

ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

MANUAL
DE
HISTORIA DE LA FILOSOFIA

TERCERA EDICION



EDITORIAL GREDOS, S. A.
MADRID

ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ

MANUAL
DE
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA



EDITORIAL GREDOS, S. A. — SALA Y GRIJALBO, LTDA.

MADRID

SANTIAGO DE CHILE

© Angel González Álvarez. 1964.
Editorial Gredos, S. A., Madrid, España.

PROLOGO

Nihil obstat:
LIC. D. RICARDO URBANO

Imprimase:
† JUAN
Obispo Aux. y Vic. Gen.
20 de septiembre de 1960.

Este libro pretende ser una exposición de los sistemas filosóficos al hilo de su propia historia. En fidelidad a un procedimiento didáctico, que en el nivel de nuestro tiempo logra cada día mayor aceptación entre los estudiosos de la filosofía, plantea los problemas en su propio condicionamiento original e indaga las soluciones mediante una investigación filosófica de modalidad histórico-sistemática. Se huye, pues, en él tanto de un dogmatismo absoluto y rígido, sin visión para los problemas, cuanto de una absoluta e irresponsable problematización, ciega para las soluciones.

Quisiéramos prevenir al lector contra posibles escándalos motivados por la disparidad y la contraposición de los sistemas que de la filosofía nos muestra su historia. A este efecto, advertimos que a la historia de los sistemas filosóficos, como al desarrollo de cualquier ciencia, pertenecen no sólo los aciertos logrados y las verdades alcanzadas, sino también los fracasos sufridos y los errores cosechados. Y hasta debemos anticipar que las coincidencias son mayores que las discrepancias. Contra lo que suele creerse, la historia de la filosofía muestra una continuidad y una interna ligazón sistemática muy superior a la historia de cualquier ciencia positiva donde se procede, con reiterada frecuencia, por sustitución de teorías. En todo caso, en el dominio histórico es normativa la *veritas facti*. Y es claro que tan verdadero es que existió el error en el curso de la historia como la verdad. Por tanto, no debe buscarse la unidad de la historia de los sistemas filosóficos en un cuerpo de doctrina, sino en la tendencia a la indagación filosófica, es decir, a la investigación de las últimas causas del mundo y de la vida.

N.º de Registro: 344-57. — Depósito Legal: M. 15548-1964

Gráficas Cóndor, S. A. — Sánchez Pacheco, 83. — Madrid-2

2258-64

Para el descubrimiento de la verdad o de la falsedad de los sistemas cuya historia ofrecemos, contamos, en primer término, con la inteligencia y con el esfuerzo del lector. Dado que el más firme criterio en filosofía lo constituye la evidencia, si nuestra exposición es fiel y lograda, la verdad o la falsedad de los sistemas brillarán por sí y saltarán desde cada línea a la mente del lector. Nuestra crítica será intrínseca a los sistemas. Encomendamos a quienes los examinen el juicio sobre cada uno de ellos y sobre nuestra exposición.

A. G. A.

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFIA EN LA EDAD ANTIGUA

PROEMIO

1. *La filosofía en la historia.* Debe afirmarse que la historia de la filosofía coincide sensiblemente con la historia general de la civilización y la cultura occidentales. Por eso podemos dividirla en las cuatro mismas grandes edades: antigua, media, moderna y contemporánea.

En la antigüedad la filosofía se constituye y desarrolla en relación con la religión. De esos dos términos —filosofía y religión—, el segundo impone cánones definitivos al cambiar de esencia. Mientras la filosofía mantiene una cierta unidad a todo lo largo y lo ancho del proceso histórico de la edad antigua, la religión adquiere en el mismo lapso temporal hasta tres formas diferentes: el antropomorfismo griego, el teosofismo helenístico y el cristianismo de los Padres de la Iglesia. Los dos primeros tienen de común el ser creaciones humanas, imaginativa una y racional la otra. La religión cristiana, empero, más que creación humana, es donación de Dios. De aquí la peculiar relación de la filosofía con cada una de ellas: el antropomorfismo mitológico precede a la filosofía; el teosofismo helenístico la sigue, y el cristianismo la supone. La filosofía surge en Grecia, destacándose de la religión, y se constituye como especulación racional. En el helenismo, desarrollándose como forma especulativa racional, crea la religión y se funde con ella. En el cristianismo, que, sin ser una filosofía, la supone, se expresa la religión bajo forma de doctrina.

En la edad media, la filosofía se desenvuelve en relación con la teología. El movimiento es sensiblemente paralelo al de religión y filosofía en la edad antigua, como si ambos fuesen modulados por una ley común. Primeramente, la teología precede a la filosofía que surge como desarrollo de la dialéctica —razón natural— aplicada a las cuestiones teológicas. Después crea una teología, fundiéndose con ella.

Finalmente, se delimita respecto de la teología. Para la distinción, es decisiva la advertencia de la diversidad de fuentes, de las cuales se deriva el saber en ambas disciplinas. De la revelación obtiene su jerarquía el saber teológico, que, de esta manera, se refiere al orden sobrenatural. La abstracción instala a la filosofía en el orden natural. Discurriendo de nuevo a la luz natural de la razón, queda enlazada, reintegrada a su primitiva vía como especulación racional, aunque sin divorciarse de la teología, a la cual sirve y de la cual recibe protección.

En la edad moderna, la filosofía se divorcia de la teología y se seculariza. El detenido proceso de especialización de las ciencias, fuertemente marcado en tiempos de Aristóteles, se acelera al amanecer los tiempos modernos. La filosofía, que ha roto sus relaciones con la teología, tiene que habérselas con las ciencias empíricas y con el arte. A tres modalidades también podemos reducir ahora la relación entre la filosofía y las ciencias. Tras los tanteos del humanismo y del renacimiento, en que la filosofía se da en extraña mezcolanza con el arte y con la religión, y se la pone al servicio de la conducta mediante el conocimiento experimental de tres realidades concretas: alma, mundo y Dios, se la puede contemplar destacándose de las ciencias particulares para constituirse sobre su modelo y desplegarse en el doble sentido de servir de coronamiento o de fundamento de las mismas. En el primer caso, se distingue de ellas en cuanto especula sobre sus resultados y se convierte en una analítica de nuestras ideas del mundo, del alma y de Dios. En el segundo, aunque siga especulando sobre esas tres realidades, parece absorber a todas las ciencias particulares en su seno, inclusive a la teología —racionalizándola— y a la religión —naturalizándola—. De esta manera, la filosofía queda caracterizada como la ciencia fundamental de y para todas las demás, de las cuales se distingue por su método exclusivamente racional. La tercera modalidad parecería resultar de la conjunción de esas dos. La filosofía se funda en las ciencias y al mismo tiempo las prolonga.

En la edad contemporánea, la filosofía parece adquirir conciencia de sí propia. Replegándose sobre sí misma para desentrañar su propia esencia, se realiza desplegándose universalmente e invadiendo, con harta frecuencia, todas las esferas, y en especial aquellas de las que en las edades precedentes penosamente se destacaba y diferenciaba. Y así, la vemos sustituir a la religión como intento de salvación que el hombre se procura para no naufragar en el tormentoso mar de dudas en que la pérdida de la fe lo deja. La contemplamos sustituyendo a la teología en el tratamiento y solución de aquellas cuestiones que fincan en lo existencial como tal. Y la observamos atenta al quehacer cien-

tífico para constituirse como ciencia rigurosa. En esta triple tendencia caben, en efecto, la mayor parte de las diversas corrientes contemporáneas, y a ella se pliegan, por condicionamiento o por oposición, aquellas otras corrientes que se vinculan a la tradición y decididamente la prolongan.

2. *División de la historia de la filosofía.* La tarea de exponer y valorar las realizaciones de la filosofía al hilo de su historia puede, en consecuencia, ser dividida en las cuatro partes siguientes:

- 1.ª La filosofía en la edad antigua.
- 2.ª La filosofía en la edad media.
- 3.ª La filosofía en la edad moderna.
- 4.ª La filosofía en la edad contemporánea.

3. *Caracteres generales de la filosofía antigua.* A dos modalidades bastante diferenciadas deben adscribirse las concepciones de la filosofía en la edad antigua. Constituye la primera la sustentada por el pueblo griego, y su correspondiente prolongación en el mundo romano, con anterioridad o con independencia de toda influencia del cristianismo. Aún pudiéramos distinguir en ella dos facetas que, aunque fuertemente conexionadas, presentan caracteres contrapuestos: la filosofía griega propiamente dicha y la helenístico-romana. La segunda modalidad general la representan los pensadores cristianos, principalmente los Padres griegos y latinos.

Caractericémoslas breve y conjuntamente. Desde el horizonte cristiano se las comprenderá mejor. Ya quedó señalado que la filosofía antigua se constituye en relación con la religión. Pero esta relación es muy distinta, según se trate de la filosofía cristiana o de aquella otra que no fue iluminada por los resplandores del Evangelio. La filosofía cristiana, en efecto, hállase caracterizada por el peculiar encuentro de la filosofía con la religión. La filosofía pagana (antecristiana) se caracteriza más bien por su desencuentro con la religión. El encuentro y el desencuentro acaecen precisamente en la unidad personal del hombre, filósofo y religioso.

En el ámbito del paganismo, filosofía y religión eran creaciones humanas. De una religión preexistente, fruto de la imaginación de los hombres y, por tanto, lírica y humanística, se separa y divorcia la filosofía. El movimiento de separación se inicia con los jónicos, cuya

filosofía se limita a dejar de lado la religión, y se consuma con los epicúreos, que, haciendo perecer la religión, producen la viudez de la filosofía. El resto de la filosofía pagana, ya en la plenitud de los tiempos, quiere resucitar la religión. Vuelve a surgir, en efecto, también como creación humana, mas no ya lírica, sino filosófica. La filosofía se destaca de la religión, se independiza de la religión, destruye la religión, crea otra religión, fundiéndose con ella: he ahí las cuatro etapas del movimiento cultural del paganismo.

En el orbe cristiano las cosas acontecen de manera radicalmente diferente. El hombre se encuentra con la filosofía y con la religión. Con la filosofía, que es invención humana, y con la religión, que es donación de Dios. Y este encuentro con una y con otra determina se encuentren en él la filosofía y la religión cristiana. El primer principio que la filosofía busca es, materialmente hablando, el mismo primer principio religioso del cristianismo. Dios, filosóficamente alcanzado en una búsqueda racional ascendente, es el mismo que graciosamente se ha revelado a los hombres. Entre la filosofía antecristiana y la filosofía cristiana hay, por de pronto, la *Palabra* de Dios oída por los hombres. La palabra de Dios fue pronunciada al pueblo judío, pero no como declaración filosófica. No fue escuchada por el pueblo griego, que, empero, inventó la filosofía. De ahí que nada de particular ocurriese a la filosofía griega ni a la religión revelada mientras los judíos se reservaron para sí la revelación religiosa, y los griegos desarrollaron su filosofía con independencia de la revelación. Coincidiendo con la venida de Jesucristo, la filosofía griega se extiende a todo el ámbito helenístico-romano y la religión revelada se convierte, por la predicación del Evangelio, en religión universal abarcando, en primer lugar, aquel mismo orbe helenístico-romano. Asistimos así al encuentro de la filosofía griega con la religión cristiana. Se produce con ello un doble fenómeno, coincidente en el fin. El apóstol de la nueva religión ha de hacerse oír en un lenguaje filosófico acuñado por los griegos; tiene que realizar la traducción filosófica de su creencia religiosa. El filósofo que ha escuchado el mensaje evangélico ha de hacerle sitio en su sistema racional: tiene que verificar la traducción religiosa de su sistema filosófico. El resultado de este doble fenómeno es precisamente, en lo que aquí interesa, la filosofía cristiana: conjunción de la filosofía griega —en cuanto técnica racional explicativa de la condición esencial de las cosas, del hombre y de Dios— y de la revelación judeocristiana —en cuanto proporciona un repertorio de verdades sobre la condición existencial de la misma triple realidad.

A aquella primera nota del encuentro de la filosofía, que no es doctrina de salvación, con el cristianismo, que no es doctrina filosó-

fica, debe agregarse ahora, como resultado más valioso de dicha conjunción —la filosofía cristiana—, esta otra: la ampliación del panorama filosófico al dominio del existir en cuanto tal. La pregunta por la naturaleza se convierte en interrogación por el ser, en el doble y solidario sentido esencial y existencial. La filosofía se ha colocado en trance de alcanzar el último nivel de la metafísica.

Todo ello acontece —interesa subrayarlo— sin confundir ni identificar, al menos de derecho, la filosofía con el cristianismo. La filosofía cristiana no es la «doctrina cristiana». Esta se concreta y se elabora en la teología sobrenatural, una nueva disciplina genéricamente distinta de la filosofía en cuanto tal.

4. *División de la filosofía antigua.* En conformidad con lo dicho, debemos dividir la exposición de la historia de la filosofía antigua en los tres capítulos siguientes:

- 1.º La filosofía helénica.
- 2.º La filosofía helenístico-romana.
- 3.º La filosofía patristica.

En cada uno de ellos encontraremos diversas modulaciones de la idea de filosofía y de sus realizaciones sistemáticas, trenzadas a uno de los tres modos específicos de la sabiduría antigua.

BIBLIOGRAFIA

Damos a continuación la bibliografía general sobre la historia de la filosofía; la particular de la historia antigua va en los capítulos inmediatos.

INTRODUCCIONES BIBLIOGRÁFICAS: Son numerosas las bibliografías filosóficas importantes para la historia de la filosofía. Un verdadero arsenal bibliográfico se encuentra en *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de F. UEBERWEG, que detallaremos más abajo. Agréguese: *La philosophie et les philosophes, ouvrages généraux*, por J. HOFFMANN, 1920.—*Bibliographie der Philosophie und Psychologie*, por R. DIMPFEL, 1921-31.—*Literarische Berichte dem Gebiete der Philosophie*, por A. HOFFMANN, 1923-32.—*Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie*, por W. SCHINGNITZ, 1932 y sgs.—*Bibliography of Philosophy de Journal of Philosophy*, 1934-37 (para los años 1933-36).—*Répertoire bibliographique de la Revue néoscholastique de Philosophie*, 1934 y sgs.—*Bibliographie de la philosophie*, publicada por el Institut International de Collaboration Philosophique, 1938 y sgs.—*Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, por I. M. BOCHENSKI, 1948 y sgs.; interesa aquí, ante todo, el vol. I, porque contiene una bibliografía de las bibliografías filosóficas, con el título *Allgemeine philosophische Bibliographie*, por I. M. BOCHENSKI y F. MONTELEONE, 1948; los otros volúmenes serán citados en los lugares correspondientes.

INTRODUCCIONES A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: G. KAFKA, *Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte*, 1933.—N. HARTMANN, *Der philosophische Gedanke und*

seine Geschichte, 1936; trad. esp., 1944.—H. GUTHRIE, *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie*, 1937.—F. ROMERO, *Sobre la historia de la filosofía*, 1943.—H. GOUGHIER, *La philosophie et son histoire*, 1945.—R. MONDOLFO, *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*, 1949.

HISTORIAS GENERALES DE LA FILOSOFÍA: Un punto de vista histórico, que al mismo tiempo resultaría sistemático, en la clasificación de las historias de la filosofía, nos haría distinguir cuatro «momentos» perfectamente diferenciados. El primero está constituido por aquellas obras de mera referencia al pasado y su modelo puede verse en la ocupación histórica de Diógenes Laercio. El segundo lo constituye el grupo de «historias» que reparan casi con exclusividad en lo anecdótico o se preocupan de presentarnos la sucesión de los «errores» o la descripción de las «sectas». El tercero lo inaugura HEGEL, con sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (vols. XIII-XV de la edición de sus obras por K. L. Michelet, 1933-36), y se constituye con la doble serie de historiadores hegelianos y cousinianos. El cuarto puede considerarse inaugurado por la obra fundamental de Ueberweg, en cuyo primer volumen se encuentra la descripción de las historias de los «momentos» anteriores. Como aquí no se trata de presentar el material para una historia de las historias de la filosofía, sino de ofrecer la bibliografía sobre el despliegue histórico de la filosofía misma, nos desentendemos de aquellos tres primeros momentos y limitamos la información a las historias de la filosofía, encabezadas por la obra de F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, primera edición, 3 vols., 1862-64-66; preparadas por varios especialistas las últimas ediciones, consta actualmente de los siguientes volúmenes: I. *Die Philosophie des Altertums*, por K. PRÄECHTER, 12.^a ed., 1926; reimprisión, 1953. II. *Die Patristische und scholastische Philosophie*, por B. GEYER, 11.^a ed., 1928; reimprisión, 1951. III. *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, por M. FRISCHHEISEN-KOBELER y W. MOOG, 12.^a ed., 1924; reimprisión, 1953. IV. *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*, por T. K. OESTERREICH, 12.^a ed., 1923; reimprisión, 1951. V. *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des XIX. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, por T. K. OESTERREICH, 12.^a ed., 1928; reimprisión, 1953.—A. FOUILLÉE, *Histoire de la philosophie*, 1874.—C. GONZÁLEZ, *Historia de la filosofía*, 4 vols., 1879.—A. CONTI, *Storia della filosofia*, 1882.—P. JANET y G. SÉAILLES, *Histoire de la Philosophie. Les problèmes et les écoles*, 1886; 14.^a ed., 1928.—W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1889; 12.^a ed., preparada por E. Rothacker, 1928; nueva edición con un apéndice sobre el pensamiento del siglo XX por H. HEIMSOETH, 1935; hay traducción esp. en 7 vols., 1941-43.—K. VORLÄNDER, *Geschichte der Philosophie*, 1902; hay trad. esp., 2 vols., 1921; 9.^a ed., 3 vols.: I, 1949; II, 1955.—A. MESSER, *Geschichte der Philosophie*, 4 vols., 1918 y sgs.; trad. esp. 5 volúmenes, 1938-41.—G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, 18 vols., 1921-48.—F. KLINKE, *Institutiones Historiae Philosophiae*, 1923; trad. esp. con ampliaciones, 1947; 2.^a edición, 1953.—W. DURANT, *The Story of Philosophy. The Lives and Opinions of the Greater Philosophers*, 1926; trad. francesa, 1947.—P. J. GLUCK, *The History of Philosophy*, 1929; 13.^a ed., 1948.—A. MICHELETSCH, *Illustrierte Geschichte der Philosophie*, 2 vols., 1933. E. VON ASTER, *Historia de la filosofía*, trad. esp., 1936; reedición 1943; la ed. alemana en 10.^a ed., 1954.—F. J. THOMAS, *Précis d'histoire de la philosophie*, 1937; nueva edición, 1952; trad. esp., 1939.—J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, 1941; 12.^a ed. 1960.—E. BRÉHIER, *Historia de la filosofía*, trad. esp., 2 volúmenes, 1942; 4.^a ed., 3 vols., 1956.—K. SCHÜLLING, *Geschichte der Philosophie*, 2 vols., 1943; 2.^a ed., 1951-53.—B. RUSSELL, *A History of Western Philosophy and its Connexion with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, 1945; trad. francesa, 1953; trad. esp., 1954.—F. COPLESTON,

A History of Philosophy, 3 vols., aparecidos: I. *Greece and Rome*, 1946; II. *Mediaeval Philosophy, Augustine to Scotus*, 1950. III. *Ockham to Suarez*, 1953.—H. MEYER, *Geschichte der Abendländischen Weltanschauung*, 5 vols.: I. *Die Weltanschauung des Altertums*, 1947, 2.^a ed., 1953. II. *Von Urchristentum bis zu Augustin*, 1937, 2.^a ed., 1953. III. *Die Weltanschauung des Mittelalters*, 1948. IV. *Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus*, 1949. V. *Die Weltanschauung der Gegenwart*, 1949; *Personen und Sachregister zu Bd. I-V*, 1950.—J. FISCHL, *Geschichte der Philosophie*, 3 vols.: I. *Altertum und Mittelalter*, 1947. II. *Renaissance und Barok. Neuzeit bis Leibniz*, 1950. III. *Aufklärung und deutscher Idealismus*, 1950. IV. *Materialismus und Positivismus der Gegenwart*, 1953. V. *Idealismus, Realismus und Existenzialismus der Gegenwart*, 1954.—A. RIVAUD, *Histoire de la Philosophie*, 3 vols.: I. *Dès origines à la Scolastique*, 1948. II. *De la Scolastique à l'époque classique*, 1950. III. *L'époque classique*, 1950.—J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, 2 vols., 1949-52; trad. esp., 2 vols., 1954-56; 2.^a ed. alemana, 1954-55.—N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, 1949; trad. esp., 3 vols., 1955.—M. T. SCIACCA, *Historia de la filosofía*, trad. esp., 1950; 2.^a ed. 1954.—S. RADHAKRISHNAN y otros, *History of Philosophy. Eastern and Western*, 2 vols., 1953.—A. ARÓSTEGUI, *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*, 1953.—J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, 3 vols., 1955 y sgs.; trad. esp., t. I, 1958.—G. FRAILL, *Historia de la filosofía*, I. *Grecia y Roma*, 1956; II. *Judaísmo. Cristianismo. Islám*, 1960.

COLECCIONES DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: Son interesantes las siguientes: G. KAPKA, *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, 30 vols., 1921-33.—*Allgemeine Geschichte der Philosophie in Die Kultur der Gegenwart*, bajo la dirección de P. Hinneberg.

MONOGRAFÍAS SOBRE LOS FILÓSOFOS: *Les grands philosophes* (con volúmenes sobre Aristóteles, Avicena, Bergson, Crisipo, Descartes, Duns Escoto, Epicuro, Algacel, Gioberti, Hobbes, Kant, Leibniz, Maimónides, Maine de Biran, Malebranche, Montaigne, Montesquieu, Pascal, Filón, Platón, Rosmini, San Anselmo, San Agustín, Santo Tomás (2 vols.), Schelling, Schopenhauer, Sócrates; Espinosa).—*Philosophes*, 1941 y sgs. (con vols. dedicados a Platón, Epicuro, Aristóteles, Marco Aurelio, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Pascal, Espinosa, Malebranche, Rousseau, Kant, Comte, Claude Bernard, Nietzsche, Bergson...).—*Frommanns Klassiker der Philosophie* (con volúmenes sobre Fechner, Hobbes, Kierkegaard, Roussau, Spencer, Nietzsche, Kant, Aristóteles, Platón, Schopenhauer, Carlyle, Lotze, Wundt, Stuart Mill, Goethe, los estoicos, Feuerbach, Descartes, Lessing, E. von Hartmann, Plotino, Berkeley, J. R. Mayer, Malebranche, Kunt-tse, Emerson, Fichte, Hume).

HISTORIAS DE LAS DISCIPLINAS FILOSÓFICAS: Son también de gran interés las historias de las disciplinas filosóficas; reseñamos, en primer lugar, una colección que las comprende todas y luego, por su orden, las historias de la lógica, la cosmología, la psicología, la filosofía de las matemáticas, la metafísica y la ética: *Geschichte der Philosophie in Längsschnitten*, 1930 y sgs. Comprende: SURANYI-UNGER, *Geschichte der Wirtschaftsphilosophie*; M. WUNDT, *Geschichte der Metaphysik*; H. SCHOLZ, *Geschichte der Logik*; M. WENISCHER, *Geschichte der Ethik*; C. A. ENGEL, *Geschichte der Rechtsphilosophie*; E. UETZ, *Geschichte der Aesthetik*; H. DINGLER, *Geschichte der Naturphilosophie*; W. MOOG, *Das Leben der Philosophen*; R. HOENINGSWALD, *Geschichte der Erkenntnistheorie*; G. KAPKA, *Geschichte der Philosophie der Philosophiegeschichte*; J. THYSSER, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*.—C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 vols., 1855-1870. E. W. BETH, *Geschiedenis der Logica*, 1944.—P. DUHEM, *Le système du monde*.

Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, 6 vols., 1913-17; 2.ª edición, 1954.—M. DESSOIR, *Abriss einer Geschichte der Psychologie*, 1911.—O. KLEN, *Geschichte der Psychologie*, 1911.—L. BRUNSCWIG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1912.—J. STENZEL, *Metaphysik des Altertums* (Handbuch der Philosophie), 1913.—A. DEMPF, *Metaphysik des Mittelalters*, ibid., 1930; trad. esp., 1957.—H. HEIMSOETHER, *Metaphysik der Neuzeit*, ibid., 1929; trad. esp., 1932.—R. A. P. ROGERS, *A Short History of Ethics: Greek and Modern*, 1911; reimpresión, 1952.—F. JODI, *Geschichte der Ethik*, 2 vols., 1920.—O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, 4 vols., 1926-32.—E. HOWALD, *Ethik des Altertums* (Handbuch der Philosophie), 1925.—A. DEMPF, *Ethik des Mittelalters*, ibid., 1927; trad. esp., 1958.—T. LITT, *Ethik der Neuzeit*, ibid., 1927.—A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho: I. De los orígenes a la baja Edad Media*, 1954.—M. A. GALINO, *Historia de la educación, I*, 1960.

CAPÍTULO PRIMERO

LA FILOSOFÍA HELENICA

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA GRIEGA

1. *Los antecedentes orientales de la filosofía griega.* La filosofía griega no surgió sin precedentes que condicionasen su aparición. Dos géneros de antecedentes deben, por de pronto, ser apuntados: las civilizaciones orientales y la mitología del propio pueblo griego.

Sobre las colonias griegas de Asia Menor, donde va a constituirse el primer centro filosófico propiamente dicho, había gravitado poderosamente la influencia de las grandes civilizaciones de Egipto y de Asia, donde habían florecido ciertas investigaciones científicas —astronomía y matemáticas— y técnicas —medicina y agrimensura—. No habían faltado tampoco determinadas reflexiones, siempre ligadas a lo imaginativo ciertamente, pero concretadas en determinadas creencias, sobre la supervivencia del alma y el origen del mundo. Todo ello fue aprovechado por los griegos, que habían de elevar la reflexión a la categoría de racional y sistemática, haciendo surgir así a la filosofía propiamente dicha.

2. *La reflexión mítica en la filosofía helénica.* Para el nacimiento de la filosofía fueron también decisivas las primeras reflexiones míticas que habían venido desarrollándose en la civilización prehelénica. La reflexión mítica, que después se prolonga en los primeros tiempos de la civilización griega, divinizó las fuerzas y los seres de la naturaleza, dándoles figura humana (antro-

por morfismo), y estuvo atenta a la explicación de los orígenes del mundo (teogonías). HOMERO (siglo X antes de J. C.) presenta ya ciertas reflexiones sobre los problemas del mundo al considerarlo producido por fuerzas divinas, de las cuales es Océano primer progenitor. HESÍODO (siglo VIII antes de J. C.) deriva de la *teogonía* una cosmogonía, cuyo problema capital es el del origen de todas las cosas; pone como principio de todo al Caos tempestuoso. En el siglo VII aparecen las teorías cosmogónicas del *Orfismo*, un complejo movimiento que toma su nombre del poeta mítico Orfeo. Los órficos buscan el principio de todas las cosas en la Noche o en Cronos (el tiempo); admiten la idea de la cíclica repetición de todas las cosas, y, por lo que se refiere al alma, defienden la metempsicosis o transmigración de un cuerpo a otros.

Parece natural la consideración de que el pensamiento griego de todo este período, que podemos llamar mítico-religioso o poético-teológico, condicionase positivamente el nacimiento de la reflexión filosófica propiamente dicha. Hay en él como un progresivo despojamiento de la expresión mítica y del carácter religioso, acentuado, después del orfismo, en poetas como Esquilo y Píndaro, y más todavía en los sabios sentenciosos. Cuando ese despojamiento se haga más sensible y adquieran vigor las indagaciones matemáticas y astronómicas, quedará todo definitivamente preparado para el surgimiento de la filosofía. Diríase que la materia de la filosofía estaba ya lograda. Sólo era necesario ganar su forma. Con la entrada en acción de Tales de Mileto se produjo el milagro. La filosofía surge como reflexión racional sobre la naturaleza del universo.

3. *El origen de la filosofía.* Debe insistirse en la afirmación de que ese modo de sabiduría, al que se impondrá, corriendo el tiempo, el nombre de filosofía, tiene su origen en el pueblo griego. Las espléndidas civilizaciones orientales sólo poseen una sabiduría totalmente orientada a la práctica e indisolublemente unida a la religión. En el repertorio de conocimientos de la sabiduría oriental hay una serie de verdades que pertenecen hoy al patrimonio de la filosofía; pero, por la forma en que fueron alcanzadas—enseñanza de la tradición religiosa—o por el sentido que se les daba—carácter sagrado, fundamento y sostén de una religión—, jamás pasaron de un estadio que pudiéramos llamar prefilosófico.

La filosofía, propiamente dicha, ni siquiera aparece con los primeros pensadores griegos. En un principio pululan en Grecia los poetas, simples intérpretes de las primitivas tradiciones religiosas o ge-

niales creadores de mitos, como Hesíodo y Homero. Posteriormente aparecen los *sabios sentenciosos*, una serie de moralistas o políticos que encerraban en *sentencias* las verdades prácticas de la sabiduría popular, o las que su propia experiencia de la vida y de los hombres les dictaba. La tradición cuenta siete de estos sabios. Entre ellos figura Tales de Mileto. Él fue el primero que consiguió independizar la especulación sobre el mundo de las cosmogonías y teogonías anteriores. Según Aristóteles, con Tales comienza propiamente la filosofía griega.

4. *Límites y caracteres.* La filosofía, como reflexión racional sistemática sobre el universo y la vida del hombre, tuvo su origen en Grecia, entre los siglos VII y VI a. de J. C. La época helénica de la filosofía concluye a la muerte de Aristóteles (322). Durante toda esa etapa, la filosofía se desarrolla en territorio griego, pasando de unos centros a otros en correspondencia con las vicisitudes políticas que cruzan la historia misma de Grecia. El primero de estos centros lo constituye Mileto, ciudad jonia, en el Asia Menor. Destruída por el dominio persa, el centro de la vida filosófica se traslada al sur de Italia y a Sicilia (Magna Grecia). En tiempos de Pericles (m. 429), se convierte Atenas en centro filosófico de primer orden, y en ella brilla en todo su esplendor la filosofía griega.

La filosofía griega nos aparece hoy como una obra exclusiva de la razón natural. Al pueblo griego, propiamente dicho, no le fueron entregados dones sapienciales de orden sobrenatural ni verdades graciosamente reveladas. De ahí que su filosofía sea el resultado del simple esfuerzo, lanzado a la conquista de la verdad sin otras armas que las de la experiencia y la razón; ni otra garantía que la evidencia misma. Fue, empero, el pueblo griego compensado con una naturaleza equilibrada y serena. En la filosofía griega se reflejan, por modo eminente, la serenidad y el equilibrio con que Grecia supo revestir las más importantes manifestaciones de su vida y de su historia.

5. *Los problemas fundamentales.* Debe seguir afirmándose, después de tanta revisión histórica, que el problema inicialmente lanzado a la filosofía griega por las primeras especulaciones es el constituido por la realidad del mundo exterior. En general, a él se trenza toda la especulación helénica anterior a los sofistas. Todos los llamados presocráticos acometen ese problema e

intentan solucionarlo desde el punto de vista del movimiento. Dicese que el filosofar ha surgido del asombro. A los primeros griegos no podía asombrarles la existencia, en cuanto tal, de las cosas. Lo que les produce asombro es que estas cosas también se muevan, nazcan y perezcan. El movimiento les plantea el problema del ser mismo de las cosas. Porque moverse es dejar de ser lo que se es para ser otra cosa. Y esto les hace problemática la realidad misma de las cosas. Un enfoque tal del problema determina la insuficiencia de todas las soluciones presocráticas.

No tarda en notarse, empero, que en medio de la variedad de movimientos y de la diversidad de cosas algo permanece y les es común: el ser. Surge así el problema estrictamente ontológico, que tampoco tendrá cabal solución con la especulación presocrática.

Posteriormente se pierde el interés por los problemas cosmológicos y se centra la atención en el hombre. El problema antropológico, que incluye en sí una multiplicidad de cuestiones morales y políticas, pertenece ya a los tiempos de Sócrates y los sofistas. Tras ellos, la filosofía se encarrila por las minúsculas escuelas socráticas y queda estreñida en el exclusivismo ético.

Afortunadamente, un genial discípulo de Sócrates, el divino Platón, supera el exclusivismo ético, conjugándolo con el exclusivismo cosmológico, para, aprovechando los elementos metafísicos ganados por Parménides, elevar la filosofía a un desarrollo insospechado. La realización platónica de la filosofía adquirirá resonancias universales.

Superando también todo exclusivismo, Aristóteles escala la más alta cumbre de la filosofía griega y se convierte en maestro universal. Teórico insuperable de la ciencia, crea el instrumento del saber —la lógica—, se aplica al estudio de la naturaleza —física—, asciende a la consideración del ente en cuanto tal —metafísica—, y desde allí desciende a la organización del saber moral —ética—. Aristóteles representa, bajo todos los aspectos, la culminación de la filosofía griega. Tras él, extinguidos los resplandores de su discipulado, la filosofía deja de pertenecer al pueblo griego para pasar al ámbito helenístico-romano.

6. *Las escuelas y sus representantes.* En la enumeración de las escuelas de la filosofía griega y la exposición de su peculiar significación sistemática y de sus representantes más caracterizados, debemos comenzar por los presocráticos. Como su nombre indica, los presocráticos son los filósofos griegos anteriores a Sócrates. La denominación no es, sin embargo, mera-

mente extrínseca y cronológica. Algunos presocráticos son incluso contemporáneos de Sócrates. El nombre de presocráticos tiene un contenido real, que viene caracterizado, en primer lugar, por una temática filosófica *distinta* de la que caracterizará la etapa sofística en la que se mueve Sócrates. Mientras Sócrates se ocupa del hombre, los presocráticos tratan de la *naturaleza*, de la *physis*. Dentro de la unidad del grupo, que viene dada por el objeto preferente adonde apunta la investigación, debemos distinguir varias escuelas específicas, ora por el lugar de que procedían o donde se establecían, ora por la forma de llevar a cabo la especulación. Tales son: la *escuela jónica*, que tiene por representantes a Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes; la *escuela itálica* o *pitagórica*, con Pitágoras, Filolao, Hipócrates, Arquitas y Alcmeón como representantes más caracterizados; la *escuela de Elea*, a la que pertenecen Jenófanes (como antecedente), Parménides, Zenón y Meliso, y en la que puede incluirse, por contraposición, Heráclito de Efeso; quedan, finalmente, un grupo de filósofos, que podemos denominar *pluralistas conciliadores*, cuyos nombres más característicos son Empédocles, Anaxágoras y Demócrito. En correspondencia con esas cuatro escuelas, la filosofía presocrática pasa por cuádruple modulación característica. Los jónicos hacen filosofía como teoría de la naturaleza. Los pitagóricos hacen de la filosofía ciencia de los números. Los eleatas y Heráclito llevan la investigación filosófica al ente como tal. Los pluralistas vuelven a una concepción de la filosofía como ciencia particular de las cosas.

Tras los presocráticos, los *sofistas*. Mientras la filosofía presocrática estaba orientada primordialmente hacia la especulación cosmológica, los sofistas se desprecupan de la naturaleza exterior y ponen al hombre como tema central de sus indagaciones. Los sofistas eran legión. Si nos atenemos a la fecundidad histórica, debemos registrar dos escuelas: la *relativista*, de Protágoras de Abdera, y la *escéptica*, de Gorgias de Leontino. La filosofía se convierte con los sofistas en retórica sobre los asuntos humanos.

En medio de la sofística está Sócrates. Merece particular consideración. Sócrates imprimió nuevos rumbos a la filosofía griega. De sus numerosos discípulos, sólo Platón escaló las gradas de un magisterio superior. Todos los demás reciben el nombre de *socráticos menores*. Desarrollan la enseñanza socrática en cinco sentidos diferentes. Cinco son, en efecto, las escuelas socráticas menores que deben registrarse en la historia de la filosofía: la *escuela de Megara* fue fundada por Euclides, y pertenecen a ella Eubúlido de Mileto, Diodoro Cronos, Aleximos y Estilpón; la *escuela de Elis* fue establecida por Fedón; la *escuela de Eretria* fue fundada por Menedemo; la *escuela*

cirenaica, fundada por Aristipo de Cirene, tiene por representantes a Areta, Aristipo el Joven, Teodoro el ateo y Hegesias; la escuela cílica fue fundada por Antístenes, y pertenecieron a ella Diógenes de Sinope, Crates, Hiparquias y Metrocles.

Mientras la herencia de Sócrates se dilapidaba en manos de las minúsculas escuelas que llevan su nombre, fructifica y alcanza desarrollo insospechado en el mayor de los socráticos, el nunca suficientemente ponderado Platón, quien habrá de elevar la filosofía a uno de los niveles más altos escalados por la antigüedad. Platón convierte la filosofía en el esfuerzo dialéctico para alcanzar el conocimiento intelectual de las ideas. Fundó una escuela que se conoce con el nombre de *Academia*, cuya vida se extiende hasta las postrimerías de la filosofía antigua. A la época helénica, que es la que aquí nos interesa considerar, sólo pertenece el primer periodo de su larga historia, el que recibe el nombre de *antigua Academia*. En ella la filosofía se convierte en dialéctica de las Ideas-números. Pertenecen a ella Espeusipo, Jenócrates, Filipo de Oponte, Eudoxio de Knido, Heráclito de Ponto, Polemón y Crates. Con el escolarcado de este último termina la *antigua Academia*.

Después de Platón aparece la colosal figura de Aristóteles. A Platón le pasó con Aristóteles lo que a Sócrates había sucedido con Platón: a fuerza de fidelidad del discipulado se produjo la superación en el magisterio. Con Aristóteles alcanzó la filosofía griega la cumbre de su desarrollo perfectivo y se inaugura la época de la especialización científica. La escuela por él fundada, llamada *peripatética* o del Liceo, tuvo larga vida. Entre sus discípulos deben mencionarse Teofrasto de Lesbos, Eudemo de Rodas, Menón, Estratón de Lampsaco, Aristoxeno de Tarento y Dicearco de Mesina. Posteriormente hallamos a Andrónico de Rodas, Alejandro de Afrodísia y Galeno.

7. *División.* Ya se ha observado que la filosofía griega discurre, serena y majestuosamente, bajo la única guía de la luz natural de la razón humana, desde Tales de Mileto a Aristóteles de Estagira. Al pueblo griego, propiamente dicho, no le fueron entregados dones sapienciales de orden sobrenatural. La filosofía helénica, como ha señalado N. de Anquín, «no se mueve sobre un terreno preparado, ni conoce gratuitamente verdades sublimes por un acto de predestinación, sino que se ofrece como un esfuerzo humano que se realiza lenta y trabajosamente por avances y retrocesos, sin otra garantía que la evidencia de sus verdades».

Las etapas fundamentales de su despliegue histórico han quedado también señaladas. Para que se las perciba mejor, las enumeramos aquí de nuevo, sirviendo de división de toda la época helénica y de notación de los artículos siguientes:

- 1.º El fisiologismo de la escuela jónica.
- 2.º El matematicismo de los pitagóricos.
- 3.º Heráclito y los eleáticos.
- 4.º Los pluralistas conciliadores.
- 5.º Los sofistas.
- 6.º Sócrates y los socráticos menores.
- 7.º Platón y la antigua Academia.
- 8.º Aristóteles y la escuela peripatética.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES: Los textos del pensamiento griego pueden buscarse en las siguientes colecciones: «Collection des auteurs grecs», texto griego con traducción latina, París, conocida con el nombre de «Colección Didot».—«Collection des Universités de France», París; publicada bajo el patronato de la Association Guillaume Budé, y conocida también con el nombre de «Colección Budé».—«Nouvelle collection de textes et documents», París, Les Belles Lettres.—«Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana», Berlín y Leipzig, Teubner.—«Scriptorum classicorum Bibliotheca oxfordensis», Oxford y New York.—«Filosofi antichi e medievali», trad. italiana, Bari, Laterza. Las más importantes colecciones de fragmentos son: *Fragmenta philosophorum graecorum*, ed. F. W. MULLACH, 3 volúmenes, 1860-67-81.—*Poetarum philosophorum fragmenta*, ed. H. DIELS, 1901.—Anticipamos también aquí la edición de los presocráticos por H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903; 5.ª ed., por W. KRANZ, 3 vols., 1934-1937; nueva edición, con introducción por E. HOWARD y trad. de M. GRÜNVALD, 1948.—Citamos también, por su importancia instrumental, dado el valioso material histórico y filosófico que contiene: PAULY, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* reelaborado por G. WISSOWA y otros, 1894 y sgs.

ESTUDIOS GENERALES SOBRE EL ESPÍRITU GRIEGO: W. JAEGER, *Paidéia. Los ideales de la cultura griega*, trad. esp., 3 vols., 1942 y sgs.; en un solo vol., 1957.—R. MONDOLFO, *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales*, 1943.—M. POHLLENZ, *Der hellenische Mensch*, 1948.

HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA: Las más antiguas exposiciones de la historia de la filosofía griega proceden de la Escuela peripatética; para referirnos sólo a las principales, citamos: ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro I.—TEOFRASTO, *Opiniones de los físicos*, en 18 libros; los fragmentos de esta obra han sido editados por H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 1879, nueva ed., 1929.—DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, 10 libros; hay numerosas ediciones y traducciones a distintos idiomas. Las historias generales de la filosofía griega que debemos citar son las siguientes: En primer lugar; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 3 vols., 1844-46-52. Las últimas ediciones de esta monumental y todavía hoy imprescindible obra son: I. 1, *Vorsokratiker*, por W. NESTLE, 7.ª edición, 1923. I. 2, *Vorsokratiker*, por W. NESTLE, 6.ª ed., 1920. II. 1, *Sokrates*,

Sokratiker, Platon, alte Akademie, con apéndice, por E. HOFFMANN, 5.ª ed., 1922. II. 2, *Aristoteles, alte Peripatetiker*, 4.ª ed., 1921. III. 1, *Nacharistotelische Philosophie*, por E. WELLMANN, 4.ª ed., 1909. III. 2, *Nacharistotelische Philosophie*, 5.ª ed., 1923. Hay trad. parcial francesa por E. BOUÏROUX. También trad. italiana incompleta, con anotaciones importantes, por R. MONDOLFO, *La filosofia del Greco*. I. *Origini, caratteri e periodi*, 1933. II. *I presocratici: ionici e pitagorici*, 1938. También es útil la obra de Th. GOMPERZ, *Griechische Denker*, 3 vols., 1893-1909 con otras varias eds.; hay trad. francesa bajo la dirección de REYMOND, *Les penseurs de la Grèce*, 2.ª ed., 1910, e italiana por L. BAKDIT, *Pensatori greci*, 3 volúmenes, 2.ª edición, 1946 y sgs.; trad. esp., 3 vols., 1952-53. Pueden consultarse también las historias generales de la filosofía y, de modo especial, el tomo primero de UEBERWIE y la parte correspondiente de la obra de WINDELBAND. Más recientes, y también de importancia son: W. T. STAGN, *A Critical History of Greek Philosophy*, 1920.—K. JOEL, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1921.—L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1923; trad. esp. de S. Palau, 1926. W. CAPELLI, *Die griechische Philosophie*, 1930-34; trad. esp., 1938. W. KRANZ, *Die griechische Philosophie*, 1939. Citamos también por estar hecha a base de textos la obra de R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, 2 vols., 2.ª ed., 1945. Otras obras de historia que comprenden una sola parte de la filosofía griega pueden ser también señaladas aquí. Destacamos, entre ellas, la ya clásica de J. BURNET, *Early Greek Philosophy*; trad. esp.: *La aurora del pensamiento griego*, 1944. Del mismo autor es también de gran interés: *Greek Philosophy: Thales to Plato*, 1914. Agréguese: M. FREUKLIAN, *Études de Philosophie présocratique*, 2 vols., 1933-37.—L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Epicure*, 1942. Finalmente, se ocupan de problemas especiales: E. HOWARD, *Ethik des Altertums*, 1926.—J. STENZEL, *Metaphysik des Altertums*, 1931.—W. NESTLE, *Von Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, 1940.—A. MADDALENA, *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito*, 1944.—E. RUIJG, *Psyche*, trad. esp., 1942.—X. ZUMT, «Grecia y la pervivencia del pasado filosófico» y «Sócrates y la sabiduría griega», ambos en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944.—O. GUON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, 1945.

ARTÍCULO II.—EL FISIOLÓGISMO DE LA ESCUELA JÓNICA

1. *El problema de la filosofía jónica.* La filosofía griega tiene su origen en Mileto, ciudad jónica de Asia Menor, a partir del siglo VI a. de J. C. Tales, Anaximandro y Anaxímenes son sus primeros representantes. Estos pensadores de Mileto comienzan por apartar la especulación de los dioses para centrarla en el universo mismo. No es que nieguen la influencia de los dioses ni de otros agentes exteriores en el ser y acontecer mundanos; la dejan, simplemente, de lado. Surge así la filosofía como explicación racional del universo, como teoría acerca de la «naturaleza», de la φύσις. Se intenta explicar la naturaleza sin salir de la naturaleza;

el acontecer de los seres naturales, por un principio natural, y sin que la explicación repercuta en la vida religiosa, técnica o política. Dos caracteres gana la filosofía con estos primeros sabios de Mileto: el desinterés del conocimiento, que hace de la especulación pura teoría, y la universalidad del objeto a que se dirige, que comprende la naturaleza entera. Al lado de este avance en la captación del concepto de la filosofía queda la realización filosófica mermada y raquítica.

El problema en torno al que giró toda la especulación milesia fue el tema del principio — ἀρχή — de todas las cosas, de la sustancia primordial que se halla en el fondo de todos los seres naturales y que se conserva a pesar de todos los cambios. La universalidad, pues, gana como carácter de la filosofía, se ve doblemente reducida: se lleva sólo sobre la naturaleza sensible, dejando encubiertas otras regiones de la realidad, y se hace consistir la explicación en la búsqueda de la causa material sin tan siquiera apuntar a otras clases de causas, salvo, tal vez, la eficiente. En un doble sentido, se reduce el problema filosófico a lo puramente material y físico. De ahí el nombre de fisiólogos con que se conoce, desde Aristóteles, a los «naturalistas jonios».

2. *Tales de Mileto.* El más antiguo de todos los filósofos jonios es TALE DE MILETO (624-546, aproximadamente). Se trata de uno de los Siete Sabios de Grecia. Fue, además de filósofo, astrónomo, político y matemático. Se le atribuyen varios descubrimientos científicos, como la predicción de un eclipse.

Para Tales, el principio de donde procede todo es el agua; esto es, el estado de humedad. Es probable que fundase esta afirmación en la experiencia de que los alimentos y el semen de los animales y plantas son húmedos. El agua, como principio que es de todo lo demás, carece ella misma de principio. Debe entenderse como una fuerza activa, animada y animadora, como elemento «divino». De ella derivan todas las demás fuerzas y los seres todos de la naturaleza. También pensaba Tales que la tierra era un disco flotando sobre el agua. Además, el mundo estaba lleno de espíritus (hiloísmo). Finalmente, admitía que las estrellas están clavadas en el firmamento. Es el tributo que la inteligencia de los primeros filósofos debía rendir a los sentidos.

3. *Anaximandro de Mileto.* Sucesor de Tales, vivió aproximadamente desde el año 610 al 547. Escribió la primera obra de filosofía en prosa, *Sobre la Naturaleza*, título que se dio después a gran número de libros filosóficos. También fue, como

Tales, matemático y astrónomo, e igualmente se le atribuyen numerosos inventos científicos.

Cree Anaximandro que el *ἀρχή* no es ninguna de las cosas de la experiencia. Tal vez esté constituido por una mezcla de todas las sustancias, o por una sustancia indeterminada, a la que llama *ἄπειρον* (infinito o indefinido). Pensaba que una materia finita no podía dar lugar a la indefinida sucesión de cambios.

El avance perfectivo de Anaximandro sobre Tales es muy notable. Las líneas generales de su cosmología, siempre difíciles de determinar en detalle por la escasez de fragmentos conservados, podrían establecerse así:

El *apeiron* es principio de todas las determinaciones físicas, contingentes y mudables que se observan en el mundo. En sí mismo considerado, carece de toda determinación física y concreta. Es, por tanto, originalmente indefinido y originador de toda determinación cósmica. Frente a la multiplicidad de las cosas, posee el *apeiron* unidad; frente al desequilibrio, armonía; frente a la contingencia, necesidad; frente a la temporalidad de lo nascente y percedero, eternidad. El *apeiron* es el «divino immortal» de donde todo se origina y adonde todo regresa. Respecto de él, todo lo demás es ruptura y fraccionamiento, desequilibrio y discontinuidad.

El proceso cósmico de sucesión de los mundos infinitos es entendido por Anaximandro como la reparación o expiación de una injusticia. En el comienzo del proceso hay una «caída»; en el término, un retorno. Y entre la caída y el retorno, el proceso mismo entendido como necesaria expiación. La «caída» se origina por una especie de agitación que da lugar a un sinnúmero de torbellinos, cada uno de los cuales producirá un mundo. Y consiste la caída en la ruptura de la unidad, el trastorno de la armonía, la degradación de lo necesario. Su resultado es el nacimiento de las cosas y su distribución en contrarios (raro-denso, caliente-frío, seco-húmedo). Comienza entonces la lucha como expiación de la injusticia a todo lo largo del proceso temporal. Sólo concluirá con la destrucción de los contrarios, la reducción de las oposiciones, la superación de la multiplicidad. Es decir, por el retorno periódico a la unidad original.

4. *Anaxímenes de Mileto.* Vivió aproximadamente desde el año 588 al 524. Vuelve el problema filosófico a la dimensión en que lo colocara Tales. Sólo que mientras Tales ponía el principio originario en el agua, Anaxímenes lo pone en el *aire*, esto es, en el estado gaseoso. Bajo la influencia del frío se produce el

proceso de condensaciones sucesivas del aire para dar origen a las nubes, el agua, la tierra. Y bajo la influencia del calor se inicia el proceso de la mayor dilatación o rarefacción del aire para dar origen al fuego y a los astros. La naturaleza está también animada, constituyendo el aire, para Anaxímenes, el verdadero soplo de la vida.

Debemos notar, sin embargo, en Anaxímenes determinadas aportaciones perfectivas al proceso de la filosofía jónica. No creyó, contrariamente a Anaximandro, que el simple movimiento en el seno del principio tuviese eficacia productiva. El movimiento puede separar las cosas mezcladas, pero no producirlas. Para ello precisamente exigía Anaxímenes el doble proceso opuesto de condensación y rarefacción. Con él, pues, la filosofía se aparta aún más de las cosmogonías anteriores.

Todavía en el siglo V, ya desaparecida la primera escuela jónica, se ponía en el *aire* el primer principio de las cosas. Así, en efecto, lo define DIÓGENES DE APOLOONIA, cuyo momento de esplendor puede fijarse en el año 430 a. de J. C. La doctrina de Anaxímenes queda, sin embargo, muy atrás, no ya en el tiempo, sino en el valor mismo, porque ahora se introduce como esencia del aire nada menos que a la razón, con lo cual el hilozoísmo de los jónicos se hace antropomórfico e inclusive teomórfico.

5. *Examen de la doctrina jónica.* La interpretación aristotélica de la filosofía de los primeros jónicos se ha hecho más que cuestionable para los historiadores contemporáneos. Con ello, empero, difícilmente se salva su doctrina para la filosofía, ya que seguirían, lo mismo Tales que Anaximandro y Anaxímenes, envueltos en las preocupaciones religiosas y míticas de las teogonías anteriores y de las cosmogonías coetáneas. Aristóteles, por el contrario, los concibió como filósofos, bien que en un plano puramente físico o cosmológico. Así los consideramos también aquí.

La especulación de estos primeros jónicos es una filosofía de la naturaleza con preocupación por lo fenoménico. Su interés fundamental se dirige a la indagación de lo que pueda explicar el origen de las cosas y de lo que, en definitiva, constan. Y la explicación se resuelve en un principio material que es concreto para Tales, indeterminado para Anaximandro y vital para Anaxímenes. Los tres son empiristas. La concepción unitaria o monista del principio se hace compatible con la franca afirmación del pluralismo físico de las cosas. La falta de una distinción neta entre la materia y el espíritu les hace derivar al hilozoísmo.

BIBLIOGRAFIA

a) Para la escuela jónica en general, véase la bibliografía del artículo anterior en aquella parte que se refiere a los presocráticos.

b) Para Tales de Mileto comience por consultarse H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, c. 1.—ESTUDIOS: F. DEKER, *De Thaleti Milesii*, 1865.—J. DOERFLER, «Die Kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thales» en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 25, 1912.

c) Los fragmentos de Anaximandro están recogidos en H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.—ESTUDIOS: H. DIELS, «Über A. Kosmos», en *Arch. f. G. d. Ph.*, 10, 1867.—L. OTTEN, *Anaximander aus Millet*, 1912.—R. MONDOLFO, «Problemi della cosmologia di Anassimandro», en *Logos*, 20, 1.

d) Los fragmentos de Anaxímenes están recogidos en H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.—ESTUDIOS: P. TANNERY, «Anaximène et l'unité de substance», en *Revue Philosophique*, 1883.—J. DOERFLER, *Zur Urstofflehre des Anaximenes*, 1912.

ARTÍCULO III.—EL MATEMATICISMO DE LOS PITAGÓRICOS

1. *Los pitagóricos.* Desaparecida la filosofía de los jonios ante el dominio persa y la destrucción de Mileto, aparece un nuevo foco filosófico, constituido por la llamada escuela itálica o pitagórica, en la Magna Grecia (Italia meridional). Según la tradición, el fundador de la nueva escuela fue PITÁGORAS, personaje que, procedente de Samos, estableció en Crotona una sociedad filosófica que era al mismo tiempo una secta religiosa y una liga política. Como secta religiosa, los pitagóricos se inspiraban en los misterios órficos, daban culto a Dionisos y practicaban métodos ascéticos de purificación que sólo a los iniciados revelaban. Como liga política, lograron ejercer el poder en diversas ciudades de la Magna Grecia, hasta que fueron violentamente dispersados. Como sociedad de sabios, cultivaron las ciencias, especialmente las matemáticas, la astronomía y la música. Concluirán entendiendo la filosofía como una forma de vida, como un ideal teórico de especulación pura. Pero no es esto lo que más interesa. La importancia de los pitagóricos radica en el cambio que introducen en el objeto mismo de la investigación filosófica.

2. *El nuevo problema de la filosofía griega.* Hemos visto que los jónicos reducían la filosofía a la física. Los pitagóricos abandonan el punto de vista físico y descubren una nueva esfera de la realidad: la del ente ideal o mate-

mático. En función de la matemática pretenderán explicar la realidad entera. No es que se desprecien de la naturaleza; lo que sucede es que no se trata ya de determinar el elemento material primitivo de todas las cosas, sino más bien de indagar la ley —la esencia— que haga comprensible todo. Para ello fue decisivo el cultivo preferente de la matemática, la astronomía y la música. La ciencia de los números los puso en contacto con realidades invisibles diferentes a aquellas que los sentidos manifiestan; el estudio de los ciclos astronómicos y la consideración de los trozos musicales les reveló la existencia de relaciones numéricas susceptibles de ser enunciadas según leyes matemáticas. El mismo acontecer de la naturaleza, los cambios y movimientos de las cosas de experiencia están sometidos a proporción, a armonía y, en consecuencia, a medida y a número. El número, pues, lo domina todo. Y no es, simplemente, que exista el número por arriba de las cosas sensibles, constituyendo un orden inmutable que presida el curso de los acontecimientos, o por debajo de las mismas, imprimiéndoles sus cambios y dirigiendo sus movimientos. Se trata de algo más importante: los números son la única realidad verdadera y expresan la esencia misma del mundo. Los números explican el acontecer natural —la legalidad de la armonía de las esferas celestes y de los cambios terrestres— y la naturaleza misma —la esencia de las cosas.

3. *La nueva concepción de la filosofía.* Ese nuevo problema filosófico lleva implicada una nueva concepción de la filosofía misma. La filosofía seguirá refiriéndose al ámbito entero de los seres, a la naturaleza y, además, de una manera desinteresada o por el único interés de la verdad. Se atribuye, en efecto, a Pitágoras la comparación de la vida humana con lo que sucede en los juegos públicos, donde unos hombres se disputan el triunfo, otros se aprovechan para comerciar y otros gozan, simplemente, del espectáculo. En el espectáculo entero de la vida humana unas personas buscan la gloria, otras el interés y un reducido número de hombres —los filósofos— sólo aspira, en supremo desinterés, a la verdad. Con todo eso, la esencia de la filosofía no queda suficientemente precisada. Los pitagóricos superan el grado de abstracción en que se colocaron los jónicos y alcanzan el plano de la especulación filosófico-matemático; pierden la física y, sin alcanzar la metafísica, reducen la filosofía a la ciencia de los números, la cual, pretendiendo ser explicación de lo real, les conduce a la confusión del número con lo numerado, de tal manera que lo que pudo haber sido investigación de la causa formal

se quedó en puro simbolismo. Pero no anticipemos un juicio crítico y expongamos el pensamiento filosófico de Pitágoras y de los pitagóricos.

4. *Pitágoras.* Ya quedó dicho que Pitágoras, cuya vida parece haber discurrido entre los años 572 y 500, procedía de la isla de Samos, y estableció en Crotona (Magna Grecia) una escuela que, junto a su carácter filosófico, poseía la modalidad de secta religiosa y de liga política. Aristóteles la denominó «escuela itálica», y la posteridad la designa con el nombre de «escuela pitagórica».

El pitagorismo representa un movimiento cubierto por los velos de la leyenda. La crítica moderna no ha podido aún elevarlo enteramente a la claridad histórica. Pueden, empero, señalarse en el proceso del pitagorismo tres momentos generales: el primero se desarrolla en el siglo VI a. de J. C., centrado en torno a la figura de Pitágoras, y de él nos ocupamos aquí; el segundo lo constituyen los pitagóricos del siglo V, y será estudiado en el epígrafe siguiente; el tercero está formado por el neopitagorismo, una especie de renacimiento pitagórico que tiene lugar en los siglos I a. de J. C. y I y II d. de J. C., y, por tanto, durante la época helenístico-romana en la fase de la metafísica religiosa, como veremos en su lugar.

La doctrina de Pitágoras y de los pitagóricos de la primera hora puede ser expuesta adscrita a las tres rúbricas siguientes:

En primer lugar, la ciencia de los números.—Pitágoras llevó a la Magna Grecia la cosmología jónica. Pero fue poco a poco sustituida por una especie de matematicismo físico que constituye la ciencia de los números. En conexión con las matemáticas y hasta con la música, pero sin relación visible con la mítica, establecían los pitagóricos que los números constituían la esencia de las cosas. Así, por ejemplo, el número 3 representa el matrimonio; el 4, la justicia, etc. Los números tenían, además, ciertas relaciones con las formas geométricas. El 3, el 6, el 10... eran representados por puntos de forma de triángulo; el 4, el 7..., en forma de cuadrado. También ponían a los números en relación con los acordes musicales. Por otra parte, ponen la aritmética en relación con la geometría, de tal manera que hacen una geometría de los números: 1 es el punto; 2, la línea; 3, la superficie; 4, el cuerpo sólido. La suma de los cuatro primeros números, es decir, el 10, era también un número triangular, la *tetractys*, por la cual hacían juramentos los iniciados en la secta.

No está clara la completa significación y el alcance de la doctrina pitagórica sobre los números; pero lo cierto es que consideraban el

número y la armonía como esencia del mundo, y ello porque en los ciclos astronómicos, como en los trozos musicales, se revelan relaciones numéricas susceptibles de ser enunciadas según leyes matemáticas.

En segundo término, la doctrina de la metempsicosis.—La idea de la metempsicosis o transmigración de las almas es muy antigua y, desde luego, anterior a Pitágoras. Las almas preexisten y sobreviven al hombre, transmigrando a través de los cuerpos de hombres y animales. Es interesante la formulación que esta teoría adquiere en los pitagóricos. El alma procede del *Uno*, a través del fuego. Debido a una cierta culpa original, cae en el mundo sensible y se une a un cuerpo en el que encuentra su cárcel. El cuerpo es para el alma lugar de expiación. Hasta que no alcance la justicia original debe el alma pasar por reencarnaciones sucesivas en distintos cuerpos.

Finalmente, la doctrina moral.—La filosofía pitagórica concluye en una especie de misticismo religioso de base psicológica y cósmica. Todo procede del *Uno* y al *Uno* debe retornar. Entre la procedencia original y el definitivo retorno se sitúa el despliegue temporal de la incesante movilidad. En lo que se refiere al alma, ese despliegue debe consistir en el ejercicio de la virtud concebida como armonía, es decir, como una ley de justicia entre la sensibilidad y la racionalidad. Este despliegue de las almas se traslada al devenir cósmico. También las cosas del cosmos han de superar las contrariedades y cumplir la suprema ley de la armonía. De lo contrario, tanto las cosas como las almas están sujetas a nuevas transmigraciones. Cuando todo haya sido cumplido y la purificación y expiación sean absolutas, cosas y almas retornarán al *Uno*. De esta manera, el término del proceso enlaza con el comienzo y el fin del cosmos se confunde con el principio.

5. *Algunos pitagóricos.* Parece que los pitagóricos eran muchedumbre. De algunos no conservamos ni el nombre. Aquí sólo vamos a referirnos brevemente a los que alcanzaron mayor celebridad.

En este sentido, el primero de ellos es FILOLAO DE TARENTO, contemporáneo de Sócrates. Según parece, es autor del primer importante sistema astronómico, en el que puede verse una genial anticipación de la explicación heliocéntrica. Desarrolló la doctrina pitagórica en un sentido más rigurosamente científico, y gozó de gran autoridad, ejerciendo poderosa influencia sobre Platón y el platonismo de los primeros tiempos.

A su lado debe colocarse a HICETAS DE SIRACUSA, que enseñó la rotación de la Tierra sobre su eje. Esta doctrina, reproducida en el siglo III por Aristarco, la conocemos por un pasaje de Cicerón que dice así: «Hicetas de Siracusa, como dice Teofrasto, cree que el cielo, el Sol, la Luna, las estrellas y todos los cuerpos celestes están quietos y que ninguna cosa se mueve en el mundo a no ser la Tierra, la cual, girando y dando vueltas, con gran rapidez, sobre su eje, produce los mismos efectos que se producirían si, estando quieta la Tierra, se moviese el cielo.» Muchos siglos después confiesa Copérnico haberle llamado la atención ese texto, el cual, sin duda, debió impulsarle a sus propias investigaciones.

Además de Filolao y de Hicetas, debemos registrar los nombres de otros varios pitagóricos de la misma época. HIPÓCRATES DE QUÍO y ARQUITAS DE TARENTO fueron matemáticos insignes. ALCEMEÓN DE CROTONA cultivó especialmente la medicina, y a él se atribuye la enseñanza de que el cerebro es el órgano de la sensibilidad. Recuérdense también los nombres de LISIS, HIPASO, SIMIAS, CEBES y TIMEO, a quienes Platón hace entrar, con frecuencia, en diálogo con Sócrates.

6. *Juicio sobre los pitagóricos.* A la cuestión con que se inicia la filosofía habían contestado los jónicos con la apelación a un principio de orden material. El hecho de que los pitagóricos descubriesen que el principio originario no podía ser agua ni aire ni que el *apeiron* podía ser principio, significa ya un evidente progreso filosófico. Declarando la insuficiencia del principio material, terminaron por negarlo, y en la negación de la materia se les reveló la necesidad de un principio de tipo formal que había de ser matemáticamente determinado. He aquí, pues, que al huir del exclusivismo jónico de la materia caen los pitagóricos en el exclusivismo de la forma. El mundo pitagórico es esencialmente número, porque siendo constitutivo de las cosas, únicamente la forma, concebida como figura espacial, debe encontrar su inteligibilidad en la determinación geométrica y en la aritmética significación. Por muy matematizado que concibiese al mundo, el pitagorismo no puede desprenderse del carácter científiconaturalista de la filosofía jónica. Se necesitará la llegada de Parménides para elevar el problema filosófico al nivel de la metafísica.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES: Los datos conservados sobre Pitágoras y el movimiento pitagórico están recogidos en H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

ESTUDIOS: H. RITTER, *Geschichte der pythagoreischen Philosophie*, 1826.—A. E. CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne contenant les fragments de Philolaus et d'Archytas*, 2 vols., 1883.—W. BAUER, *Der ältere Pythagoreismus, Eine kritische Studie*, 1897.—A. COVALLI, *La filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia*, 1900.—A. GIANOLA, *Pitagora e le suoi dottrine negli scrittori latini del primo secolo a. Cristo*, 1911.—A. DELANTÉ, *Études sur la littérature pythagoricienne*, 1915; *Essai sur la politique pythagoricienne*, 1922.—E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923.—L. BRUNSHVIG, *Le rôle du pythagorisme dans l'évolution des idées*, 1937.—K. VON FRITZ, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, 1940.—U. CAPARELLI, *La sapienza di Pitagora*, 2 vols., 1941-45.—J. E. RAVEN, *Pythagoras and Eleatics*, 1948.

ARTÍCULO IV.—HERÁCLITO Y LA ESCUELA DE ELEA

1. *El problema del ser y el devenir.* Considerado el desarrollo perfecto de la sabiduría griega, conviene registrar, tras los pitagóricos, dos importantes figuras, que aparecen, separadamente, en el teatro cultural del pueblo griego: Heráclito de Efeso y Parménides de Elea. Desde supuestos doctrinales semejantes, van a llegar, por caminos diferentes y contrapuestos, a la misma conclusión. Ambos arrancan del término conclusivo de la especulación de los jónicos, que había entregado a la filosofía el descubrimiento de la naturaleza, principio de donde las cosas proceden y sustancia de que están hechas. También ellos van a hablar «sobre la naturaleza», y así titulan sus respectivos poemas. Los dos critican la física jónica y la rechazan, porque, pretendiendo estudiar la naturaleza como principio y sustancia de todas las cosas, concluye encontrando la sustancia y el principio en una de ellas: el agua, el aire. Los dos se apartarán de la *vía de la opinión* del hombre vulgar para seguir la *vía de la verdad* del sabio. Y en la vía de la verdad se les patentizará el ente, elevando así la filosofía al nivel de la metafísica. La naturaleza, que está detrás de todas las cosas como el principio de donde emergen y en todas las cosas como su más sustantiva realidad, es el ente. La filosofía misma será una ocupación teórica con el ente.

Es precisamente esta ocupación lo que caracteriza a nuestros dos pensadores, y lo que los contraponen la contraposición misma de sus respectivas concepciones del ente. Heráclito nos ofrecerá una concepción del ente cruzada de dinamicidad. Apoyado en la movilidad de las cosas, perderá las cosas para instalarse en la movilidad del ente. Parménides, por el contrario, nos ofrecerá una concepción del ente dominada por la estaticidad. Rechazará desde el primer momento las

cosas para poder conservar la inmovilidad del ente. Heráclito dejó discípulos que alcanzaron los tiempos de Platón. Parménides fundó la escuela de Elea, con el precedente de Jenófanes y numerosos discípulos. De todos ellos vamos a ocuparnos por separado.

2. *Heráclito*. Filosóficamente, HERÁCLITO DE EFESO (540-476) depende todavía de los fisiólogos jónicos, al propio tiempo que se sitúa como antítesis de las soluciones dadas por la escuela de Elea. También a Heráclito interesa el problema de la realidad del mundo exterior, y es, sobre todo, este filósofo de Efeso quien adopta el punto de vista del movimiento en sus intentos de solución. Mientras Parménides terminará diciendo que todo es y que el movimiento no existe, Heráclito concluirá por afirmar que sólo existe el devenir.

Podemos colocar el punto de partida del filósofo de Efeso, en la distinción entre el conocimiento *sensible*, fuente de *opinión*, y el conocimiento *racional* por el que se alcanza la *verdad*. El conocimiento sensible nos lleva a la opinión de que el mundo está constituido por un repertorio de cosas estables, por una pluralidad de seres que permanecen. El conocimiento racional, por el contrario, nos descubre la verdad de la unidad de todo ente en devenir. Heráclito abandona la vía de la sensibilidad y de la opinión y discurre decidido por la vía de la razón y de la verdad. El tema fundamental de la concepción del universo de Heráclito es precisamente el de la unidad del ente móvil, o si se quiere, el de la dinamicidad del ente uno: Al acentuar la dinamicidad del ser prolonga la especulación de los jonios, Anaximandro y Anaxímenes, y se enfrenta al estaticismo de los eleáticos. Heráclito parece dominado por el sentimiento de la movilidad. «Todo fluye, nada permanece.» El mundo es algo en continua transformación. El fondo de la realidad es un incesante devenir. En ello hay que poner la esencia de las cosas, las cuales, en este sentido, son y no son. «En nuestra esencia fluyente somos y no somos.» La metáfora del río aparece numerosas veces. «No puedes bañarte dos veces en el mismo río, pues siempre un agua distinta fluye en torno a ti.» «Los que se bañan se sumergen en aguas siempre distintas en su fluir incesante.» «Descendemos y no descendemos al mismo río, somos y no somos.» Junto al vivo sentimiento de la movilidad encontramos también el profundo convencimiento heraclíteo de la unidad del ser. «Es propio del sabio reconocer que todo es uno.» O como se dice en el fragmento 10: «De todo brota el uno y del uno todo.»

La antítesis de la unidad del ser y la pluralidad de los seres se ha resuelto en favor de la unidad dinámica y fluyente de la sustancia pri-

mordial. De aquí que el principio que los jonios buscaban sea para Heráclito el fuego, que por esencia es movilidad y constante transformación. Su labor parece dirigirse ahora al descubrimiento de la ley que preside el dinamismo universal y a la descripción del proceso de la formación del mundo desde el fuego originario.

La consideración de la corriente incesante del devenir nos lleva a la comprobación de los contrarios que pueden coexistir en una misma cosa y también convertirse mutuamente. Lo frío se hace caliente, y lo caliente frío, como lo húmedo se torna seco y lo seco húmedo. El devenir mismo es una lucha de contrarios. «La guerra es el padre de todas las cosas, el rey de todo.» Sólo la lucha hace posible la vida. Y la armonía resplandece al unificarse las oposiciones. Los mil modos en que los contrarios se manifiestan son una misma cosa, pues proceden de un mismo principio originario —el fuego— y a él, en definitiva, se convierten. Una profunda razón sostiene las disonancias y armoniza los opuestos. Esta razón universal es el «Logos». Aunque la sensibilidad no lo sospeche, «todo sucede conforme a este Logos». Trátase de una ley universal que preside el curso del devenir. Heráclito la llama de múltiples formas: naturaleza (φύσις), inteligencia (γνώμη), Dios (Zeus). Algunas veces la denomina también «lo sabio» (τὸ σοφόν). Y parece haberlo identificado con la divinidad impersonal. Dice de él que es *uno*, *eterno* y hasta *absoluto*, pues «lo sabio está separado de todo». La divinidad está más allá del bien y del mal. «Para Dios todo es bello, bueno y justo.» El pensamiento de Heráclito ha alcanzado su más alta meta.

Al lado de ello, la física heraclíteica, aunque consecuente, resulta primitiva y casi pueril. El proceso de originación del mundo sigue una doble vía, descendente y ascendente. Por la primera (vía hacia abajo), del fuego se origina el aire, de éste, el agua y del agua la tierra. Por la segunda (vía hacia arriba), de la tierra se origina el agua, del agua el aire y del aire el fuego. Esta gradual progresión del fuego a la tierra y la regresión de la tierra al fuego, pasando por los estadios intermedios, dura un año cósmico o divino y consta de 360 veces treinta años humanos; es decir, diez mil ochocientos años. Cuando el año cósmico se ha cumplido, perece toda diferencia entre Dios y el mundo. Pero entonces también comienza, gracias a la naturaleza siempre viva del fuego, una nueva evolución del universo.

En el desarrollo del heracliteísmo debemos citar al maestro de Platón, CRATILLO, que lleva la afirmación de la movilidad universal a tal extremo que, para no dar por supuesta la permanente subsistencia de las cosas objeto de la discusión, se callaba y se limitaba a hacer señas con el dedo. Según el testimonio de Aristóteles (*Met.* IV, 5), hasta cri-

ticaba a Heráclito por haber dicho que no es posible bañarse dos veces en el mismo río, ya que, en verdad, ni tan siquiera es posible hacerlo una vez.

3. *Jenófanes*. Además de los pitagóricos, aparece en la Magna Grecia la escuela eleática, cuyo representante capital es Parménides. Sigue muy vivo el problema de la realidad del mundo exterior, y aunque se le enfoca desde el punto de vista del cambio, terminará negándose el movimiento y centrando la especulación en el ser, concepto fundamental de la nueva escuela.

Un antecedente de la escuela de Elea se encuentra en JENÓFANES DE COLOFÓN. Su vida discurre entre la segunda mitad del siglo VI y la primera parte del V. Dos cosas importantes hay que señalar en Jenófanes: la crítica de las concepciones religiosas y morales del pueblo griego, que había de ocasionarle el abandono de su patria, y la obligación de pasar de ciudad en ciudad recitando versos y su doctrina panteísta, que sería preludio de la unidad del ser de los eleáticos propiamente dichos.

En el orden moral, Jenófanes criticaba las costumbres de sus conciudadanos y proclamaba la necesidad de una vida más austera. La sabiduría vale más que la fuerza. Religiosamente, rechazaba el mundo de dioses y diosas creados por la imaginación exaltada de los poetas y aceptados por todos los griegos. «Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todo aquello que es censurable y vergonzoso entre los hombres: robos, adulterios, engaños mutuos.» Se opone a los mitos de Cronos y Urano, y considera «leyendas de tiempos pasados» las fábulas de gigantes y monstruos. Finalmente, se burla de toda forma de antropomorfismo en las concepciones y en las prácticas religiosas. Si los caballos tuviesen manos y pudiesen pintar, pintarían dioses con figura de caballo. Así sucede entre los hombres: «los etíopes hacen a sus dioses negros y chatos». El hombre forja a los dioses a su imagen y semejanza.

Sobre tal filosofía de la religión, destructora del politeísmo antropomórfico, edifica Jenófanes una teología en la que acentúa la unicidad de la esencia divina. Habla, en efecto, de un Dios único, todopoderoso, que a nadie se subordina ni necesita de subordinados. Dios «no se parece en la figura ni en el pensamiento a los hombres; es inmutable, y sin esfuerzo dirige él todo con la fuerza de su espíritu. Todo El ve, todo El piensa, todo El oye». Esta concepción de la divinidad no nos autoriza a ver en Jenófanes el primer filósofo griego monoteísta. Ya dejamos dicho que este monoteísmo se establece fren-

te al politeísmo antropomórfico de la religión popular. Los antiguos interpretaron a Jenófanes como pensador monista. Aristóteles nos dice que Jenófanes, «dirigiendo su mirada hacia el universo entero, dijo que el mundo es Dios». La identificación de la divinidad con la naturaleza entera debe entenderse en función del problema que Jenófanes trata de resolver. El filósofo de Colofón profunde la especulación de los milesios y pone la sustancia fundamental en la divinidad subyacente, siempre idéntica a sí misma, en todo nacer y perecer. Lo que sucede es que entre esta concepción metafísica de la divinidad ingenerable, inmóvil y una, y la explicación física del proceso del mundo sensible, hay un hiato sin posibilidad de sutura. Hay en Jenófanes dos concepciones contrapuestas difíciles de conciliar. Ha sido esta traslación del problema del ἀρχή desde la dimensión física en que lo situaron los milesios hasta el nivel metafísico, lo que determina que Jenófanes se mueva en el orbe conceptual de Heráclito y se constituya como precedente inmediato de Parménides.

4. *Parménides*. Uno de los pensadores más originales de la antigüedad es PARMÉNIDES DE ELEA (n. hacia el 540 a. de Jesucristo). Escribió un poema en hexámetros, que lleva por título «Sobre la naturaleza». Tenía un *proemio* y dos partes: *la vía de la verdad* y *la vía de la opinión*. En la vía de la verdad hay que distinguir dos caminos: el de la *verdad* (el ser es y no es no-ser) y el del *error* (el no-ser no es). Este último es impracticable. Ingresando en el primero, Parménides se lanza a la búsqueda de la verdadera realidad. No puede ser la del mundo sensible ofrecido a la percepción, constituido por las cosas que hacen, se mueven y perecen. Antes bien, la verdadera realidad será el ente, esto es, la unidad, la inmovilidad, la eternidad. El filósofo de Elea rechaza dos actitudes anteriores sobre el ente. En primer lugar, la tesis pitagórica de que el no-ser es (existencia del vacío) necesaria para la multiplicación y distinción de los seres. En segundo lugar, la aserción heraclítica según la cual el ser es y no es a la vez, juzgada imprescindible para explicar el movimiento. A estas dos actitudes opone con insistencia y con firmeza su propia convicción: *el ser es y el no-ser no es*. Parménides ha descubierto que aquello de que todas las cosas constan es el ente. Con ello elevó la especulación científica al nivel de la ontología.

Examinemos la descripción del ente tal como se ofrece en la primera parte del poema filosófico de Parménides. Por lo pronto, el ente es «lo que es». Y «lo que es» es presencialidad idéntica, continuidad homogénea, finitud absoluta, inmovilidad estricta.

En efecto, el ente es siempre *presente* en identidad consigo mismo. Como tal, no tiene pasado ni futuro. No se puede decir de él que «fue» ni que «será». Menos aún que «no fue» ni que «no será». El ente no puede no haber sido ni tampoco dejar de ser. Carece de principio y de fin; es inengendrable e incorruptible. Es inmune a la sucesividad: no está *siendo* en despliegue temporal. En una palabra, es *eterno*, o, más simplemente, *es*. El ente es un puro presente, idéntico a sí mismo.

El ente es continuo y homogéneo, en todas sus partes igualmente «lleno», sin que en un sitio sea más fuerte y en otro más débil. Por ello, no admite fisura alguna; es indivisible. En consecuencia, habrá de ser necesariamente uno, único.

El ente es finito, con límites definidos, perfectos, acabados, «completo en todo sentido, como la masa de una esfera bien redonda, igualmente pesada a partir del centro en todas las direcciones».

Finalmente, el ente está dotado de inmovilidad estricta. Esta propiedad es la consecuencia última de los rasgos anteriores, es decir, de la exclusión del comienzo y del término, de la discontinuidad y heterogeneidad, de la indivisibilidad y el inacabamiento, del pasado y el futuro. El ente no puede moverse a lo que es ni a lo que no es. El ser y el no ser no son meta del movimiento. Tampoco pueden ser origen de ninguna mutación. Implantado en un perpetuo presente simultáneo, el ente no tiene historia y es ajeno a toda mutación.

En la vía de la *opinión* se manifiestan las convenciones de los mortales, es decir, el mundo sensible con sus incesantes cambios, sus nacimientos y sus muertes. Aunque nada de eso pertenece al orden del ser en la vía de la verdad y, por tanto, debe ser remitido al orden de la apariencia en la vía de la opinión, Parménides se ocupó también de investigar el mundo sensible cuya realidad no parece haber negado enteramente, aunque la deje en un segundo plano y en subordinación absoluta a la dimensión ontológica del ser. El cosmos y el ser parecen ofrecerse en el poema de Parménides como dos aspectos, subordinado uno y fundante otro, de la misma realidad de lo que es.

5. *Zenón*. Si Parménides puede considerarse como el metafísico de la escuela, ZENÓN DE ELEA (m. hacia el 520 a. de J. C.) es el dialéctico, siempre dispuesto a defender la doctrina de su maestro. Se han hecho famosas sus aporías contra el movimiento. Veamos las principales:

1.ª El veloz Aquiles no puede alcanzar a una tortuga porque, mientras llega Aquiles adonde estaba la tortuga, ésta habrá andado algo;

mientras Aquiles recorre esta nueva distancia, la tortuga habrá caminado más, y así indefinidamente.

2.ª Aún hay más: Aquiles ni siquiera puede moverse, porque para recorrer la distancia que le separa de la tortuga tiene que pasar por el punto medio; para llegar a este punto medio habría tenido que pasar por el punto medio anterior, etc.

3.ª Una flecha lanzada por el arquero no se mueve, pues en un momento determinado o la flecha está donde está o está donde no está; pero estar donde no está es imposible; luego está donde está, y si *está*, no se mueve.

No se diga que el movimiento se demuestra andando, porque ésta es una prueba por el hecho, por la vía de la opinión, que nada vale contra la razón, la vía de la verdad.

Obsérvese que las dos primeras aporías de Zenón intentan explicar la imposibilidad del movimiento en función de un elemento —la trayectoria— que no tiene sentido más que presupuesto el movimiento mismo. Si no existe el movimiento no hay trayectoria del móvil. La demostración de que no hay movimiento no podrá, pues, basarse en la divisibilidad hasta el infinito de la trayectoria como camino recorrido por el móvil. La tercera aporía supone en la demostración lo que quiere concluir, a saber, que la flecha no se mueve.

Téngase en cuenta, sin embargo, que lo que Zenón quiere demostrar es que el movimiento resulta ininteligible en función del principio de identidad: el ser es y el no-ser no es. Y como lo que es ininteligible no existe para los eleáticos, es necesario declarar que el verdadero ser, en la vía de la verdad, no se mueve. El movimiento pertenece únicamente a la vía de la opinión, al dominio de lo sensible. Esto justamente acontecerá también en Platón, deudor en este punto de los eleáticos. Platón eliminará del *cosmos noetós* todo movimiento, y lo dejará reducido al *cosmos aisthetós*.

Las aporías de Zenón han tenido una gran virtualidad en la historia de la filosofía. Todavía en el siglo XVIII, impulsado en gran parte por ellas, Leibniz llegará al descubrimiento del cálculo infinitesimal.

6. *Meliso*. Aunque no nacido en Elea, sino en Samos, pertenece

Meliso a la escuela de Elea, como discípulo de Parménides. Acentúa el monismo de su maestro negando también la multiplicidad y la movilidad. Pero vuelve a entender la realidad en un sentido esencialmente físico, interpretando el ser como lo lleno y el no ser como espacio vacío. Meliso es un precedente del atomismo de Demócrito.

7. *Juicio de conjunto.* Elcatismo y heracliteísmo permanecerán para siempre como dos constantes extremas de la historia de la metafísica. A los filósofos de Elea se debe que el problema filosófico perdiese su carácter estrictamente físico y se orientase hacia la metafísica. El monismo y el panteísmo, como solución al problema del ser, tiene en su fondo una inexactitud que lo invalida totalmente: la univocidad del ser. Parménides, al suponer, al menos implícitamente, la univocidad del ente, y al intentar explicar el ser desde el punto de vista del movimiento, hundió a la filosofía en el error y a sí mismo en el fracaso al pretender dar explicación de la realidad del mundo sensible.

Los argumentos de Zenón de Elea son, todos ellos, sofísticos. El triunfo aparente de Zenón es debido no tanto a la profundidad de su pensamiento cuanto a la originalidad y agudeza del mismo. Hay en su posición un error larvado que, corriendo el tiempo, informará triunfalmente todas las formas del racionalismo. La experiencia, la prueba por el hecho, no puede argüir de falsedad a la razón, decía el dialéctico de Elea. La verdad es, como más tarde se pondrá de relieve, que no es la razón, sino la experiencia, la que decide en última instancia en la esfera de lo existencial en que se manifiesta el movimiento. No es la razón, sino los sentidos, quienes constituyen la piedra de toque de la existencialidad.

Si en el fondo de las afirmaciones de Parménides encontráramos su concepción de la univocidad del ser, en la doctrina de Heráclito va implícita la concepción de la plurivocidad del ente. Por otra parte, si comenzásemos por reducir el ser a devenir, como el devenir no es inteligible por sí mismo, no puede extrañar la dificultad epistemológica y hasta la conclusión escéptica a que se ve abocado el filósofo de Efeso.

BIBLIOGRAFIA

a) Para una visión de conjunto sobre Heráclito y la Escuela de Elea, véase la bibliografía del artículo primero, referente a los presocráticos.

Agréguese: H. SOKIMSKY, *Heraklit und Parmenides*, 1912.—M. LOSACCO, *Heraklito e Zenone l'eleate*, 1914.—G. GALOGLIO, *Studi sull' Eleatismo*, 1932.—R. MONDOLO, «Studi dell'eleatismo», en *Pubblicazioni della Scuola di Filosofia della Real Università di Roma*, tomo 3, 1932.—W. RAUSCHENBERG, *Parmenides und Heraklit*, 1941.

b) Ediciones de fragmentos de Heráclito: I. BYWATER, *Heraklitii Ephesi fragmenta*, 1887.—H. DIELS, *Heraklitos von Ephesos*, 1901, 2.^a ed., 1909 (véase también del mismo autor *Die Fragmente der Vorsokratiker*).—R. WALZER, *Heraklito*, 1939. Las cartas de Heráclito (apócrifas) han sido editadas por A. WESTERMAUN, *Heraklitii epistolae quae feruntur*, 1857.—ESTUDIOS: Prescindiendo de los dedicados a

Heráclito en el pasado siglo por T. L. FICHHOFF, J. BERNAYS, F. LASALLE, J. MOHR, L. DAURIAE, A. PATIN, E. SOULIER, E. PFLIEDERER, T. GOMPERZ, etc., ténganse en cuenta, como más importantes, los siguientes: O. SPENGLER, *Heraklitische Studie über die energetischen Grundgedanken seiner Philosophie*, 1904; nueva ed., 1937; traducción esp.: *Heráclito*, 1947.—N. CUPPINI, *Esposizione del sistema di Eracrito*, 1912.—E. WEERTS, *Heraklit und die Herakliteer*, 1926.—B. SNELL, «Die Sprache Heraklits», en *Hermes*, 1926.—O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, 1935.—K. REINHARDT, «Heraklits Lehre vom Feuer», en *Hermes*, 1942.

c) Para los fragmentos de Jenófanes véanse los ya citados libros de H. DIELS, *Poetarum Philosophorum fragmenta* y *Die Fragmente der Vorsokratiker*.—ESTUDIOS: N. MAVROKORDATOS, *Der Monothelismus des Xenophanes*, 1910.—D. EINHORN, *Xenophanes*, 1917.—H. FRANKEL, «Xenophanessstudien», en *Hermes*, 1925.—K. DEICHGRAEBER, «Xenophanes peri Phyeos», en *Rheinisches Museum für Philologie*, 1938.

d) Hay numerosas ediciones de los fragmentos del poema de Parménides. Las más antiguas fueron hechas por A. PEYRON, 1910; H. STEIN, 1864-67; T. DAVIDSON, 1870. Se encuentra también en las citadas obras de H. DIELS, *Poetarum Philosophorum fragmenta* y *Die Fragmente der Vorsokratiker*; también en edición separada con traducción alemana y comentario, 1897. En español puede leerse en las traducciones de J. D. GARCÍA BACCA, *Los Presocráticos*, 1941, y *El Poema de Parménides*, 1943, y J. GARCÍA, *Antología filosófica; la filosofía griega*, 1941.—ESTUDIOS: E. DE MARCILLY, *L'ontologie e la fenomenologia di Parmenide Eleate*, 1905.—V. SANDERS, *Der Idealismus des Parmenides*, 1910.—K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916.—M. UNTERSTEINER, *Parmenide. Studio critico*, 1925.—K. RIEZLER, *Parmenides*, 1933.—W. J. WERDENIUS, *Parmenides. Some comments on his poem*, 1942.—F. MONTERO MOLINER, *Parménides*, 1960 (con bibliografía).

e) Para los fragmentos de Zenón de Elea, véase H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.—ESTUDIOS: C. H. E. LOHSE, *De Argumentis quibus Zeno Eleate nullum esse motum demonstraverit*, 1825.—C. DUKAN, *Zenonis Dialectici argumenta*, 1884.—G. FRONTERA, *Etudes sur les arguments de Zenon d'Elea contre le mouvement*, 1891.—H. D. P. LEE, *Zeno of Elea*, 1936.—H. FRANKEL, «Zeno's attacks on plurality», en *American Journal of Philology*, 1942.—I. SEGELBERG, *Zenons paradoxer*, 1945.

ARTÍCULO V.—EL PLURALISMO CONCILIADOR

1. *El problema fundamental.* Las cosas, perdidas por Heráclito y rechazadas por Parménides, van a quedar constituidas en el objeto de la filosofía, en el único centro de interés de los sabios de las últimas generaciones presocráticas. A principios del siglo V aparecen en Grecia tres filósofos —Empédocles, Anaxágoras y Demócrito— caracterizados por el empeño común de conciliar a Parménides y Heráclito y resolver el viejo problema de la filosofía jónica. Replantan, en efecto, el problema de la naturaleza, pero no se trata ya de una naturaleza anterior o superior a las co-

sas, sino de la naturaleza misma de las cosas en compatibilidad con los cambios efectivos e innegables de las mismas.

Para conciliar a la naturaleza y el cambio en el seno de las cosas, echarán mano de tres ingredientes fundamentales: la pluralidad de los elementos (corrección a Parménides); la primacía del ser sobre el devenir (modificación a Heráclito), y la noción de fuerza cósmica (superación de la mera casualidad material de los jónicos). Sobre esta comunidad de pensamiento aparecen peculiares modalidades que diferencian notablemente a los tres pensadores, según examinamos a continuación.

2. *Empédocles*. EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO (490-430) descendía de una noble familia siciliana: era físico, médico y filósofo. Parece que rechazó la corona de rey porque quería ser dios. Como dios inmortal, efectivamente, se presentaba ante sus discípulos. Valiéndose de sus conocimientos físicos, se hizo admirar como taumaturgo. La fama de que gozó en su tiempo fue realmente extraordinaria. Sus obras principales son dos poemas, de los que únicamente se conservan algunos fragmentos, y que llevan por título *De la naturaleza* y *Las purificaciones*.

Empédocles está preocupado aún por el problema que se plantearon los primeros presocráticos, y pretende conciliar la inmovilidad del ser con la multiplicidad cambiante de las cosas. Los elementos constitutivos son cuatro: *agua, aire, fuego y tierra*. Empédocles los llama «las raíces de todo». Estos elementos son contrarios e irreductibles, eternos e inalterables. Por combinación diversamente dosificada dan lugar a todas las cosas. De esta manera parece que afirmaba que las diferencias meramente cuantitativas fundan las diferencias cualitativas del compuesto. Las cosas, propiamente, no nacen ni mueren, sino que aparecen y desaparecen, por unión o desunión de sus elementos constitutivos.

Para explicar esta unión y separación de sus elementos en la constitución de las cosas, admitía Empédocles dos fuerzas contrarias: el *amor*, que une y crea, y el *odio*, que separa y destruye. La preeminencia de una y otra de estas fuerzas determina las alternativas del acontecer del cosmos. En el principio reinaba el *amor*, y por ello los elementos estaban unidos y constituían un estado armónico, inmóvil, divino. Después entra en acción el odio, se produce la desunión y se origina el cambio y la multiplicidad. Es entonces cuando aparece el mundo.

Con este esquema quiere Empédocles explicar también la biología y la psicología. En biología, comienza por afirmar que en un principio existieron grandes monstruos, seres imperfectos, cuyos órganos se separaron. Vuelven a unirse estos órganos por el amor, produciendo nuevos seres vivos, de los cuales sobrevivieron únicamente los suficientemente adaptados. Se ha querido ver en esta teoría de la supervivencia de los más aptos un precedente del evolucionismo moderno. En psicología admite la existencia del alma, compuesta de los cuatro elementos. Explica el conocimiento de una manera ingeniosa. Los seres emiten corpúsculos que penetran por los sentidos, produciéndose la percepción al unirse al elemento del alma que les es homogéneo: el fuego se conoce por el fuego, el agua por el agua, etc. El alma transmigra de unos seres a otros hasta que se ha purificado, expiando totalmente un pecado original. Entonces deja este mundo para volver a una región celeste.

3. *Anaxágoras*. ANAXÁGORAS DE CLAZOMENE (500-428) procedía también de una familia noble. Renunció a honores y riquezas para dedicarse a la filosofía. Se trasladó a Atenas, donde vivió largos años en la amistad de Pericles. Sus teorías astronómicas, en oposición a las creencias religiosas de los atenienses, fueron causa de su condenación y expulsión de Atenas.

Anaxágoras creía imposible poder explicar con unos pocos elementos la constitución de todos los seres. Permanece fiel al problema general de la época, que, como se ha dicho, trataba de conciliar el ser inmóvil con la multiplicidad cambiante de las cosas. Para Anaxágoras no hay verdadera generación ni corrupción. Las cosas son agregados de una infinidad de elementos invisibles, pudiendo ser divididas hasta el infinito sin que se llegue a los cuatro elementos de Empédocles. Las partículas más pequeñas de que se componen las cosas se llaman *homeomerías*. Estas son una especie de átomos cualitativos, infinitamente pequeños e infinitamente numerosos. La aparición de las cosas se explica, en cierto modo, de manera contraria a como acabamos de ver en Empédocles. Así como en éste la mezcla de los elementos produce las cosas, en Anaxágoras, por el contrario, es la separación de las homeomerías de una misma clase, que al reunirse se hacen visibles, lo que hace aparecer el nuevo ser. En el principio, las homeomerías estaban mezcladas, no constituyendo un cosmos, sino un caos. El cosmos nació del caos por un proceso de separación primero y reunión después de la homeomerías de igual calidad. Este proceso no ha concluido todavía; en cada cosa hay homeomerías de to-

das las demás, que permanecen invisibles hasta que, separadas de la mezcla y unidas entre sí, dan origen a un nuevo ser.

El paso del caos al cosmos se produce mediante una fuerza exterior y superior a la mezcla, a la que llamó *nous*, mente, y a la que parece haber identificado con Dios. El *nous*, principio de la ordenación del mundo, es la más pura de todas las cosas. No parece, sin embargo, que Anaxágoras concibiera al *nous* como un ser espiritual. El *nous* es, por de pronto, un intelecto exterior al caos, que ha impreso en un punto determinado de la mezcla caótica un movimiento rotatorio, que se extiende cada vez más hasta llegar a constituir el orden que aparece en el mundo actual. Por otra parte, el *nous* se halla presente en todo ser viviente. Cuanto mayor sea el fragmento de *nous* en el hombre, tanto más perfecto será su conocimiento. Este se produce por los contrarios. Lo que está frío siente el calor; la pupila percibe la luz porque es oscura.

4. *Demócrito*. DEMÓCRITO DE ABDERA (430-370) fue un viajero infatigable. Contemporáneo de Sócrates, vive, sin embargo, todavía preocupado por el problema del mundo exterior. Es, juntamente con su maestro LEUCIPO, del que apenas se sabe que existió, el creador del atomismo. Se preocupó de casi todas las ciencias y fue un fecundo escritor, conservándose unos pocos fragmentos de sus numerosas obras.

Para Demócrito, a la base de todo lo real hay dos elementos: lo lleno y lo vacío. Lo lleno está constituido por partículas pequeñísimas, invisibles, llamadas átomos. Los átomos tienen de común el ser cualitativamente iguales, contrariamente a las homeomerías de Anaxágoras; pero difieren entre sí en la figura, en el peso y en la sutileza. Hay átomos ganchudos que se engarzan fuertemente entre sí y constituyen los cuerpos sólidos; átomos esféricos que forman los líquidos, y átomos esféricos, pero muy sutiles, que dan lugar a los gases.

Los átomos por sí solos no explican la constitución del universo, y menos el movimiento de las cosas. Al lado de los átomos, de lo lleno, es preciso poner el vacío, concebido por Demócrito como un espacio inmaterial, y sin el cual no podría producirse el movimiento, cuya existencia es evidente. La existencia del vacío se prueba por la consideración de que los cuerpos del mismo volumen son desigualmente pesados. Los cuerpos de escasa densidad deben contener más espacio vacío que los cuerpos de densidad mayor. En el universo entero no existe otra cosa que los átomos materiales y el vacío inmaterial en que se mueven.

El vacío de Demócrito no es lo mismo que el *no-ser* de Parménides. Propiamente el vacío es un principio real, constitutivo de los cuerpos. Se diferencia de lo lleno por carecer de solidez. Los griegos distinguían entre *ouk on* (no-ser absoluto, nada) y *me on* (no-ser relativo). El vacío no es una simple nada, un absoluto no-ser, sino que es un *ser especial*, un no ser relativamente a lo lleno.

Con esto intenta Demócrito resolver el problema del movimiento, clásico en la metafísica presocrática. Los átomos se mueven, con movimiento eterno, en el espacio vacío. En un principio este movimiento se verifica de arriba abajo y en dirección rectilínea. Pero si tal movimiento se produjera siempre de la misma manera, los átomos no se encontrarían y no podrían formar los cuerpos compuestos, y el mundo, tal como hoy le conocemos, no se hubiera formado. Pero acontece justamente que en esta caída llegan algunos átomos a coincidir, por azar, con otros; entonces, por la violencia del choque, salen despedidos en todas direcciones, originándose la más variada diversidad de movimientos. El movimiento como los átomos, es eterno. En su explicación no es necesario considerar ninguna fuerza extracósmica. Los átomos se mueven por su propia naturaleza. Esta doctrina constituye el mecanicismo.

Demócrito ha producido la forma más seria del *materialismo* antiguo. El ser se reduce al ser material. Todo cuando existe, incluso el alma humana, es un agregado de átomos materiales. En la formación de estos agregados no influye ninguna causa extrínseca. El movimiento se reduce al cambio local.

El alma es principio de la vida y órgano del pensamiento, pero de naturaleza material, como los cuerpos. Parece por dispersión de los átomos que la integran; pero siendo los átomos eternos, con la muerte del hombre entran en nuevas combinaciones para dar lugar a otros seres.

Este materialismo es aplicado también a la teoría del conocimiento. Nuestro conocimiento se inicia con la sensación. Los cuerpos emiten una especie de imágenes tenuísimas, de ídolos, compuestos de átomos muy sutiles, que penetran por los sentidos golpeando los órganos del alma. Así se produce la impresión y se realiza el conocimiento, el cual no siempre tiene valor objetivo. Demócrito es llevado a distinguir entre cualidades *primarias* y *secundarias*. Las primarias, como el peso y el volumen, son inherentes a las cosas en sí mismas, y por consiguiente objetivas. Las secundarias, como el color, el sabor y el calor, son meras modificaciones de nuestra sensibilidad y, por lo mismo,

subjetivas. Desde el conocimiento sensible de las cualidades primarias podemos elevarnos al conocimiento racional que versa sobre los átomos y el vacío, únicos principios verdaderos y objetivos.

5. *Conclusiones.* Debemos observar que estos tres intentos de conciliación tuvieron mejor intención que éxito. No lograron una síntesis superadora capaz de resolver el problema capital de la filosofía presocrática. Tendrá que llegar Aristóteles para que, con un cambio esencial en la formulación del problema, queden puestas las bases de su verdadera solución.

Se nos permitirán breves palabras, también por modo de conclusión, sobre el atomismo de Demócrito. El atomismo antiguo pretende ser de carácter filosófico. Trata de dar, como se ha visto, una explicación de todas las cosas por sus principios constitutivos más radicales, llegando a la concepción materialista, según la cual el ente se reduce al ser material. La realidad toda (cuerpos, almas, Dios) está compuesta de átomos materiales que se mueven en el vacío. En esta reducción y en este exclusivismo radica justamente la falsedad. El atomismo filosófico, en cuanto elimina de lo real todo el dominio cualitativo y pretende una explicación exhaustiva del ser por el ser material, debe ser declarado radicalmente falso. En la ciencia moderna se habla también de la teoría atómica. Pero la teoría atómica científica, consciente de sus propios límites, es aplicada al dominio de la materia y se basa en la experiencia, pudiendo, en consecuencia, ser una teoría válida. Puede, por consiguiente, declararse al mismo tiempo exacta la teoría atómica científica, y falso el atomismo filosófico. Es más: cuanto más verdadera sea la primera, más falso se manifiesta el segundo. Esto no significa, ni mucho menos, una apelación a la teoría de las dos verdades. Lo que sucede es que filosofía y ciencia experimental se mueven en planos y dominios diferentes. Mientras la ciencia se circunscribe a uno de los elementos de la realidad total, el conocimiento filosófico ha de trascender toda parcela y penetrar, con comprensión global, en los diferentes órdenes de la entidad.

BIBLIOGRAFÍA

a) Los fragmentos de Empédocles se encuentran editados por H. DIELS, *Poetarum philosophorum fragmenta* y *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Es también interesante la edición con comentario de E. BIGNONE, *Empedocle, studio critico*, 1916.—ESTUDIOS: E. BOBRER, *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle*, 1905.—C. F. MILLER, *On the interpretation of Empedocles*, 1908.—F. GRABOWSKI, *Empedokles und Leukipp-Demokrit*, 1923.—U. VON WILLAMOWITZ-MÜLLENDORF,

Die Katharmoi des Empedokles, 1929.—F. HOELDERLIN, *Empedokles*, 1948.—J. ZAFIROPOULO, *Empédocle d'Agrigente*, 1953.

b) Los fragmentos de Anaxágoras están recogidos en H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.—ESTUDIOS: W. CAPELLE, «Anaxagoras», en *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, 1919.—O. GIGON, *Zu Anaxagoras*, en *Philologus*, 1936.—W. BROEGER, *Die Lehre des Anaxagoras*, en *Kantstudien*, 1942-43.—D. CEURNELLI, *La filosofia di Anaxagora*, 1947.—J. ZAFIROPOULO, *Anaxagore de Clazomène*, 2 vols., 1948.—F. M. CLEVE, *The Philosophy of Anaxagoras*, 1949.

c) Los fragmentos de Demócrito y de los atomistas griegos se encuentran en H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Téngase también en cuenta V. E. ALFIERI, *Gli Atomisti*, 1936.—ESTUDIOS: A la rica bibliografía sobre Demócrito y el atomismo antiguo del pasado siglo, que se cierra con A. DYROFF, *Demokritstudien*, 1899, debe agregarse: V. FAZIO-ALMAYR, *Studi sull'atomismo greco*, 1911.—F. LORWENHEIM, *Die Wissenschaft Demokrits und ihr Einfluss auf die moderne Naturwissenschaft*, 1913.—C. BAILEY, *The Greek atomists and Epicurus*, 1928.—H. LANGERBECK, *Doxis Epiphrasmi. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, 1935.—H. WEISS, «Democritus' theory of cognition», en *Classical Quarterly*, 1938.—F. MÜSIANO, *La morale materialistica di D. di A.*, 1951.

ARTÍCULO VI.—LA SOFÍSTICA

1. *El nuevo rumbo de la filosofía griega.* El tema general de la filosofía presocrática estaba orientado hacia la especulación cosmológica. Durante ese largo período no se hacía mención del hombre ni de los asuntos humanos. La filosofía había alcanzado una de sus metas, convirtiéndose en ciencia racional de las cosas. Y en el desarrollo de esa tarea científica, las soluciones alcanzadas fueron haciéndose numerosas y dispares. La filosofía misma se vio abocada a una gran crisis, en la que estuvo a punto de perecer. Es en el siglo V cuando aparecen, en el centro mismo del Atica, en Atenas, los sofistas, que se desprecupan del mundo y vienen a dar con su especulación en el centro mismo del hombre. Ya no preocupa la naturaleza; los nuevos sabios, aun pretendiendo continuar a los antiguos, se desentendían de las cosas del mundo exterior; un nuevo concepto aparece: la *eudaimonía*, la felicidad, referida esencialmente al ser humano. ¿Para qué ocuparse de las cosas ajenas y dejar de lado los asuntos propios? Tal es el nuevo rumbo de la filosofía griega y tales los problemas que acucian a los nuevos pensadores. Obsérvese que, si exclusivistas fueron los presocráticos, con un exclusivismo nacen los sofistas. La historia reservará a Platón y Aristóteles la tarea de integrar ambos exclusivismos —el cosmológico y el humanístico— en una especulación filosófica —metafísica— de gran envergadura y perenne repercusión.

2. *Los sofistas.* La palabra «sofista» significa, nominalmente, lo mismo que «sabio». El sentido peyorativo que ha llegado a adquirir no procede de su etimología, sino de Aristóteles, al afirmar que la sofística era una sabiduría aparente. También Platón decía que el sofista era una especie de no-ser, porque aparentaba ser filósofo sin serlo realmente. Ambos nos hacen ver en el sofista al hombre que trata temas filosóficos fuera de las rutas de la filosofía sin conseguir la sabiduría.

En su forma externa los sofistas eran profesores ambulantes que comerciaban con el saber. Iban de ciudad en ciudad enseñando a la juventud mediante un sueldo, cosa desusada entre los filósofos griegos, que consideraban serviles los trabajos retribuidos. El éxito de la sofística se cifraba en el éxito de sus alumnos en la vida pública. No interesaba tanto la verdad cuanto el triunfo sobre el adversario. Por eso los sofistas cultivaban especialmente la retórica y, sobre todo, la oratoria política. Eran profesores de elocuencia. Con los sofistas, pues, se sacrifica el verdadero interés de la filosofía de sus predecesores a fines secundarios mercantilistas y políticos. Comienzan contraponiendo los sistemas anteriores para terminar mostrando que se contradicen. No interesa tanto lo que se pone o lo que se dice como lo que se contrapone y lo que se contradice. No es extraño que se haya considerado como esencial de la sofística el *contra* y se haya entendido el nuevo modo de filosofar como dando origen no ya a una filosofía contraria, sino a lo contrario de una filosofía. Históricamente se ha recogido de la sofística lo puramente negativo: el relativismo, el escepticismo, el nihilismo.

Los sofistas eran pléyade. Aquí nos ocuparemos solamente de los más importantes. Pueden catalogarse en dos grupos. Pertenecen al primero los dos sofistas de mayor fama: Protágoras y Gorgias. Por vía teórica establecen el relativismo y el escepticismo. Para ellos todo es mutable y condicional. Frente a la convención moral jurídica y política levanta el segundo grupo, por vía práctica, la constancia de la ley natural, en cuya interpretación se afanan Calicles, Hipias, Trásimaco, Antifonte y Pródicos.

Antes de entrar en la exposición de sus respectivas doctrinas, examinemos la general concepción sofística de la filosofía.

3. *La filosofía como retórica.* Podemos afirmar que aunque los sofistas no descubrieron importantes verdades filosóficas, contribuyeron grandemente a la determinación del concepto de filosofía. En este sentido conviene reparar en dos

cosas: los nuevos objetos que la sofística trata y el peculiar modo de tratarlos, o, lo que es igual, la materia y la forma de la investigación.

Comiencese por advertir que el hecho mismo de que la sofística se oponga a toda la investigación presocrática no significa simplemente el abandono de los problemas tratados por los filósofos anteriores. Si abandonan la *naturaleza* como problema, es precisamente porque se hacen cargo del *problema* que les plantea la diversidad de las respuestas presocráticas dadas sobre aquélla. Surge así ante los sofistas el problema de la validez de nuestro conocimiento. Si abandonan las cosas de la naturaleza es porque se despliega ante sus ojos el orbe de los asuntos humanos y urge la necesidad de indagar la naturaleza de las «cosas» de la vida humana. Entre estas «cosas», tres se destacan como principales: el quehacer político, la conducta moral y la fe religiosa. Las tres son objeto de ocupación sofística; pero no en sí mismas consideradas, sino en referencia esencial al hombre por quien, situado en el centro de todas ellas, adquieren la única consistencia de que se ven dotadas.

De aquí que el modo primario de referirse el sofista a todos esos objetos sea la *opinión* que le merecen, el parecer de cada cual. Y como toda opinión se ve frecuentemente contrapuesta y contradicha por otras opiniones, surge la necesidad de la discusión. El razonamiento llevado sobre las cosas en sí mismas será sustituido por mis razones personales expresivas de la opinión que me he forjado de las cosas tal como aparecen en mi vida. La razón deberá ceder el paso a la persuasión; el razonamiento, al discurso; la ciencia misma, a la retórica.

La filosofía es concebida por los sofistas como retórica sobre los asuntos humanos. Se advierte con ello suficientemente cuál ha sido la aportación de la sofística en orden a la determinación del concepto de filosofía: se amplía su contenido presentando a nuestra disciplina nuevos objetos materiales hasta entonces no claramente enunciados —lo gnoscológico, lo político, lo moral y lo religioso— y un sinfín de temas —lógicos, gramaticales, jurídicos, sociales, etc.— en cada uno de ellos implicados, pero se yerra el camino y se pierden los mejores esfuerzos por la caída en el subjetivismo y en la pura retórica.

4. *Protágoras.* PROTÁGORAS (480-410) era natural de Abdera y contemporáneo de Pericles. Enseñó en Atenas, siendo al final de su vida acusado de ateísmo por haber dicho en su obra *Sobre los dioses* que no era capaz de saber si existen o no existen, ya que hay muchas cosas que impiden averiguarlo, sobre todo la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana.

A dos puntos capitales queremos referirnos: el *relativismo* de la verdad y el *convencionalismo* de la ley. Concluiremos con una interpretación del pensamiento del más grande de los sofistas.

La doctrina de Protágoras que más ha influido en la posteridad es la del *relativismo*, enunciada en la famosa frase suya: *el hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son*. Es cuestión difícil captar el sentido justo que tendría esta frase en Protágoras. Por eso, las interpretaciones dadas son muy variadas. Es indudable su sabor relativista, y parece probable que se trata de un relativismo individual y de carácter noético. Basamos la aserción en aquel otro texto, no tan famoso, que dice: *según cada cosa se me aparece, tal es para mí; según a ti se te muestra, tal es para ti, pues tú eres hombre y yo también lo soy*. No se ocupa ya Protágoras del ser de las cosas, sino de la verdad de nuestros pensamientos, y, no hallando un criterio objetivo, apela a la subjetividad de cada hombre para determinar su validez.

La *convencionalidad* de la ley es simple aplicación del relativismo. La falta de un criterio absoluto que discierna lo verdadero de lo falso determina que cada cual deba tomar por verdadero lo que se le presenta como tal, es decir, su propia *opinión*. El número de las opiniones particulares es tan extenso como el de los hombres. Junto a la opinión particular, norma de la conducta individual, debe registrarse la *opinión pública* como norma de la conducta civil o política. La opinión de la mayoría es la norma de la *polis*, es decir, la ley que, de esta manera, resulta mera *convención*, tan variable como los lugares y las épocas, las necesidades y los intereses.

Se ha calificado la doctrina de Protágoras como *escepticismo*. Nos parece una calificación precipitada. El paso al escepticismo estaba reservado a Gorgias. Lo que sucede en Protágoras es que no admite la existencia del parmenídeo *mundo de la verdad* y se queda con el *mundo de la opinión*, al que dota del carácter heraclíteo del puro devenir, pero considerándolo como auténticamente real. En el fondo, pues, lo que ha variado es el concepto mismo de la verdad, que ahora se sitúa, como en su lugar propio, en el ámbito de la opinión. Hay en Protágoras como una genial anticipación que sólo en Hegel —y desde otros supuestos— actualizará todas sus virtualidades: la universalización del devenir, que ahora incluye no sólo a la realidad exterior —al objeto de nuestro conocimiento—, sino también al sujeto cognoscente mismo. La adecuación entre el objeto mutable y el mutable sujeto es, pues, posible, y el conocimiento —la sensación— es

real. La sensación de lo que deviene es real, pero relativa al sujeto, que deviene, y, por consiguiente, debe definirse como *opinión*, *doxa*, sujeta asimismo a variación.

5. *Gorgias*. GORGAS DE LEONTINO, nace en Sicilia (483-390); es otro de los sofistas de más fama por sus dotes oratorias y su éxito en la vida pública. Criticó la doctrina del ser de los eleáticos, escribiendo sobre ella en su libro *Del no ser* una serie de tres proposiciones encadenadas que constituyen la más alta expresión del *nihilismo filosófico*: 1.ª, nada es; 2.ª, si algo fuese, sería incognoscible; 3.ª, si algo fuese, y lo conociésemos, sería incomunicable a los demás. Con la primera proposición niega Gorgias la realidad; con la segunda, el conocimiento, y con la tercera, la validez del lenguaje. Un escepticismo tan radical jamás se ha vuelto a dar en la historia.

Defiende la primera proposición así: nada es, ya que si algo fuese, o habría comenzado a ser, o sería eterno. No puede comenzar a ser, según demostraron ya los eleáticos, luego tendría que ser eterno; mas lo eterno es infinito, pero lo infinito no existe en parte alguna. La incognoscibilidad de lo real la intenta justificar por la falta de homogeneidad entre el ser y la mente, y el defecto de validez en el lenguaje, por la incongruencia entre la palabra y el pensamiento que ella expresa.

6. *Otros sofistas*. Contra las tendencias relativistas y escépticas de Protágoras y Gorgias defienden otros sofistas la existencia de una ley natural. Al oponer la *naturaleza* a la *convención* ha surgido prácticamente la distinción entre derecho *natural* y derecho *positivo*. He ahí una efectiva aportación de la sofística al progreso de la filosofía. Lo grave del caso está en que la distinción entre el derecho positivo, fruto de la convención, y el derecho natural, previo a las convenciones sociales, se entendió, muy frecuentemente, como contraposición.

En la interpretación misma de la ley de la naturaleza, anduvieron divididos —y, desde luego, desacertados— los sofistas. TRASÍMACO sostenía que la ley natural es el derecho del más fuerte, imposición de la clase dominante. CALICLES enseña que el más fuerte, el superhombre, debe imponer tiránicamente su voluntad por encima de toda convención. Otros, como HIPÍAS DE ELIS, defendían que mientras la ley escrita es el tirano de los hombres, la ley natural es principio de igual-

dad y fraternidad universal. PRÓDICOS DE CEOS muestra una mayor austeridad en la concepción moral. Será, empero, necesaria la presencia de Sócrates para purificar la atmósfera ateniense del relativismo gnosológico, del escepticismo moral y del subjetivismo político.

BIBLIOGRAFÍA

- a) Para las ed. de los sofistas, téngase en cuenta con H. DIEHL, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, las más recientes de: F. DÜPRÉL, *Les sophistes*, 1947, y M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, 2 vols., 1949 (con texto y trad.). En particular para Protágoras: *Le testimonianze e i frammenti*, ed. y estudio de A. CAPIZZI, 1955.—ESTUDIOS GENERALES: A. LASSON, *Sokrates und die Sophisten*, 1909.—H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, 1912.—G. SAIIT, *L'illuminismo della sofistica greca*, 1938.
- b) ESTUDIOS SOBRE PROTÁGORAS: E. ENGEL, *Die «Wahrheit» des Protagoras*, 1910.—E. BODRERO, *Protagora*, 1914.—E. ALVAREZ ZAVALA, *Ensayo sobre las ideas filosófico-jurídicas de Protágoras*, 1931.—P. SALZI, *La genèse de la sensation dans ses rapports avec la théorie de la connaissance chez Protagoras, Platon et Aristote*, 1943.—D. LEONIK, *Protagoras and the Greek Community*, 1941.
- c) ESTUDIOS SOBRE GORGIAS: W. NESTLE, *Die Schrift des Gorgias «Über die Natur oder über das Nichtseiende»*, en *Hermes*, 1922.—O. GIGON, «Gorgias Über das Nichtsein», en *Hermes*, 1936.

ARTÍCULO VII.—SÓCRATES Y LOS SOCRÁTICOS MENORES

1. *Vida y personalidad.* Natural de Atenas, hijo del escultor Sofronisco y de la comadrona Fenareta, SÓCRATES (459-399) es uno de los personajes más importantes de toda la humanidad. En su juventud ejerció el oficio de su padre, pero la voz de la conciencia o de su «daimon», como gustaba decir, le impulsó a una tarea de enseñanza y educación de sus conciudadanos. La cumplió con desprendimiento y entusiasmo. Dialogaba en el ágora, en el gimnasio, en las calles, con cualquiera que quisiera escucharlo. Humilde en sus modales, sencillo en el trato, honesto en su vida, irónico, pero siempre cordial, en el diálogo, supo arrastrar a los jóvenes a los más altos ideales, con lo que produjo una honda revolución espiritual y se atrajo la enemistad de las clases conservadoras, que habían de acusarle de impío y de corruptor de la juventud. Fueron sus principales acusadores Meleto, Anito y Licón. Por escasa mayoría fue considerado culpable. En el debate para fijarle pena se mostró sereno y orgulloso de su misión. Fue condenado a muerte. Ya encarcelado, rehusó la huida que sus discípulos habían preparado. Sometiéndose a las leyes de su patria, bebió la cicuta con gran entereza y serenidad.

Sócrates no dejó nada escrito. Su doctrina ha de buscarse en los *Diálogos* de Platón, principalmente en la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*, y en algunas referencias de Jenofonte y de Aristóteles.

2. *La filosofía, meditación ética.* Sócrates hizo su aparición filosófica en medio de la sofística.

Bajo un aspecto como un sofista más, llevando su crítica negativa y destructora sobre la sabiduría antigua que investigaba acerca de la naturaleza exterior. Ocuparse de lo que los sabios llamaban *cosmos* significaba caer en la trivialidad de opiniones encontradas. Bajo otro aspecto se opone a los sofistas, defendiendo, contra ellos, la realidad de la *ciencia moral*. Y hasta podría decirse la *realidad moral* de la ciencia. Fue tomado por sus contemporáneos como un sofista más, hasta el punto de ser ridiculizado en la escena por Aristófanes y condenado a muerte por la democracia ateniense. Sin embargo, no sólo por la intención, sino también por el contenido, se diferenciaba notablemente de todos los sofistas. No buscaba el triunfo en el éxito, sino en la conquista de la verdad. Por eso transforma la opinión en concepto; la discusión, en diálogo; la habilidad, en virtud; la retórica, en ética. Frente a los sofistas, que creían saberlo todo, reivindica el valor de la ignorancia consciente bajo la fórmula: sólo sé que no sé nada. Frente al escepticismo y al subjetivismo, estaba Sócrates persuadido de la existencia de verdades objetivas. Asumió la misión de despertar en sus conciudadanos el interés por el conocimiento y por la verdad, e inmerso en el problema general de la sofística, adoptó como lema la inscripción del templo de Apolo en Delfos: *conócete a ti mismo*.

La filosofía socrática comienza siendo meditación sobre sí mismo, reflexión sobre la conciencia propia. Pero la meta no se encuentra en un conocimiento del hombre como medida de todas las cosas, sino, contrariamente, en el descubrimiento de la verdad como medida de lo que el hombre debe ser y norma a la que debe someterse su conducta. La reflexión socrática, a semejanza de la ocupación sofística, es llevada sobre el hombre y los asuntos humanos, sobre las cosas de la vida cotidiana; pero, a diferencia de los sofistas, que hacen a las cosas depender de la vida, Sócrates, en radical oposición, impone a la vida que el hombre debe realizar la más esencial dependencia de lo que las cosas sean. La reflexión sobre la conciencia se ha convertido en meditación sobre las cosas y los asuntos de la vida cotidiana para hallar el canon que las regula y por el cual regular la vida del hombre. La filosofía socrática es, esencialmente, meditación ética, búsqueda dialogal de los conceptos rectores de la conducta humana.

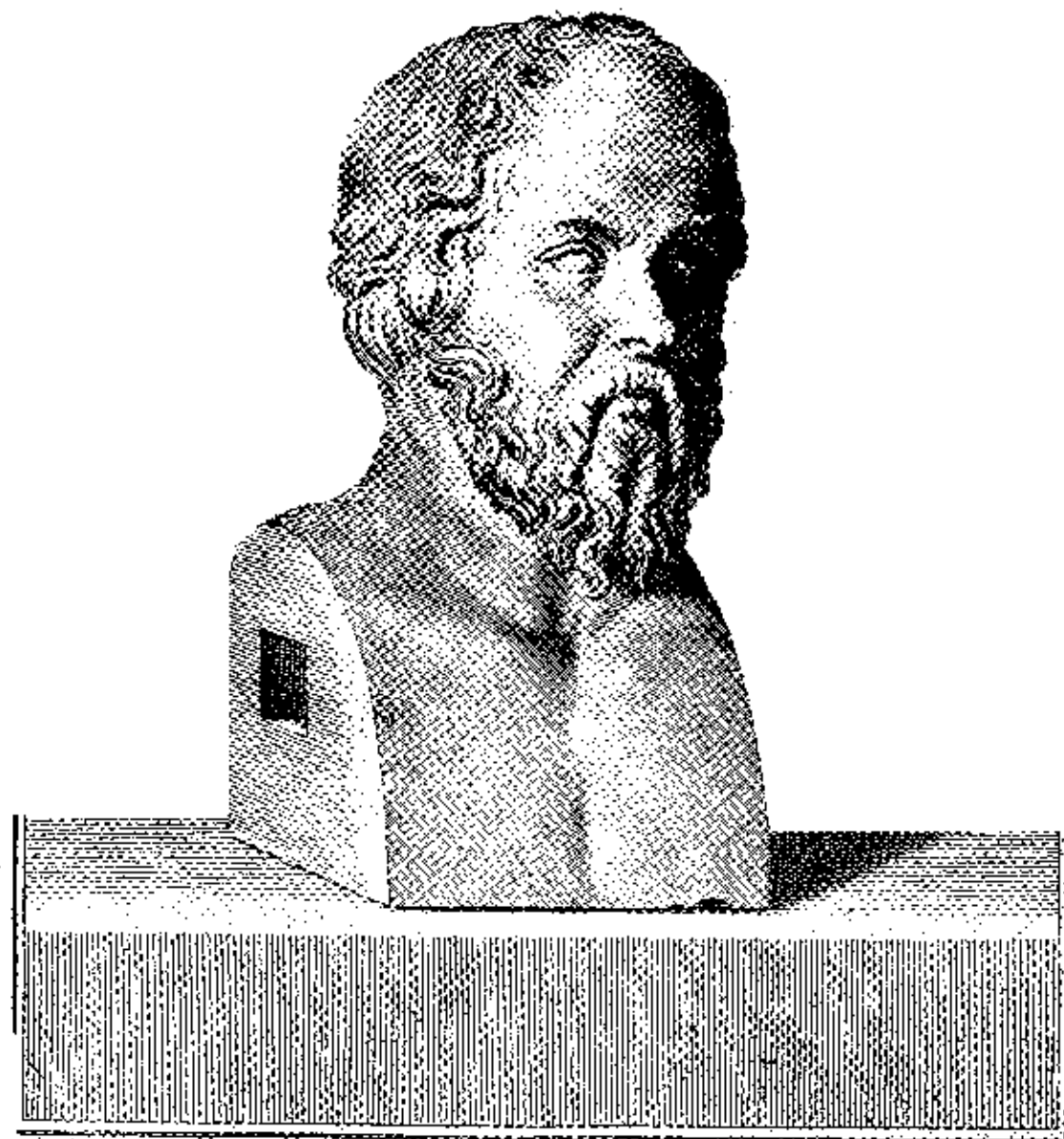
3. *El método socrático.* Sócrates solía decir que utilizaba el arte de la *mayéutica*. Como su madre ayudaba a dar a luz a los cuerpos, así él procuraba el alumbramiento de la verdad en la mente. Para ello hay que arrancar de la conciencia del no saber; pues sólo cuando se es consciente de la propia ignorancia se puede acometer la tarea científica y soportar el esfuerzo que la adquisición del saber exige. Sobre este punto de partida se levanta la reflexión mediante el diálogo. Este difiere esencialmente de la discusión. En la discusión sofística hay dos opiniones en pugna; en el diálogo socrático sólo una —la del interlocutor o el mensaje de la cosa misma—, pues Sócrates sólo sabe que no sabe, y esto no cuenta como opinión. El diálogo tiene, a su vez, dos momentos. El primero consiste en el examen y la crítica de las opiniones admitidas por las gentes, y que, en general, son falsas y están desprovistas de sólidos fundamentos: recibe el nombre de *ironía*. Con ella no se ha descubierto aún la verdad, pero se ha barrido de la mente la falsa sabiduría, colocando en su lugar el deseo de la auténtica. El segundo momento, llamado propiamente *mayéutica*, consiste en alumbrar en la mente el verdadero conocimiento que expresa lo que la cosa es, el concepto, y puede concretarse en una definición. De este método tenemos bellísimos ejemplos en los *Diálogos* de Platón.

La doctrina socrática del método lleva en su fondo el innatismo del conocimiento y de las ideas. Sólo se puede pretender alumbrar lo que ya en algún modo implícitamente se contiene. El método socrático tiene, sin embargo, indudables ventajas cuando se trata de reafirmar los conocimientos ya adquiridos.

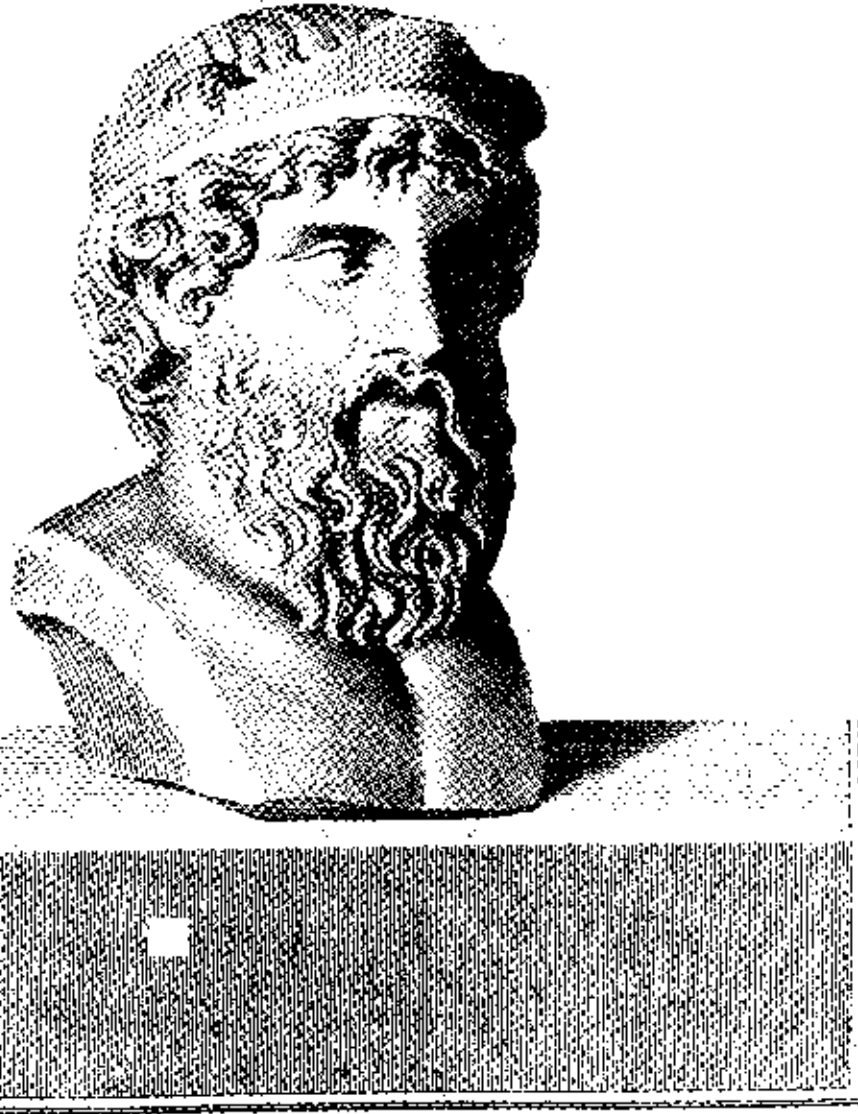
La trascendencia e importancia del método socrático han sido grandes a través de la historia de la pedagogía. Con lo dicho quedan señaladas sus virtudes e indicados sus defectos.

4. *La definición y los conceptos.* Sócrates fue el descubridor de la doctrina del concepto, que él captaba mediante la definición. Aristóteles mismo dice que Sócrates descubrió los razonamientos inductivos y la definición universal.

El concepto es una forma permanente de representación; no varía ni se muda como la opinión, sino que refleja los elementos estables del objeto, es decir, su esencia, lo que el objeto es. La definición, que capta un concepto, consiste en decir lo que una cosa es, su esencia; la definición versa sobre la esencia de las cosas.



Sócrates, en medio de una época de escepticismo general, devuelve al pueblo griego la confianza en la verdad. El entendimiento vuelve a ocupar su rango y a convertirse en instrumento para la captación del ser. El conocimiento de las realidades morales será, por de pronto, incuestionable. Así lo supo entender Platón, quien, trascendiendo el escepticismo desde el primer momento, llevará los «conceptos» socráticos a todas las esferas de la realidad.



5. *La ética socrática.* Sócrates es el creador de la ética como disciplina filosófica. El núcleo de la ética socrática lo constituye el concepto de virtud, concebida como un saber que capacita para la vida. Según Sócrates, nadie obra el mal a sabiendas; el conocimiento del bien se identifica con la práctica de la virtud. Como el saber se adecúa con la virtud, así la ignorancia se adecúa con el vicio. Propiamente no hay más que una virtud que las comprende todas: la sabiduría, y que es susceptible de enseñanza. La práctica del bien es un aprendizaje racional. La virtud propiamente consiste en la práctica del bien, y como el hombre virtuoso es feliz, la virtud y la felicidad vienen a identificarse. Es la más alta expresión esta doctrina socrática del eudemonismo moral.

En contradicción con este racionalismo moral, admite Sócrates la creencia en un demonio o espíritu que guía al hombre y que se revela mediante la voz interior. Este espíritu es una especie de instinto moral que dictamina, aparte de la razón, lo que se ha de hacer en cada instante.

Se echa de ver en la ética socrática la falta de una determinación del concepto de bien. El racionalismo moral y el eudemonismo ético tienen en su fondo la creencia implícita de Sócrates en la bondad natural del hombre.

6. *Influencia de Sócrates.* La influencia de Sócrates en la historia de la filosofía ha sido grande. Sócrates es un caso excepcional en la historia del pensamiento. Aunque no escribió nada, su influencia se perpetúa a través de Platón, y se extiende hasta nuestros días. En primer lugar, informa positivamente varias doctrinas platónicas. A él se vinculan numerosas escuelas morales que llevan el nombre de «socráticas». Su doctrina de la bondad natural del hombre repercutirá en Rousseau. La moderna filosofía existencial aún se relacionará a Sócrates, sobre todo mediante su fundador, Kierkegaard.

7. *Los socráticos menores.* La influencia de Sócrates entre sus contemporáneos fue inmensa. Sus discípulos constituyen legión. Por contraposición al mayor de ellos —Platón—, se conocen con el nombre de *socráticos menores* todos los filósofos que, partiendo del socratismo y sin salirse de la atmósfera general de la sofística, pretenden continuar al gran maestro desarrollando su enseñanza en los más variados sentidos dentro de la misma dirección fundamental.

Cinco son las *escuelas socráticas menores*, registradas en la historia de la filosofía. Las indicamos a continuación, con la nómina de sus principales representantes y la expresión de las peculiares tendencias que imprimen a la filosofía.

La *escuela de Megara* fue fundada por Euclides (no se confunda con Euclides el *geómetra*). Además de sufrir la influencia de Sócrates, depende estrechamente de los eleáticos (ya por la doctrina parmenídea del ser, ya por la dialéctica polémica, a imitación de Zenón) y se relaciona con Platón. Continúan a Euclides, Eubúlido de Mileto, Diodoro Cronos, Alexinos y Estilpón. A través de este último representante, la escuela de Megara influye en los fundadores de la escuela escéptica (Timón y Pirrón). La escuela de Megara, por el camino de la pura disputación formal, comienza por contraponer el ser al devenir, la razón a la sensibilidad, niega la validez de los datos sensibles y la realidad del movimiento y concluye estableciendo la identidad entre el ser único e inmóvil y el bien (Dios, Inteligencia, Razón), en cuya contemplación se resumen todas las virtudes. El ideal del sabio, y, por tanto, la misión de la filosofía, consiste en el esfuerzo contemplativo.

La *escuela de Elis* fue fundada por Fedón. Filial suya fue la *escuela de Eretria*, fundada por Menodemo. Ambas acentúan las sutilezas dialécticas de la sofística, tan del gusto de los megáricos, y carecen de mayor importancia.

La *escuela círenaica* fue fundada por Aristipo de Cirene (hacia el 360 antes de J. C.). Tiene por representantes a la hija del fundador, Areta; al hijo de ésta, Aristipo el Joven, y, más tarde, a Teodoro el Ateo, Hegesias el Consejero de la Muerte y Anicérides. Todo el interés de la especulación se dirige a esclarecer la vida práctica, lo que se debe obrar. La sensación es el único móvil de la acción y criterio de la conducta. Toda sensación produce un movimiento subjetivo: si semejante a la tempestad en el mar (violento), nos causa *dolor*; si similar al tranquilo olaje (leve), nos causa *placer*, y si se parece a la calma absoluta del mar, ni nos causa placer ni produce dolor. Todo placer

es un bien y debe ser procurado. El ideal de vida debe consistir en la procuración del mayor número de sensaciones placenteras (hedonismo). Teodoro sustituye la doctrina del placer por la de la felicidad, que consiste en la prudencia, y Hegesias, desesperado de alcanzarla, se convierte en *aconsejador de la muerte*. La escuela círenaica terminará fundiéndose en el epicureísmo.

La *escuela cínica*, cuyo nombre proviene del de Cinosargos (Κυνόσαργος), gimnasio donde fue establecida en Atenas, o, según otros, del de perros (Κόβεσ), título que aceptaron como un honor sus representantes. proletarios todos exaltadores de la vida natural, fue fundada por Antístenes (436-366). Fueron cínicos importantes: Diógenes de Sínope, a quien la leyenda nos presenta desnudo, viviendo en un tonel, sin preocupación ni ocupación alguna, salvo la meditación en la inutilidad y fugacidad de los bienes del mundo; Crates, Hiparquias y Metrocles. Contrariamente a los círenaicos, los cínicos ponen el ideal de la vida en la virtud. Y la virtud se consigue mediante el dominio de sí mismo, que llega a hacer indiferentes todas las cosas, el placer y el dolor, la riqueza y la pobreza, etc. Este dominio de sí mismo conduce a la libertad interior, a la ausencia de necesidades, a la independencia en el obrar, al bastarse a sí mismo (autarquía). Y tal es el ideal del sabio a cuyo servicio está la filosofía. Los cínicos se prolongarán en los estoicos.

BIBLIOGRAFÍA

a) De la abundante bibliografía sobre Sócrates seleccionamos la siguiente: A. LARRIOLA, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele*, 1871. C. PIAT, *Socrate*, 1900.—G. ZUCCANTE, *In torno alle fonti della dottrina di Socrate*, 1902.—R. RICHTER, *Sócrates y los sofistas*, trad. esp. en *Los grandes pensadores*, t. I, 1925.—A. E. TAYLOR, *Socrates*, 1933.—A. J. FISTUGIERE, *Socrate*, 1934; trad. española, 1943.—X. ZUBIRI, *Sócrates y la sabiduría griega*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944.—T. DEMAK, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, 1941.—R. GUARDINI, *Der Tod des Sokrates*, 1945.—O. GIGON, *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, 1947.—A. TOVAR, *Vida de Sócrates*, 1947; 2.ª ed., 1955.—V. DE MAGALHAES-VILHENA, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, 1952; *Socrate et la légende platonicienne*, 1952.—R. MONDOLFO, *Socrates*, 1955.

b) Para los fragmentos de los socráticos menores: F. W. MÜLLACH, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, 1860 y sgs.—W. NESTLE, *Die Sokratiker in Auswahl übersetzt und herausgegeben*, 1922.—ESTUDIOS: V. MALLET, *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie*, 1845.—G. ZUCCANTE, *I Círenaici*, 1916.—P. ROTTI, *Socratici minores*, 1943.

ARTÍCULO VIII.—PLATÓN Y EL PLATONISMO ANTIGUO

1. *Vida y personalidad.* PLATÓN (428-347) nació y murió en Atenas.

Procedía de familia aristocrática y recibió esmerada educación. Su verdadero nombre era Aristocles, pero se le llamó Platón por la amplitud de sus espaldas. Su primera vocación le llevaba a la política, mas la influencia de Sócrates lo ganó para la filosofía. Fue discípulo de Cratilo, el seguidor de Heráclito, y de varios sofistas. Se alejó de ellos al conocer a Sócrates, de quien fue fidelísimo seguidor durante cerca de diez años.

A la muerte del maestro abandonó Atenas y emprendió largos viajes. Estuvo en Megara y, probablemente, en Cirene; después salió para Egipto, cuya estabilidad política, tan en contraste con la de su patria, admiraba profundamente. Tras una breve estancia en Atenas, emprendió nuevos viajes. Estuvo en la Magna Grecia, donde conoció la filosofía de los eleáticos y de los pitagóricos, cuya influencia había de acusar más adelante. En 390 se encuentra en Siracusa, intentando llevar a la práctica reformas políticas, apoyado por el pitagórico Dion, jefe del partido aristocrático y sobrino del tirano Dionisio el Viejo. Este tirano terminó entregando a Platón como esclavo a un embajador espartano. Parece que fue liberado por su amigo el filósofo cirenaico Anicérides. Hacia el 367 volvió a Atenas, donde fundó una escuela, que estableció en el jardín que compró a un amigo llamado Academo. De ahí deriva el nombre de Academia. Todavía hizo otros dos viajes a Siracusa, que resultaron igualmente desafortunados.

Fuera de esto, Platón se entregó totalmente a la dirección de la Academia, a la enseñanza oral y a la redacción de los *Diálogos*. Platón es uno de los genios más completos de toda la Humanidad. Especialmente dotado para la especulación, elevará la filosofía a uno de los niveles más altos escalados por la antigüedad.

2. *Obras.* Platón escribió numerosas obras, verdaderas joyas de la literatura universal. Nos han llegado treinta y cinco diálogos y trece cartas. La crítica moderna ha planteado graves problemas en torno a la autenticidad de muchas de estas obras y acerca de su cronología.

He aquí su posible clasificación y el juicio más frecuentemente admitido:

a) Diálogos socráticos o de juventud: *Laques*, *Carmides*, *Eutifrón*, *Protágoras*, *Ión*, *Apología*, *Critón*, *Lisis*, *Trasímaco* (o *República*, libro I) e *Hippias menor*.

b) Diálogos polémicos: *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *República* (libros II-X), *Cratilo*, *Teeteto*, *Menexeno* e *Hippias mayor* (estos dos últimos, de autenticidad dudosa).

c) Diálogos dialécticos: *Fedro*, *Banquete*, *Fedón*, *Parménides*, *Sofista* y *Político* (éste debía ser seguido por el *Filósofo*).

d) Diálogos con tendencia al pitagorismo: *Filebo*, *Timeo*, *Critias* (inconcluso, debía ser seguido por el *Hermócrates*) y *Leyes* (incompleta y tal vez resultado de notas reunidas por algún discípulo).

e) Diálogos apócrifos: *Alcíbiades*, I y II; *Rivales*, *Clitofón* y *Minos*.

f) Cartas: Las trece *Cartas* transmitidas bajo el nombre de Platón se consideran hoy inauténticas en su mayoría. Tal vez sólo le pertenezcan la VII y la VIII.

3. *Los grados del conocimiento.* Platón recoge el método de Sócrates, completándolo muy pronto en doble sentido. Subjetiva e internamente, lo libera de la unilateralidad inductiva, haciéndolo instrumento del proceder inverso, de la deducción, que va de lo universal a lo particular. Objetiva y externamente, lo libera de la restricción de la ética, dándole aplicación universal, es decir, metafísica. Con ello está en condiciones de poder superar, desde dentro, la posición sofística, especialmente el relativismo a que la teoría de la sensación condujo a Protágoras. Y de esta manera deja gravitar sobre sí todo el peso de la filosofía presocrática, en particular la doctrina de Pitágoras y el conflicto Parménides-Heraclito, trayendo a primer plano la distinción entre lo que nace y perece y lo que es sin restricción.

Sobre las cosas nascentes y perecederas tenemos conocimiento sensible, *opinión* (δόξα); de lo que es, de la realidad consistente, podemos alcanzar conocimiento inteligible, ciencia (ἐπιστήμη o νοῦς). En el ámbito de la opinión, distingue aún Platón dos grados de conocimiento con su correspondiente doble objeto: la *conjetura* o *imaginación* (εἰκασία), es decir, el conocimiento de las *imágenes*, pura fantasmagoría, y la *creencia* o fe, esto es, el conocimiento perceptivo de las *cosas sensibles* particulares y concretas. En el área de la ciencia hay también dos grados de conocimiento: el *razonamiento* o *razón* (διάνοια), que tiene por objeto los seres matemáticos, los números que, aunque universales, se concretan y realizan en los seres particulares, y el

conocimiento filosófico o inteligencia (*νοῦς*), que, mediante la dialéctica, asciende a la contemplación intuitiva de las ideas, es decir, de las esencias absolutas o realidades incondicionadas.

4. *La concepción de la filosofía.* Con sólo advertir ahora que este último grado de conocimiento jamás consigue su objeto —al menos mientras el alma sigue unida al cuerpo— de una manera exhaustiva y perfecta, se nos habrá clarificado por sí misma la concepción platónica de la filosofía. La sabiduría es conocimiento perfecto, intelectual (*νοῦσις*) de las ideas. La filosofía es propiamente eso: filo-sofía, desco de la sabiduría, esfuerzo dialéctico por llegar a la contemplación de las ideas, pasión eidética. El filósofo posee un alma deseosa de saber, enamorada de la sabiduría, siempre mirando hacia lo alto, partícipe en grado eminente de la divinidad. Platón se encuentra todavía preso en la aspiración órfico-pitagórica hacia la liberación del alma de los reiterados nacimientos que dificultan y enturbian la libre posesión de la sabiduría. Y por eso el filósofo, al lado de su aspiración a la sabiduría, lleva también la aspiración a morir, y el filosofar mismo es «meditación de la muerte».

Dejemos de lado, empero, esta aspiración casi mística del divino Platón para examinar más de cerca el nuevo concepto de filosofía que con él aparece. Considerado en relación a los filósofos precedentes, resulta fácil percatarse de la novedad platónica. La física, tal como la entendían los presocráticos, sólo nos proporciona opiniones variables sobre una realidad cambiante que, aunque existe, en rigor de términos, no es. La solución de Parménides fue genial, pero deja la realidad sensible sin explicar. Los pitagóricos habían proporcionado una primera evasión de lo sensible para considerar las cosas en lo que tienen de esencial. Una evasión tal no es aún superación para Platón. Sócrates, con su apelación a los conceptos, da también un buen paso en el sentido que a Platón interesaba. Pero los *conceptos* socráticos quedaban reducidos a la realidad moral y eran puestos como hipótesis que requieren ulterior confirmación. Como los pitagóricos, Sócrates, al trascender la sensación, no trasciende el mundo sensible. Platón precisaba dar un paso más y apelar a la *dialéctica*, que, produciendo el salto trascendente, sitúa la investigación en lo supra-sensible como tal, donde, por contemplación intuitiva, se realiza el genuino conocimiento filosófico. Un conocimiento tal nos es dado por una *noesis*, y tiene por objeto propio las esencias. Estas esencias, empero, sólo son alcanzadas por contemplación directa, intuitiva, de las

ideas. La *noesis* nos proporciona la asimilación de un *noema*, de un ser inteligible, de una idea «esente» y consistente. Y la filosofía es, precisamente, la *noesis* de las ideas.

Al llegar a este punto, conviene deshacer algunos equívocos. Con esta concepción, la filosofía no pierde ninguno de los objetos que ya tenía adquiridos para reducirse a metafísica. Todo lo ganado hasta Platón se recupera... platónicamente, obteniéndose inclusive nuevos objetos. Lo que sucede es que esa disciplina que se ha convenido en llamar metafísica es previa a toda otra —física, psicología, ética, política, etc.—, cuya construcción queda supeditada a un retornar del conocimiento intelectual de las ideas. Vamos a mostrarlo brevemente, poniendo al mismo tiempo bajo mayor claridad la triple referencia platónica a las ideas.

Cuando el sujeto cognoscente se mueve en el ámbito de la opinión, *imagina* y *cree* que las cosas singulares y concretas son tal y como se presentan a su conocimiento perceptivo. Y en función de esta creencia les impone nombres, diciendo de ésta que es *agua*; de ésa, *aire*; de aquella, *árbol*; de otra, *hombre*, etc. Hasta el sujeto que se eleva a un conocimiento racional matemático, nos asegura que tal cosa es *triángulo*; tal otra *cuadrilátero*, etc. El filósofo, empero, ejercitando su inteligencia, su *nous*, se da cuenta muy pronto de la irreverencia de esta manera de hablar, viéndose forzado a un mayor rigor en la expresión. Eso que se bebe, por ejemplo, no es agua, sino algo que tiene *forma* de agua, algo que es *acuiforme*; lo que se respira es imagen de aire, *aeriforme*; aquello que se encuentra en el bosque, *semejanza* de árbol, *arboriforme*; aquel con quien se dialoga, *antropoide*. Tampoco el matemático debe llamar a las cosas concretas triángulos, sino *triangulares*, *cuadrangulares*, etc. Resulta, pues, que las cosas del mundo sensible son *semejanzas*, *imitaciones*, *apariencias*, *imágenes* o *formas* de otras cosas que las miden, las rigen y determinan. En terminología platónica, todas esas expresiones con que deben ser designadas las cosas sensibles se unifican en el término común de *ídolos* (*εἰδωλα*), diminutivo de *eidos* (*εἶδος*) y que traduciríamos mejor por *ideillas*, para librar a la palabra del matiz religioso que ha llegado a adquirir en castellano. Cada cosa del mundo sensible es simple manifestación disminuida de un *eidos*. El agua sensible es *eidos de agua*; el árbol que vemos en el bosque, *eidos de árbol*, etc. Todas y cada una de las determinaciones entitativas de las cosas del mundo sensible están regidas por las cosas del mundo inteligible. El *eidos* rige y determina a la *ideilla*. Las cosas objeto de sensación no se identifican con las cosas objeto de inteligencia. Las cosas sensibles son, noéticamente vistas,

ideillas, participaciones eidéticas. Sólo en los *eidos* alcanzan las cosas de nuestra vida cotidiana seguridad y consistencia. De esta manera Platón ha continuado y superado a Sócrates.

Pero Platón no puede parar la investigación en este estadio. Descubierta el mundo eidético o inteligible, debe aprestarse a su estudio. El constituye, precisamente, el centro del quehacer filosófico. La filosofía es principalmente eso: *noesis* del *eidos*, inteligencia de lo inteligible. El *eidos* platónico se suele traducir por *idea*, palabra que también usa Platón, pero con sentido diferente, como pronto veremos. El conjunto de los *eidos*, de las ideas (así, con minúscula), constituye un mundo aparte del sensible, el *cosmos noetós*. El *eidos* propiamente tal es una realidad permanente, inmutable, intemporal, inespacial; posee, sobre todo, unidad, individualidad y, por lo mismo, indivisión interna y externa diferenciación. Puede, en consecuencia, ser delimitado, definido. He ahí, pues, gran parte de la tarea del filósofo: lanzarse a la caza de las ideas, a la *búsqueda* de las *definiciones*.

Pero esto no es suficiente. Por arriba del *cosmos noetós* (por arriba y por abajo, englobándolo) pone aún Platón a las *Ideas* propiamente dichas (esta vez con mayúscula), supremas realidades absolutamente consistentes, pero también absolutamente indefinibles. Para tres realidades reserva Platón el nombre de Idea: el Bien, la Belleza y la Justicia, siendo estas dos últimas, aun en cierta manera, derivaciones de la primera. En la Idea del Bien se sostienen y flotan todas las ideas y de ella reciben su consistencia, lo que ellas mismas son. Como la luz nos hace ver los objetos sensibles, destacándolos y configurándolos, poniéndolos de relieve y clarificándolos, así la Idea del Bien lo visibiliza todo, iluminándolo y perfilándolo. En la Idea del Bien cobran positividad y consistencia todas las otras ideas. Algo semejante cabe decir de la Idea de Belleza. Por su derivación y semejanza del Bien, ella es la que baña en luz y claridad el mundo de las realidades físicas, a las cuales, envolviéndolas, vuelve bellas. La Idea de Justicia ejerce papel análogo en el orbe humano. Ella regula las relaciones entre las tres partes del alma individual —concupiscible, irascible e inteligible—, las tres clases del cuerpo social —pueblo, militares y filósofos—, las tres virtudes singulares y colectivas —templanza, fortaleza y prudencia—, y armoniza los destinos históricos de los diversos estados (ciudades). En la posesión de las Ideas consiste la sabiduría. Al hombre, empero, en este estado de existencia viajera le ha sido negada tal posesión. Las Ideas no se dejan poseer; son inabarcables, indefinibles. Lejos de poder abrazarlas, ellas nos abrazan y aprisionan. El sabio debe dejar su presunción para convertirse en filósofo, amante de la sabiduría. Se conformará con rendir acatamiento al Bien, pleitesía a la Be-



ARISTOTELE

Fulv. Ors. e Bellor. Imag. Illustr. Philosophi n. 7

Gio. Domenico Campiella dis.

Nicola Billy inc.

lleza y procurará realizar la Justicia en el orbe individual, social, moral e histórico.

Resumiendo: la filosofía se ofrece a Platón como el esfuerzo dialéctico para alcanzar el conocimiento intelectual de las ideas según su triple realidad y consistencia de *ídolos*, *eidos* e *Ideas*. La dialéctica platónica es primordialmente metafísica —gnoseología, ontología y teología— y derivativamente física —antropología, ética y política—. Examinemos ahora, en particular, cada una de esas partes de su filosofía.

5. *La gnoseología.* Comenzamos por la gnoseología. El verdadero conocimiento habrá de versar sobre la verdadera realidad. En el orden del tiempo, nuestro primer conocimiento es *opinión*, *doxa*, pura fantasmagoría como producto de la imaginación, o mera creencia, es decir, percepción de las cosas sensibles. Los sofistas se quedaban aquí, y en la sensación disolvían la realidad. Sócrates ascendía inductivamente a la elaboración de los conceptos. Platón tiene que trascender la sensación porque ve en ella un signo de lo metasensible. No puede, empero, elaborar los conceptos porque tienen ya realidad con anterioridad a la actividad del alma. La percepción es la ocasión para que el alma *recuerde* el concepto caído en olvido. La *mayéutica* se ha convertido en *reminiscencia*. El verdadero conocimiento es para Platón recuerdo, *anámnesis*.

Debemos detenernos un momento, pues estamos en el centro de la gnoseología platónica. El conocimiento comienza con la percepción, pero concluye con la inteligencia. Sensación y pensamiento son los dos polos de la concepción platónica del conocimiento. Mas dos polos no distanciados, sino conectados. Precisamente por la relación entre sensación y pensamiento, entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, nos preguntamos ahora. Ante todo, debemos rechazar, por estar construida de espaldas a la realidad histórica, la interpretación de P. Natorp y demás neokantianos de Marburgo, según la cual la relación entre sensación y pensamiento hay que entenderla en Platón a la manera de Kant, es decir, por modo material-formal. Entiende Kant el conocimiento como el maridaje secundo de una intuición y un concepto, como la síntesis de una materia aportada por la sensibilidad y una forma poseída por el espíritu humano. El objeto mismo del conocimiento encuéntrase en el término de una elaboración u organización gnoseológica sobre la base de una materia dada y de una forma puesta. Pero nada de esto hay en Platón. La inteligencia humana no tiene que elaborar ni organizar los contenidos noéticos, ni mucho menos sus objetos; tiene, simplemente, que conocerlos, y lo hace *recor-*



ZENONE APOICO

Foto. In. Phil. in. A. un busto di questo Filosofo nel Palazzo Parigese. In di grande, e
 con la testa di un filosofo. Platone e Parmenide a. Th. de la. en. di. in. Sed. in. di. in.

dándolos al conjuro de la percepción, es decir, trayéndolos a la actualidad de la inteligencia con ocasión del uso y aplicación del sentido.

Un ejemplo de Platón mismo nos ayudará a comprenderlo. Cuando veo un retrato de mi amigo, me acuerdo de él, y es claro que la visión de la imagen es la ocasión de que se me haga actual el conocimiento que ya tenía del amigo. Lo mismo sucede cuando percibo una recta, un círculo, un triángulo, un árbol, un perro, un hombre... Todas las cosas del mundo sensible son como imágenes o copias que, tras la percepción, debemos referir a sus modelos para que se actualice en nosotros el verdadero conocimiento intelectual merced al recuerdo. El sentido y lo sensible no son causa *material* de los contenidos conceptuales de nuestro pensamiento. Tampoco son causa *eficiente* ni *formal*; son simplemente la *ocasión* o *instrumento* para que se dispare el proceso de reminiscencia en que consiste el conocimiento intelectual.

Esto es todo. Pero también es cierto que la explicación platónica del conocimiento intelectual como simple reminiscencia lleva ya implicada la triple teoría ontológica, física y antropológica. Por de pronto, debe existir un mundo eidético, espiritual, trascendiendo del mundo sensible, material. Y como con ocasión de las percepciones recibidas de este mundo recuerda el alma al otro, debe declararse su preexistencia en él. Veámoslo todo separadamente.

6. *El «cosmos noetós» y la ontología platónica.* En la búsqueda del conocimiento de la verdad se encontró Platón con la necesidad de distinguir entre sensación y pensamiento, entre lo sensible y lo conceptual. Ahora emprende la indagación de sus objetos respectivos y se verá obligado a distinguir entre *ídolos* y *eidos*, entre cosmos sensible y cosmos eidético. Y como el verdadero conocimiento le llevó al conocimiento intelectual, la preocupación por el verdadero ser le transportará al mundo eidético. De éste precisamente nos ocupamos aquí.

Platón —insistimos— se interesa por el verdadero ser; pero teniendo éste los atributos que le señalara Parménides y encontrando en las cosas sensibles atributos antitéticos, concluye que el verdadero ser no puede estar en las cosas. Las cosas del mundo son rectas y no rectas, cuadradas y no cuadradas; preciso tener la idea de recta, cuadrado, etc., y no encontrándose nada en este mundo que sea la recta ni el cuadrado, es necesario que el verdadero ser se dé en otro mundo. Y tal es el mundo eidético, el mundo de los *eidos* o *κόσμος νοητός*, como le llama Platón. El *eidos* es, en efecto, en primerísimo lugar, el verda-

dero ser, la realidad auténtica, el *ὄντως ὄν*, lo realmente real, según expresaría una traducción aproximada de la fórmula platónica.

Vayamos despacio. El *eidos* platónico es una especie de concepto socrático investido de los atributos y de la realidad del ente parmenídico hecho subsistente en el mundo inteligible. Los *eidos* son realidades permanentes y absolutas que, por tanto, no pueden existir en este mundo mudable y relativo. Son entes universales, arquetipos eternos, que se encuentran en el mundo suprasensible.

El primer carácter fundamental del *eidos* platónico es la *unidad*. Cada *eidos* es una unidad indestructible. La unidad de cada *eidos* no atenta, empero, contra la pluralidad de los *eidos*. Cada cosa del *cosmos aisthetós* tiene su *eidos* en el *cosmos noetós*. Salvada la pluralidad, a cada *eidos* aplica Platón los caracteres del ente parmenídico. Así, son inmóviles, inmutables, intemporales, inespaciales, eternos.

El *eidos*, en segundo lugar, es sustante y sustantivo. Tiene una consistencia en sí mismo. Su realidad no es un ser adjetivado. En su sustantividad goza la más pura realidad.

Finalmente, los *eidos* son paradigmas, modelos, arquetipos de las cosas sensibles. Preexisten a las cosas y no le afecta la mutabilidad inherente al mundo sensible. Cada cosa reproduce imperfectamente, como una copia infiel al modelo, su *eidos*. Las cosas son a los *eidos* como las sombras a sus objetos.

Como se ve, Platón es exageradamente realista. Su doctrina se sitúa justamente en el polo opuesto del idealismo lógico a que han querido reducirle modernamente, siguiendo a Kant, los filósofos de la escuela de Marburgo. Ya lo advertimos por lo que se refería a la interpretación del conocimiento. Lo mismo sucede con la interpretación de los *eidos* o de las ideas. Para Kant y los neokantianos, serán formas *a priori* de determinada facultad del espíritu humano o posiciones de la mente. Para Platón, son realidades independientes de la mente, objetos inmutables de nuestro conocimiento verdadero. Sobre este punto el pensamiento de Platón excluye toda posibilidad de acomodación idealista.

Cosa distinta es el valor de verdad de la ontología platónica. Es muy posible que la última expresión no sea siquiera correcta. Platón tenía el propósito de construir una ontología ocupándose del verdadero ser. Trasciende, efectivamente, de lo físico y se instala en un orbe metafísico. Pero asimila el ser al *eidos* y termina ofreciéndonos un eidetismo del ser. En la ontología del *eidos* hay, en rigor, dos momentos igualmente cuestionables: Platón confiere el ser al *eidos* y, al identificarse éste con su investidura formal, reduce el ser a pura forma. La ontología platónica está cruzada de logicismo.

7. *Dios y la teología.* Siempre tuvo Platón en alta estima la especulación teológica. A quienes afirmaban que no se debe indagar en torno al dios supremo ni investigar con curiosidad las causas de todo el universo, ya que sería impío, contesta que lo bueno es justamente lo contrario. Es cierto que Platón, acomodándose al lenguaje de la religión politeísta y antropomórfica de los griegos, nos habla, muy frecuentemente, de una pluralidad y diversidad de dioses. Pero también lo es que no faltan lugares en que habla, en singular, de Dios. Puede asegurarse que si el indiscutido teísmo de Platón no alcanzó la depurada forma del monoteísmo, sí revistió, al menos, los caracteres del henoteísmo.

Platón ensayó multitud de razonamientos para demostrar la existencia de un dios supremo. En las *Leves* y el *Fedro* arranca de la existencia del movimiento y, tras enumerar varias posibles mociones, inquiere su causa primera para concluir en la existencia del alma que, moviéndose a sí misma, mueve todo lo demás. En el *Timeo*, parte de la distinción entre el cosmos inteligible, que no tiene origen y siempre es, y el cosmos sensible, que tiene origen y siempre se hace, y en función del principio de causalidad eficiente, concluye en un alma del mundo o tal vez en un Dios, que, si bien trasciende todas las cosas sensibles, es immanente al cosmos inteligible. En el *Fedón*, siguiendo gozoso la ruta de Anaxágoras en la búsqueda de un principio inteligible ordenador de los seres del mundo, y en el *Filebo*, siguiendo la vía socrática del orden, afirma resueltamente la existencia de una inteligencia ordenadora. Finalmente, en el *Fedro*, el *Fedón* y, sobre todo, en el *Banquete*, se nos ofrece el argumento de los grados de perfección en su puro sentido henológico, tan consustancial al platonismo. En efecto, la misma prueba dialéctica de la existencia del mundo eidético, en su realidad sustantiva y sustantiva, rector del mundo sensible sin ser por él regido ni en su entidad ni en nuestro conocimiento, se convierte en prueba de Dios con sólo identificar a la idea del Bien con la divinidad.

Y éste tal vez sea el sentido último de la teología platónica; la identificación de Dios como Suprema realidad, más que con el Demiurgo, constructor y organizador del mundo sensible, con la idea del Bien sustantiva y sustantiva, colocada en la más alta cumbre jerárquica del cosmos noetós. Dios sería primaria y formalmente el mismo Bien subsistente. Como tal sería fuente de la Belleza, bañando en claridad las cosas, y de la Justicia, ordenando el orbe antropológico. Y, sobre todo, sol de los *eidos* y de las almas; con su luz y su calor daría al *eidos* ser y verdad y al alma capacidad de conocer.

8. *El «cosmos aisthetós» y la física.* ¿Qué son las cosas del mundo sensible? Platón piensa que son mezcla de ser y no-ser. Son, en cuanto *participan* de las ideas. No son, en cuanto son mera participación. Es la cosa un compuesto de ser y no-ser, de materia y forma; en lo que tiene de suyo, en cuanto es materia, la cosa no es; en cuanto es forma, participación de la idea, es ser. Para hacer comprensibles estas ideas nos cuenta en la *República* el mito de la caverna.

Platón, pues, para explicar el ser de las cosas, acude al concepto de participación. Mas con esto no le es aún suficiente. Cada cosa del mundo parece participar de varias ideas. Por ejemplo, Sócrates es un ser viviente, animal, racional. Sócrates, ¿es Sócrates porque participa de la idea de ser o de la de viviente o de la de racional, etc.? Platón resuelve esta cuestión introduciendo otro concepto de extrema dificultad: la *comunidad*. Sócrates es Sócrates porque participa de la idea de Sócrates; mas la idea de Sócrates se halla en comunidad con la idea de ser, de viviente, etc.

9. *El alma y la antropología.* El origen del hombre nos es explicado en el *Fedro* con el mito del carro alado. El alma está representada por un carro alado tirado por dos corceles, uno blanco y otro negro (el ánimo y el apetito), y guiado por un auriga (la razón). Llega un momento de su carrera en que el carro se despena y el alma cae en este mundo sensible encarnándose en un cuerpo.

El alma, pues, está compuesta por tres fuerzas o partes: la razón o alma inteligible, el ánimo o alma irascible y el apetito o alma concupiscible, que Platón sitúa, respectivamente, en la cabeza, en el corazón y en el vientre. El alma irascible y la concupiscible quedan tan estrechamente vinculadas al cuerpo, que se contagian de todos sus caracteres; pero el alma inteligible, más independiente, puede elevarse, por ministerio del conocimiento, a una vida superior, *teorética*. El alma inteligible, hecha para la contemplación de las ideas, no nace ni perece; se une accidentalmente al cuerpo al cual preexiste y sobrevive. Admite también Platón la transmigración de las almas, idea tomada de los pitagóricos y muy difundida en Oriente.

10. *La ética.* Para Platón, el supremo bien del hombre es la contemplación de las ideas, y en ello reside la validez objetiva de la ley moral. De ahí la noción socrática de que el conocimiento se identifica con el bien obrar, y que, por consiguiente, la virtud

es un saber. De ahí también la doctrina pitagórica de la *ascesis*, necesaria, según Platón, para dejar el alma en perfecta disposición de contemplar las Ideas.

Platón es el descubridor de las cuatro virtudes cardinales. En consonancia con su antropología, asigna a cada parte del alma una virtud particular: la *prudencia* es la virtud del alma inteligible, conforme a la cual obramos con razón en nuestros actos; la *fortaleza* es la virtud del alma irascible y tiene por objeto estimularnos para vencer las dificultades; la *templanza* es la virtud del alma concupiscible, y por ella el hombre modera sus apetitos. Finalmente, la *justicia* no es tanto una nueva virtud cuanto la armonía de las otras tres virtudes.

11. *La sociedad.* En conformidad con la antropología y con la ética, establece Platón su teoría de la sociedad. Como el alma tiene tres partes, así el estado se compone en tres grandes clases sociales: el *pueblo*, los *militares* y los *filósofos*. De acuerdo con la ética, señala a cada clase su virtud: la virtud peculiar del pueblo es la *templanza*; la de los guerreros, la *fortaleza*; la de los filósofos, la *prudencia*. La justicia regula las relaciones de los individuos con el Estado.

El pueblo es la clase productora y ha de sostener económicamente a las dos clases superiores. La clase militar tiene como función la defensa de la ciudad contra los enemigos interiores y exteriores. Los filósofos tienen por misión gobernar y educar a todos los individuos y contemplar las ideas.

12. *La Academia antigua.* La escuela fundada en Atenas por Platón recibió el nombre de *Academia* por haber sido establecida en el Jardín de Academo. Miembro de la Academia, bajo la enseñanza del fundador, fue Aristóteles, el más grande discípulo, a quien hubiera correspondido, a la muerte de Platón, la dirección de la Escuela de no haberse mezclado en el asunto cuestiones de familia y de ortodoxia. Ello determinó el retiro de Aristóteles al Asia Menor y la consiguiente fundación de una nueva escuela, a la que nos referimos en el artículo siguiente.

La vida de la Academia se extiende hasta las postrimerías de la filosofía antigua. Su larga historia suele dividirse en tres períodos: Academia antigua, media y nueva.

La *Academia antigua* comprende los discípulos cronológica y doctrinalmente más próximos a Platón. Esta proximidad debe referirse aún a la última fase de la doctrina platónica. Platón, en efecto, bajo la influencia de los pitagóricos, formuló, en los últimos años de su vida, la llamada teoría de las Ideas-números, que, aunque no fue expuesta en ninguna de las obras que han llegado a nosotros, conocemos por abundantes testimonios polémicos de Aristóteles y algunos fragmentos de los propios representantes de la *Academia antigua*. La filosofía se convierte ahora en la dialéctica de las Ideas-números. Veamos las dos direcciones fundamentales de esta nueva manera de entender la filosofía y que representan Espesipo y Jenócrates.

Espesipo, sobrino de Platón y su sucesor en el escolarcado hasta el 339 a. de J. C., acentúa la tendencia pitagorizante del maestro. Resultado de ello será el abandono de los números ideales de Platón sustituidos por los números matemáticos de los pitagóricos. Lo cual no es obstáculo para que la triplicidad platónica de las sustancias —ideas, entes matemáticos y cuerpos sensibles—, lejos de disminuir, aumente.

Jenócrates (escolarca desde el 339 al 314), contrariamente a Espesipo, reduce los números matemáticos a los ideales. Distingue tres clases de sustancias: la *sensible* —propia de las cosas que están debajo del cielo—, la *inteligible* —perteneciente a las cosas que se encuentran sobre el cielo— y la *mixta* —el cielo mismo—, visible para la sensibilidad e inteligible para la astrología. Admite dos principios supremos: la *mónada* —el Uno, Impar, Inteligencia, Zeus—, que hace función de padre e impera sobre el cielo, y la *diada* —Dualidad, Alma del universo—, que hace función de madre y gobierna la región subceleste.

Sucesor de Jenócrates fue Polemón (del 314 al 270), y de éste Crates (del 270 al 268), con cuyo escolarcado termina la Academia antigua. También pertenecieron a ella otros contemporáneos de Aristóteles, como Filipo de Oponte, Eudoxio de Knido y Heráclito de Ponto.

La *Academia media* se inicia con el sucesor de Crates, Arcesilao, quien abandona la dogmática platónica para caer en el escepticismo. Sus representantes entre los escépticos serán nombrados más adelante.

La *Academia nueva* reacciona contra el escepticismo, pero no para volver a la enseñanza platónica, sino más bien para ir a parar al eclecticismo. Entre los eclécticos serán nombrados sus representantes. La significación platónica de la Academia, perdida en estas dos últimas etapas, sólo se recuperará —bien que con nuevo sentido— cuando se posea de ella la Escuela neoplatónica.

BIBLIOGRAFÍA

a) INTRODUCCIONES BIBLIOGRÁFICAS: F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. I.—M. F. SCIACCA, *Platone*, 1945.—O. GIGON, *Platon*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, bajo la dirección de I. M. Bochenski, vol. 12, 1950.—Agréguese aquí el *Lexicon Platonicum*, de G. A. F. AST, 1835, reimpreso en 1908 y 1956. También interesa el *Lexicon Platonicum*, de J. ZÜRCHER, 1954.

b) EDICIONES Y TRADUCCIONES: Prescindiendo de las antiguas ediciones, debemos citar la de C. F. HERMANN (Bibliotheca Teubneriana), 1856 y sgs., reproducida en 1921-36; la de J. BURNET (en *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*), 5 volúmenes, 1900 y sgs.; la de la *Collection des Universités de France*, 13 vols., 1920 y sgs.—Entre las traducciones se destacan la alemana de Schleiermacher, 1804-10, reeditada por L. Schneider, 1942; la francesa de V. Cousin, 1822-40, y la italiana de Ferrari, 1872-88. En español existen traducciones completas o parciales de mérito desigual; se destacan los varios volúmenes de García Bacca en la Universidad N. A., de México (con texto y traducción), así como las que está llevando a cabo el Instituto de Estudios Políticos de Madrid.

c) ESTUDIOS: De la amplísima bibliografía sobre la vida, los estudios y la doctrina de Platón y el platonismo, ofrecemos a continuación los estudios más importantes o que tengan un interés más general: E. ZELLER, *Platonische Studien*, 1839. H. BONITZ, *Platonische Studien*, I, 1858; II, 1860; 3.ª ed. 1886.—A. FOUILLÉE, *La philosophie de Platon, exposition et critique de la théorie des idées*, 1879, reeditada numerosas veces; trad. esp.: *La filosofía de Platón*, 4 vols., 1946.—C. RITTER, *Untersuchungen über Plato*, 1888; *Neue Untersuchungen über Plato*, 1910.—W. WINDELBAND, *Platon*, 1898.—C. RITTER, *Platons Dialoge*, I, 1903; II, 1909.—P. NATORP, *Platons Ideenlehre, Einführung in den Idealismus*, 1903.—H. RAEDER, *Platons Philosophische Entwicklung*, 1905.—G. L. RAMON, *Studi Platonici*, 1906.—C. PIAT, *Platon*, 1906.—J. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, 1908; *Platon*, 1935; *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, 1957.—N. HARTMANN, *Platons Logik des Seins*, 1909.—C. RITTER, *Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, I, 1910; II, 1923. V. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, ed. Delbos, 1912; trad. esp. de lo correspondiente a: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, 1940.—O. APFELT, *Platonische Aufsätze*, 1912.—C. BAEUMKER, *Der Platonismus im Mittelalter*, 1916.—J. BURNET, *Platonism*, 1918.—U. VON WILLAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon*, 2 vols., 1919; 3.ª ed., 1929.—A. E. TAYLOR, *Platonism and its Influence*, 1924; traducción esp., 1950; *Plato. The man and his work*, 1927.—A. DIES, *Autour de Platon*, 2 vols., 1927.—P. FRIEDLÄNDER, *Eidos, Paideia. Dialogos*, 1928; *Platon*, 2 volúmenes, 1928-30; *Die Platonischen Schriften*, 1930.—E. UGARTE DE ERICILLA, *Anepidemia del platonismo*, 1929.—L. STEFANINI, *Platone*, 2 vols., 1932-35; 2.ª ed., 1949. R. SCHÄFER, *La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*, 1938.—M. F. SCIACCA, *La metafísica di Platone: I, II problema cosmologico*, 1938.—R. DEMOS, *The Philosophy of Plato*, 1939.—P. BRÖMMER, *Eidos et Idea. Étude sémantique et chronologique des œuvres de Platon*, 1940.—A. KOYRÉ, *Introducción a la lectura de Platón*, trad. esp., 1947.—F. SOLHSEN, *Plato's Theology*, 1942.—M. HUBERGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947.—G. C. FIELD, *The Philosophy of Plato*, 1949.—E. HUBERMAN, *Platon*, 1950.—W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, 1951.—P. M. SCHULL, *L'œuvre de Platon*, 1954; trad. esp., 1956.

d) ANTIGUA ACADEMIA: Los fragmentos de la Academia antigua están recogidos en F. W. MÜLLACH, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, vol. III.—Los

fragmentos de Espeusipo han sido publicados por P. Lang, 1911.—Para Jenócrates, véase R. HEINZE, *Xenokrates. Darstellung der Lehre u. Sammlung der Fragmente*, 1892.—Los fragmentos de Heráclito de Ponto han sido publicados por O. Voss, 1896.—ESTUDIOS: L. KELLER, *Die Akademien der Platoniker im Altertum*, 1899.—H. USNER, *Die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit in der platonischen Akademie*, en *Kleine Schriften*, III, 1912.—P. L. LANDSBERG, *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie*, 1923; trad. esp.: *La Academia platónica*, 1926.—H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, 1945; *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, 1944.—J. ZÜRCHER, *Das Corpus Academicum*, 1954; *Lexicon Academicum*, 1954.

ARTÍCULO IX.—ARISTÓTELES Y LA ESCUELA PERIPATÉTICA

1. *Vida y obras.* ARISTÓTELES (384-322) nació en Estagira (Tracia), en la costa del Egeo, de una familia de clase media. Su padre era médico del rey de Macedonia. Joven aún, se trasladó Aristóteles a Atenas, ingresando en la Academia, donde recibió la enseñanza de Platón y donde colaboró, después, como maestro. Durante su estancia en la Academia asimila las doctrinas de Platón y las somete a frecuentes y duras críticas. Muerto Platón, deja Aristóteles la Academia y se instala en la isla de Lesbos. Llamado por Filipo, se traslada a la corte de Macedonia como preceptor de Alejandro Magno. Al ser elevado al trono de Macedonia Alejandro, vuelve Aristóteles a Atenas, donde funda el Liceo, enseñando en él durante trece años. Alternaba la enseñanza con lecciones magistrales y el diálogo. Las lecciones dialogadas solía darlas paseando con sus discípulos por el jardín del Liceo; de aquí que recibiera la escuela también el nombre de *Peripato* y se llame *peripatética* la doctrina allí enseñada. Muerto Alejandro en 323, el partido nacional ateniense, dirigido por Demócstenes, le obligó a salir de Atenas, retirándose Aristóteles a Calcis, donde murió a los sesenta y dos años de edad.

Aristóteles compuso numerosas obras, de las cuales no se conserva más que una exigua parte. Escribió primero, imitando a su maestro, numerosos diálogos de gran calidad literaria y profundidad de pensamiento, según atestigua Cicerón, y que se han perdido en su totalidad. Son, entre otros, el *Eudemo*, *Sobre la inmortalidad del alma*, el *Protréptico* y *Sobre la filosofía*. Todos ellos estaban destinados a los lectores no pertenecientes al Liceo, y, por ello, se han llamado exotéricos.

Las obras que conservamos de Aristóteles, de estilo descuidado y con frecuencia incorrecto, fueron redactadas para uso de las clases

del Liceo, o recopiladas de los apuntes recogidos por los alumnos. Andrónico de Rodas, en el siglo I a. de J. C., las ordenó y agrupó por materias. Pueden clasificarse como sigue:

a) Obras de lógica: *Organon*, que comprende: *Las Categorías*, *Sobre la interpretación*, *Primeros analíticos*, *Segundos analíticos*, *Tópicos* y *Refutación de los sofismas*.

b) Obras de física: *La física*, *Sobre el Cielo*, *Sobre la generación y corrupción*, *Los meteoros*.

c) Obras de metafísica: *La filosofía primera o Metafísica* (el nombre de Metafísica fue dado a esta obra por Andrónico de Rodas por haber sido colocada después de los libros de la Física).

d) Obras de biología: *Sobre las partes de los animales*, *Sobre la generación de los animales*, *Historia de los animales*.

e) Obras de psicología: *Del alma*, *Sobre la sensación y lo sentido*, *Memoria y reminiscencia*, *La respiración*, etc.

f) Obras de moral: *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicómaco*, *Gran Ética* y *La política*.

g) Obras de retórica y de poética: *La Poética*, *La Retórica*.

2. *Los tres períodos del* Aristóteles pasa por tres etapas en el desarrollo del pensamiento filosófico. Alumno de Platón durante veinte años, se adhirió primeramente, con pasión de discípulo fervoroso, a la doctrina del maestro. Según testimonios que se conservan, en dos escritos de su juventud que se han perdido, el diálogo *Eudemo* y el *Protréptico*, acentúa la tendencia mística de la filosofía platónica llevando la desvalorización de este mundo —cárcel y suplicio del alma— a la mayor radicalidad. Durante esta etapa entiende Aristóteles la filosofía como «adquisición y empleo de la sabiduría», como contemplación de la verdad, contemplación que, si en este mundo es difícil y fatigosa a causa del estado contrario a la naturaleza —estado de enfermedad— en que se halla el alma tras la caída, será dulce y fácil cuando vuelva allá arriba, de donde ha venido, y recobre el estado de salud. El objeto de la filosofía parece constituirlo el tema del alma con la investigación sobre su naturaleza divina e inmortal, su contraposición al cuerpo y al mundo sensible y su tendencia a la liberación. El mayor bien del hombre hubiese sido no haber nacido, fenómeno que se produce por la caída del alma en el mundo del devenir; después de éste, el mayor entre los alcanzables consiste en poder morir lo más pronto posible, pues esta posibilidad lleva aparejada, con la vuelta del alma a su natural estado, la posesión plena de la sabiduría. Mientras tanto,

el hombre debe esforzarse en el ejercicio de la razón, esto es, filosofar, amar y perseguir la sabiduría, preparar el retorno del alma a los lugares celestes.

La segunda etapa del pensamiento aristotélico puede llamarse de transición. Está representada por el diálogo *Sobre la filosofía* (también perdido), que contenía tres partes: una de significación histórica, otra de crítica de las ideas de Platón y una tercera de construcción sistemática, en la que da las pruebas de la existencia de Dios inmutable, eterno y primer principio ordenador, y elabora la teoría de la eternidad del mundo y de las divinidades cósmicas. Si la filosofía en la etapa del platonismo es esencialmente antropología, ahora se convierte en teología.

Y llegamos a la etapa definitiva del pensamiento aristotélico. El abandono de la doctrina platónica se produce críticamente por la advertencia de la no necesidad de duplicar el mundo. A la platónica separación entre las ideas y las cosas, opone Aristóteles la exigencia socrática de su unidad. Sócrates había buscado conceptos y ensayado definiciones. Con ello intentaba dar razón de las cosas. Por tanto, las esencias universales y permanentes, aprisionadas por los conceptos, debían encontrarse en las cosas mismas y no separadas en un mundo aparte. Pero si las esencias —objeto de nuestra inquisición racional— se hallan involucradas en las cosas del mundo —objeto de nuestra experiencia ordinaria—, se hace preciso plegar las alas de la dialéctica que desde las ideas interpretaba las cosas para acomodarse más a la realidad y explicar metafísicamente las ideas desde las cosas. El mundo sensible comienza a revalorizarse perdiendo su carácter gregario y decaído y adquiriendo propiedad de autenticidad como lugar de alojamiento de la realidad inteligible. Con ello, la filosofía dejará de ser noesis de las ideas y preparación para la muerte, y adquirirá el rango de explicación universal de los seres en cuanto tales. Es lo que pasamos a examinar en los epígrafes inmediatamente siguientes.

3. *Las tres formas de conocimiento.* Aristóteles distingue tres formas diferentes en el conocimiento: experiencia, ciencia e inteligencia. La *experiencia* (ἐμπειρία) es el conocimiento de las cosas concretas en sus características singulares. «Los que han experimentado saben el *qué* de las cosas, pero no el *porqué*». El conocimiento de experiencia nos enseña, por ejemplo, que el fuego es caliente, pero no nos hace saber por qué es caliente. Ligada a la experiencia, aunque bajo algún respecto superior, sin alcanzar, empero, el grado del conocimiento científico, se halla el *arte*

o *técnica*, en el sentido original de estas palabras: es un saber de los medios para realizar algo. El conocimiento técnico se dirige también a lo concreto o singular, y por eso es inseparable de la experiencia, bien que, en cierto sentido, la domine y supere, abierto como está a ciertas normas generales. El conocimiento técnico sabe ya *lo que es la cosa*, pero *ignora* todavía el *porqué de la misma*.

La *ciencia* (ἐπιστήμη) es el conocimiento de las cosas por sus causas y principios. Supera el grado del saber puramente *mostrativo* para hacerse conocimiento *demostrativo*. La ciencia es, pues, el saber demostrativo de las cosas. Por ciencia conocemos *por qué* las cosas son lo que son. Varios pueden ser los géneros de ciencia, como luego veremos. Por ahora, repárese cuidadosamente que en toda demostración debe haber *principios*, en que la demostración se apoya, y *conclusión*, a que la demostración llega. La demostración, pues, supone que hay principios indemostrables. Siendo la ciencia un saber demostrativo, versará formalmente sobre las conclusiones, no sobre los principios.

La *inteligencia* (νοῦς) es, precisamente, el saber de los principios. La inteligencia de los principios viene postulada para Aristóteles por la existencia misma de la ciencia. Siendo, en efecto, la ciencia —viene a decir en un texto célebre— una concepción de lo universal y de lo necesario, obtenida por demostración, y exigiendo toda demostración principios en que apoyarse, resulta que no puede haber ciencia de los principios. Y siendo necesario el conocimiento de los mismos, pues, de lo contrario, perecería la certeza de las conclusiones, y no pudiendo obtenerse tampoco por experiencia, síguese que se tiene inteligencia de los principios del saber.

Con ello estamos en condiciones de ponernos en contacto con el tipo de conocimiento que Aristóteles señala para la filosofía. La ciencia se incoa en la experiencia y se fundamenta en la inteligencia. La filosofía dice relación a las tres. «El sabio no solamente debe saber las conclusiones de los principios, sino también conocer lo verdadero de los principios mismos. Por tanto, la *sabiduría* (σοφία) será inteligencia y ciencia al mismo tiempo.» Vayamos, empero, despacio, y veamos la variedad de las ciencias aristotélicas antes de entrar en la caracterización definitiva de la filosofía.

4. *Clasificación de las ciencias.* Aristóteles clasifica las ciencias en tres géneros: *teoréticas*, *prácticas* y *poéticas*. Esta clasificación está basada en un criterio de finalidad. La actividad cognoscitiva, orientada al simple *conocer* o especular, da lu-

gar a las ciencias teoréticas; orientada al *obrar*, a la dirección de la conducta, da origen a las ciencias prácticas; orientada al *hacer*, al fabricar o producir, constituye las ciencias poéticas. También puede decirse que los tres géneros de ciencia se distinguen por la distinción de la actividad en que se asientan. Cuando la actividad cognoscitiva consiste en la *contemplación*, la ciencia es teorética; si radica en la *acción*, la ciencia es práctica, y si consiste en la *producción* o creación, la ciencia es poética.

Las ciencias teoréticas son clasificadas por Aristóteles en tres especies: *física*, *matemática* y *filosofía primera* o *metafísica*, según habría de llamársele más tarde. El criterio de la división es ahora el grado de inteligibilidad o de abstracción de los respectivos objetos. Dejamos ya registrada la conexión entre ciencia y experiencia. La teoría socrática de los «conceptos», que llevó a Platón a dar el salto trascendente para instalarse en el mundo de las ideas, condujo a Aristóteles a la doctrina más modesta del universal abstracto. El conocimiento intelectual hallase en estrecha conexión y absoluta dependencia respecto del conocimiento sensible. La ciencia es también conocimiento de las cosas de la experiencia. Hasta la más elevada de todas, la *metafísica*, deberá partir de la experiencia sensible, y no será tanto un saber de lo suprasensible (cuya existencia separada es, por de pronto, cuestionable) cuanto la ciencia de los primeros principios y de las causas supremas de la realidad. La ciencia física está situada en el primer grado de inteligibilidad, y tiene por objeto las *cualidades sensibles de los cuerpos*, abstracción hecha de sus caracteres singulares. A ella se asimilan la biología y la psicología. La ciencia matemática está colocada en el segundo grado de inteligibilidad, y tiene por objeto la *cantidad como tal* abstraída de las cualidades sensibles. La metafísica se mueve en el tercer grado de inteligibilidad, y tiene por objeto *el ser en cuanto ser*, abstracción hecha de la cantidad.

En la ciencia práctica pone Aristóteles la *ética*, dividida a su vez en tres partes o disciplinas: la *monástica* o ética propiamente dicha, la *económica* y la *política*. El criterio para la clasificación se asienta en la consideración del peculiar obrar del individuo, la familia y la sociedad civil o política.

Las ciencias poéticas comprenden las artes en general, tanto bellas como útiles. Aristóteles se refiere con preferencia a dos: la *poesía* y la *retórica*.

A las seis ciencias enumeradas debe agregarse —mejor anteponerse— la *lógica*, disciplina que Aristóteles no catalogó entre las ciencias, no obstante constituir su más original creación, debido, sin duda, a que la concebía como simple propedéutica filosófica, como *instrumen-*

to de la ciencia. De ahí el nombre de *organon* con que fuera designada en el seno de su escuela.

La producción bibliográfica de Aristóteles abarcó estas cuatro ramas generales del conocimiento. No sólo dominó el repertorio íntegro de los diversos conocimientos de su época, sino que, además, hizo progresar todo el saber acumulado y hasta creó disciplinas nuevas, algunas de las cuales, como la lógica, salieron perfectas de sus manos.

5. *Tres sentidos de la palabra «filosofía».* Dejando a un lado las ciencias poéticas que Aristóteles consideró como *técnicas*, todas las demás ciencias propiamente dichas pueden ser elevadas a la categoría de filosóficas. Consiguemos, por de pronto, un doble hecho: el encuentro de Aristóteles, por un lado, con todo un repertorio de investigaciones que, desde Tales de Mileto hasta Platón, habían ido cuajando en una serie de sistemas interpretativos de la naturaleza y del acontecer natural, y por otro, el encuentro, asimismo, con una pluralidad de disciplinas científicas diferenciadas por la peculiar región de la realidad que toman por objeto de indagación. Pues bien, a esos sistemas históricos y a estas ciencias particulares les dio Aristóteles el nombre de *filosofías*. Un primer sentido del vocablo «filosofía» es equivalente al de «sistema filosófico». Aristóteles emplea la palabra «filosofía», refiriéndose a los que filosofaron antes que él, con significación análoga a la que tienen para nosotros expresiones como éstas: «la filosofía medieval», «la filosofía de Hegel», etc. En un segundo sentido refiere la palabra «filosofía» a cada una de las disciplinas científicas con que se encuentra o que él mismo crea; filosofía física, filosofía matemática, filosofía ética, etc. Algunas veces, tomadas en conjunto, llama a estas disciplinas «filosofías segundas».

Esta doble significación, basada en aquel doble encuentro, plantea a Aristóteles un doble problema. En primer lugar, el hecho de la pluralidad de sistemas que merecen el nombre de filosóficos le impulsa a una indagación de lo filosófico en cuanto tal; su resultado será la determinación del concepto de filosofía como filosofía. En segundo término, la «secundariedad» de las varias disciplinas filosóficas le impele a la búsqueda de aquella ciencia, en la que lo filosófico, como tal, tenga cumplimiento en plenitud de sentido; su resultado será el hallazgo de la «filosofía primera».

Lo común a todos los sistemas, a los diversos saberes que llevan el nombre de filosóficos, es el afán de buscar los primeros principios de la realidad; lo filosófico, pues, puede ser definido como una indagación

de las «primalidades» de lo real. Todas las disciplinas filosóficas, las filosofías segundas, inquieran las últimas causas de determinadas zonas de la realidad; lo filosófico de ellas es una inquisición de las «últimidades» de una cierta región entitativa. La filosofía primera habrá de ser búsqueda de estas ultimidades y aquellas primalidades; además tendrá por objeto la realidad íntegra, el conjunto de los seres. La filosofía es la ciencia de todos los seres por sus causas últimas y sus primeros principios.

6. *La lógica.* Del contenido de esas distintas partes de la filosofía vamos a tratar ahora. Comenzamos por la lógica, el formal instrumento del saber. La lógica aristotélica tiene un doble objetivo —teórico y práctico— y una doble significación —formal y material—. Mas no de todo ello podemos ocuparnos aquí. Para Aristóteles comprende la lógica propiamente tres partes: concepto, juicio y razonamiento.

El *concepto* es, por de pronto, el último elemento resolutivo a que nos lleva el análisis lógico. El propio Aristóteles lo declara así: «Llamo concepto a las partes en que se descompone el juicio, es decir, al sujeto y al predicado». El concepto versa sobre lo esencial, lo quiditativo, la *ousía*. Por eso se expresa en la *definición* que separa una esencia de todo aquello con lo que de alguna manera pudiera confundirse y nos lo hace patente. La definición esencial se hace por el género próximo y la diferencia específica.

Dos líneas de divisiones estableció Aristóteles para los conceptos universales: los predicables y los predicamentos. Los predicables resultan de la *forma* de los conceptos; los predicamentos, de la *materia*. He aquí la nómina de los predicables: género, especie, diferencia, propiedad y accidente. Expresan las cinco modalidades en que los distintos conceptos pueden ser universales y atribuibles. Un concepto universal puede ser, en efecto, atribuible o predicable de dos maneras: esencial o accidentalmente, según que exprese la esencia o tan sólo se relacione con ella. El universal puede expresar toda la esencia de los inferiores, y tenemos la *especie* (hombre), o su *parte potencial* y estamos ante el *género* (animal), o su *parte actual*, y nos encontramos con la *diferencia* (racional). Y puede el universal relacionarse a la esencia acompañándole *necesariamente* y tenemos la *propiedad* (historicidad), o conectándose a ella de un modo *contingente* y estamos ante el *accidente* (blanco). He aquí la lista de los predicamentos: sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito. Como se ve, los predicamentos son primariamente mo-

dos de ser de las cosas reales, representantes de las naturalezas de los seres extramateriales. Dicho de otra manera: más que universales lógicos, son universales metafísicos. Aristóteles se ha dado perfecta cuenta de ello. Pero con todo derecho trata de los predicamentos o categorías en la lógica porque supo distinguir de las categorías como tales, es decir, de los géneros en que el ser real se distribuye, la distribución u ordenación misma que se reviste de propiedades no reales de las que sólo la lógica se ocupa. De esta manera su doctrina de las categorías es radicalmente distinta de la que más adelante examinaremos como propia de Kant.

El juicio puede ser considerado en sus aspectos psicológico y lógico. Desde el primer aspecto, Aristóteles lo define como un enunciado acerca de la realidad: composición o afirmación de lo que en la realidad se halla unido, y descomposición o negación de lo que en la realidad se encuentra separado. En este sentido, es muy natural pensar que el juicio es la sede propia de la verdad y la falsedad. Bajo su aspecto lógico, es la relación de razón entre dos conceptos que se unen o se separan. En él, pues, no interesa tanto la verdad o la falsedad como el ser fundado en la realidad o el estar carente de fundamento.

Finalmente, Aristóteles ha estudiado casi exhaustivamente el razonamiento como un instrumento de la demostración. El razonamiento puede ser de dos clases: la deducción y la inducción. La deducción es un procedimiento demostrativo, que, partiendo de premisas generales, nos lleva a una conclusión particular. El razonamiento deductivo categórico se expresa con el silogismo, compuesto de dos premisas, mayor y menor, ligadas por un término medio, y una conclusión. Aristóteles estudia con toda penetración los elementos materiales del silogismo —proposiciones y términos— y analiza su elemento formal, estableciendo las leyes silogísticas, las figuras y los modos. La inducción aristotélica se llama completa, porque en la premisa mayor están incluidos todos los casos particulares que se subsumen después en la conclusión. En esto se diferencia hondamente de la inducción socrática y de la incompleta o científica, mal llamada baconiana.

La lógica aristotélica se ocupa también de las argumentaciones dialécticas y sofísticas, así como de otra multitud de problemas en cuyo tratamiento no podemos entrar aquí.

7. *La física.* La física es entendida por Aristóteles como la filosofía que especula sobre las cosas materiales que constituyen lo que llamamos el universo. Los griegos estaban habituados a considerar al universo como un repertorio de cosas que se mueven.

Hemos tenido ocasión de ver que la filosofía griega surgió precisamente en función del problema del movimiento. Los presocráticos enfocaron el problema del movimiento desde el punto de vista del movimiento mismo. Y llegaron a soluciones contrapuestas y exclusivistas. Mientras Parménides tenía que negar el movimiento, Heráclito terminaba por afirmar que sólo el movimiento existía. Los atomistas no pudieron conciliar satisfactoriamente estas dos posiciones contrapuestas. Ni siquiera Platón logra una solución válida para el problema, aunque duplique el mundo. Aristóteles invierte la formulación del problema. En vez de fijarse en el cambio de la realidad, se fija en la realidad que cambia. Sólo así pudo descubrir entre el ser y el no-ser un término medio: el poder ser. Cada ser que *es ya*, puede ser otra cosa que *todavía* no es. Propiamente, pues, hay en cada cosa un ser *ya* y un no ser *todavía*. Al ser *ya*, lo llama Aristóteles *acto*, y al no ser todavía, *potencia*.

Véamos esto con mayor detención. Aristóteles quiere explicar la realidad en movimiento, en devenir. Y observa sagazmente que todo lo devenido es *algo* que deviene de *algo* en virtud de *algo*. Prescindamos, por ahora, de este último elemento —la causa eficiente del devenir— y analicemos los otros dos, es decir, el *algo* devenido y el *algo* de que, lo devenido, deviene. Primeramente, el «algo de que deviene». En sí mismo considerado, tiene efectivamente que ser «algo», pues de «nada» nada deviene. Por respeto a lo devenido *todavía* no es. El «algo de que deviene» no es *en sí*, pero es *en otro* como disposición o capacidad real de llegar a ser movido o devenido. A esta capacidad real es a lo que llamó Aristóteles *potencia* (pasiva). En segundo lugar, el «algo devenido». Tiene también que ser efectivamente «algo», pues el devenir no puede desembocar en la nada. Respecto de aquello de que ha devenido, *es ya*. Por consiguiente, tiene realidad actual. Es, pues, el *acto* al que el principio de la mutación estaba ordenado.

La explicación aristotélica del movimiento se hace ahora perfectamente inteligible. Moverse es llegar a ser lo que se puede ser y que no se es ya. Hay en todo movimiento dos términos: el principio y el fin, y un sujeto que pasa de uno a otro. El principio del movimiento es el sujeto en potencia; el fin, el sujeto en acto. El movimiento será, pues, el tránsito de uno a otro, es decir, el acto de un ser en potencia en cuanto está en potencia.

Distingue Aristóteles cuatro clases de movimientos: local, cuantitativo (aumento y disminución), cualitativo (alteración) y sustancial (generación y corrupción). No conoció ninguna otra forma de nacimiento u originación del ser. La creación es una idea ajena al pensa-

miento aristotélico como, en general, al de todos los griegos. Pronto veremos la razón de ello.

Tratando de explicar el movimiento sustancial, se ve Aristóteles impulsado a poner, en estricto paralelismo con la distinción de potencia y acto, como constitutivos esenciales de las cosas, la materia ($\epsilon\lambda\eta\nu$) y la forma ($\mu\omicron\rho\phi\eta$). El *hilemorfismo* aparece ahora con un sentido muy distinto del que tenía en Platón, y viene a expresar la radical estructura física del cambio sustancial. La materia y la forma, comportadas entre sí como la potencia y el acto, constituyen el ente sustancialmente móvil. La materia es pura potencia, principio indeterminado y sustancialmente determinable. Para diferenciarla de la materia determinada, sujeto de ulteriores cambios accidentales, Aristóteles la llama *materia prima*. La forma es la actualidad del ser, el principio determinado y sustancialmente determinante. Su propio nombre es el de *forma sustancial*.

Ahora bien, como lo generado no puede ser presupuesto de la propia generación, y la base de las generaciones todas es la materia, Aristóteles debió declarar —y no faltó con ello al rigor— a la materia *prima* ingenerable. Y como no conoció un modo anterior de nacimiento, debió postular la eternidad de la materia. Por haber circunscrito su doctrina de la potencia y el acto al plano de la dinamicidad y no haberla aplicado a la entidad como tal, quedó prendido en la tesis de la eternidad de la materia y del movimiento. Hay, sin embargo, una diferencia. Aristotélicamente, la materia es eterna y el movimiento también. Este, empero, no es una realidad originaria y principio de originación como la materia. Por eso mientras la materia no necesitaba de causa, el movimiento exige siempre un motor. Por aquí encuentra Aristóteles, como veremos pronto, una vía abierta hacia Dios.

Aristóteles estudia la psicología como un capítulo de la física. La psicología es el estudio de los seres vivos. El principio de la vida es el alma. Habrá tantas especies de almas cuantos tipos de vida. Paralelamente a los tres tipos de seres vivientes distinguirá, pues, Aristóteles tres almas: el alma vegetativa de las plantas, que verifica funciones de nutrición y reproducción; el alma sensitiva de los animales, que realiza, además, la sensibilidad, la apetibilidad y la locomoción, y el alma racional del hombre, que verifica también el razonamiento y la volición. En el hombre no hay tres almas, como enseñara Platón, sino una sola: la intelectual, que verifica su función propia y asume las funciones sensitivas y vegetativas. El hombre es un compuesto sustancial de cuerpo y alma. Aristóteles estudia detenidamente las funciones sensitivas irracionales; rechaza las ideas innatas y la reminiscencia platónica, concibiendo el alma como *tabula rasa*. Todos los

conocimientos, pues, son adquiridos. El punto de partida del conocimiento es la experiencia, la sensación. La función de la sensibilidad se lleva a cabo por los sentidos externos y los internos. Su más alta expresión son las imágenes o fantasmas, que proporcionan la materia para el conocimiento intelectual. Estas imágenes han de ser elaboradas mediante la función abstractiva y generalizadora del intelecto agente. Producida esta elaboración, son recibidas en el entendimiento pasivo.

8. *La metafísica.* Aristóteles llama a la metafísica *filosofía primera* y *teología*. En la determinación de su naturaleza pasa por tres etapas perfectamente diferenciadas. En primer lugar, el Aristóteles discípulo concibe la filosofía primera como la *ciencia de lo suprasensible*, esto es, de aquella realidad que, según el pensamiento de Platón, debía concebirse como realizada en un mundo aparte, separada de toda materia y objeto únicamente del conocimiento intelectual. De esta manera, Aristóteles contrapone el estudio de lo suprasensible, objeto del entendimiento, a la ciencia de la naturaleza sensible.

Pero el Estagirita supera pronto esta primera etapa emprendiendo, en función de los mismos presupuestos socráticos de que arranca Platón, una revisión de la doctrina platónica de lo suprasensible. La teoría socrática de los conceptos que llevó a Platón a dar el salto trascendente para instalarse cognoscitivamente en el mundo eidético, conduce a Aristóteles a la doctrina de lo universal abstracto. Observó la estrecha conexión y dependencia del conocimiento intelectual, con respecto al sensitivo. La metafísica deberá partir de la experiencia sensible y no será tanto un saber de lo suprasensible, cuya existencia separada se vuelve ahora problemática, cuanto la ciencia de los primeros principios y de las causas supremas de la realidad. Debe advertirse, empero, que la metafísica aristotélica no se libera aún del platonismo. Examinando esta segunda concepción aristotélica, se verá fácilmente cómo la metafísica ha de plantearse también el problema de la existencia de una realidad separada de lo sensible. La causa primera de toda la realidad sensible no se encuentra en lo sensible. La perfección que debe encerrar la determinará como una realidad inmaterial y suprasensible. Y la metafísica será el estudio de esta realidad inmaterial, divina. La filosofía primera es una ciencia divina no ya en el sentido de que si Dios tiene ciencia será ésta efectivamente, sino en el más modesto significado de tener por objeto a Dios. La filosofía primera es una *teología natural*.

Aristóteles da un paso más y, emprendiendo de nuevo una revisión del platonismo, concluirá estableciendo como objeto de la metafísica el ente en cuanto ente. La metafísica es una efectiva ontología. Con esta nueva concepción no se rechaza el carácter metafísico de la teología hasta tal punto que fuese suplantada por la ontología. El ente en cuanto ente y Dios cumplen a la perfección la índole de lo metafísico.

Veamos, en primer término, el despliegue de la metafísica aristotélica entendida como ontología. Se ocupa, según dijimos, del ente en cuanto ente, $\delta\upsilon \S \delta\upsilon$. Aristóteles concluirá circunscribiendo el ente en el ámbito de la sustancia. Preguntarse por el ente será, en definitiva, una interrogación por la sustancia, $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$. El mismo nos lo dice una vez: «En rigor, el eterno objeto de las investigaciones, actuales y preteritas, la cuestión siempre planteada: ¿qué es el ente?, se reduce a ésta: ¿qué es la $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$? Nuestro objeto capital, primero y único, será estudiar lo que es el ente tomado en este sentido.»

Pero vayamos despacio. Estudiar el ente en cuanto ente no podía significar, para Aristóteles, otra cosa que analizarlo en sus elementos constitutivos, en sus principios o causas. Por eso se encara con el ente desde cuatro linealidades. Hélas aquí: la sustancia, esencia o forma ($\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$, $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$, $\mu\omicron\rho\phi\eta$), la materia ($\beta\lambda\eta$) o sujeto del cambio, el origen y principio del movimiento ($\tau\acute{o} \delta\upsilon\epsilon\nu$, $\eta \alpha\rho\chi\acute{\eta} \tau\eta\varsigma \kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$) y el bien o fin ($\tau\acute{o} \sigma\theta \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha$), esto es, aquello en vista de lo cual se produce el movimiento.

La sustancia viene primero en la enumeración aristotélica y por ella debemos empezar. Aristóteles la describe así: «Sustancia, en su sentido verdadero, primario y riguroso, es aquello que ni se predica de un sujeto ni está en su sujeto; por ejemplo, este hombre, este caballo.» En esta descripción hay, por de pronto, la negación de que la sustancia sea el accidente o el universal predicable, y la indicación de que la sustancia es la realidad individual. Hay también la afirmación de que la sustancia es aquello en que reside el accidente y aquello de quien se predica un concepto universal. La sustancia se refiere al ente por sí misma, de una manera directa e inmediata. Con ello se ha situado Aristóteles en oposición al platonismo. Atribuía Platón la *ousía*, el verdadero ser, al *eidos*; ve Aristóteles en el *eidos* algo predicable de un sujeto y, por tanto, debe negarle el carácter de ente en el sentido primario y riguroso. Sabemos, pues, que la sustancia, fundamento de los accidentes y sujeto de la predicación, se encuentra en la realidad individual. Trátase —no sería necesario decirlo— de la sustancia primera ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta \sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$). Urge, empero, preguntar: ¿en qué consiste la sustancia? Contestar que es el *ser en sí* es ciertamente

válido, pero no nos basta. Aristóteles ha planteado el problema en función de las causas. Y la sustancia es la primera que se ofrece a nuestro análisis. «La sustancia es una causa y un principio.» Considerada como tal, se llama «naturaleza». Pero la sustancia causa porque es *energía* ($\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$), ejerce una actividad porque previamente es *acto*. La sustancia, pues, es el acto en virtud del cual el ente es lo que es, y la realidad individual existe en sí.

Ahora bien, lo que es se identifica con lo que la cosa es, vale decir, con la esencia o quiddidad ($\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$). Y por eso debe añadir que «la definición y la quiddidad, en el sentido primero y absoluto, pertenecen a las sustancias». Mas por aquí avanzamos hacia el reino de la sustancia segunda ($\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha \sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$) donde tantos historiadores han querido ver cómo Aristóteles no se ha liberado enteramente del platonismo.

Más todavía que con la esencia parece reaparecer el *eidos* con la forma. Ella es, en efecto, la que determina la sustancia y hace que el ser sea lo que es.

La segunda causa del ser es la *materia*. De ella ya dijimos más atrás lo suficiente, y, en consecuencia, podemos pasarla por alto. Hagamos lo mismo con las otras dos causas, el *agente* y el *fin*, que Aristóteles analiza también en conexión con la forma. Lo que de los cuatro elementos vamos a decir en el punto que sigue como introducción a las pruebas de la existencia de Dios será suficiente.

Se nos permitirá una sumaria referencia a los modos de expresarse el ser. Según Aristóteles, el ser se dice de muchas maneras. Con esta frase ha expresado el Estagirita el genial descubrimiento de la analogía del ente. Aristóteles enumera cuatro modos del ser: el ser *per se* y el ser *per accidens*; el ser según las categorías; el ser según lo verdadero y lo falso; el ser según la potencia y el acto. El ser *per se* es la esencia; el ser *per accidens*, el accidente. Para Pedro, ser hombre es ser por esencia; ser músico, es ser por accidente. El ser esencial puede, a su vez, decirse de varias maneras. Cada una de estas maneras es un predicamento o categoría. Las categorías dividen al ente en diez modos, como ya dijimos más atrás. Cuando Aristóteles habla del modo de ser según lo verdadero y lo falso, no se refiere a la verdad o falsedad lógicas, que se dan únicamente en los juicios, sino a la verdad del ser. La verdad y la falsedad son entonces modos del ser. Así puede decirse un verdadero cuchillo o un duro falso. Un ser se dice verdadero cuando manifiesta, es decir, descubre, desvela el ser que tiene. Se dice falso cuando muestra un ser distinto del suyo. Verdad es, pues, la potencia del ser que es; falsedad es la potencia del ser que no es.

La *teología* de Aristóteles se despliega en dos momentos capitales: la *demonstración de la existencia* de Dios y la *determinación de su esencia*. Comparado con Platón, Aristóteles nos ofrece menos variedad de matices para lo primero, pero proporciona mayor y más depurada diversidad de elementos para pensar la esencia de Dios.

Prescindiendo de detalles accidentales para captar lo sustancial, debe advertirse, en términos generales, que el Dios de Aristóteles, ofrecido por la especulación filosófica sobre el movimiento, es una realidad captada por demostración bajo la formalidad de motor inmóvil, operando por vía de eficiencia en la *Física* y por vía de finalidad en la *Metafísica*. Tendrán un común punto de partida —el movimiento como acto del móvil, ser en potencia en cuanto está en potencia— y una meta común, la existencia de un motor inmóvil, acto puro, sin mezcla alguna de potencialidad. Si son o no dos pruebas formalmente distintas, lo dirá la comparación de ambas tras el análisis detallado de cada una. Adviértase, empero, antes de entrar en materia, que la primera —la de la *Física*— carga el potencial noético al hacer el análisis del movimiento sobre sus condiciones de *realización*, mientras que la segunda repara más en las condiciones de *inteligibilidad* del cambio.

El análisis de la realidad individual nos proporciona este resultado: que se constituye intrínsecamente de una *materia* que recibe una *forma*; que es el *fin* al cual tiende su realización natural o su producción artificial, y que existe porque una *causa eficiente* lo actualiza. De esta manera, los principios constitutivos del individuo —condición de esencialidad— son dos: la materia y la forma sustancialmente unidas. Y los principios de actualización —condiciones de existencialidad— también dos: el motor y el fin. En el obrar de las cuatro causas se exige siempre conjunción y armonía. La unidad, o mejor, la unificación de materia y forma exige ya la causa eficiente y el fin. Porque la materia significa no sólo falta de determinación o de forma, sino también *potencia* para ella, aspiración al *acto* en el cual tenga realización; por lo cual, la unión de materia y de forma es tránsito de la potencia al acto, es decir, movimiento que está pidiendo motor y fin. La consideración del movimiento, como proceso universal del desenvolvimiento de los seres naturales, llevará finalmente a Aristóteles al establecimiento de los dos polos de su metafísica: de un lado, una *materia primera* original y originaria, pura *potencia* para cualquier forma; de otro, una forma no menos original y originaria también, si no de entidad, sí de movimiento, puro Acto sin mezcla de potencia ni, por tanto, de materia. Por este segundo polo responde Dios.

A este concepto de Dios llega Aristóteles, como ya se dijo, partiendo del movimiento como acto del móvil, es decir, de la *transformación* de los seres, de la *actualización* de las potencias. La investigación comienza cuando nos preguntamos por la causa. Y si la causa que indagamos es la eficiente o la final, comienza también la demostración de Dios. En la *Física* pregunta Aristóteles, primordialmente, por la causa motora; en la *Metafísica*, por la causa final. En uno y otro caso es necesario llegar a una primera. Para Aristóteles, en efecto, las causas no pueden ser infinitas, ni en serie lineal ni en la multiplicidad específica. Por lo que respecta a la causa motora, no se puede decir, por ejemplo, que el hombre es movido por el aire, éste por el sol, el sol por la discordia, y así hasta el infinito. E igualmente es imposible proceder al infinito al explicar el paseo por la finalidad de la salud, ésta con el fin de la felicidad, la felicidad por otra cosa, y así indefinidamente.

Ahora estamos en condiciones de formular la prueba de Dios tal como aparece en la *Física*: Indudablemente existe el movimiento, o mejor, seres que se mueven. Pero todo lo que se mueve debe ser movido por alguien. Por lo tanto, si no tiene en sí mismo el principio del movimiento, es evidente que es movido por otro... Pero, puesto que cada móvil es movido por un motor, es necesario que cada cuerpo movido en el espacio sea movido por otro... Y entonces este motor, ya que también se mueve, por otro motor, y éste, a su vez, por otro... Pero así no se puede seguir hasta el infinito, sino que es necesario detenerse en un punto y existirá algo que será causa primera del movimiento... Y si se dice que este motor está en movimiento, será necesario aceptar que se cambia y es movido por algo; debemos, pues, detenernos y llegar a un movimiento producido por un inmóvil. En otro lugar se concreta mejor el sentido aristotélico de la prueba: puesto que todo móvil es movido por un motor, y que éste es inmóvil o movido siempre por sí mismo o por otro, debe establecerse que hay un principio de los movimientos que, para los móviles (particulares), es lo que se mueve por sí mismo, y para la totalidad del universo es lo inmóvil.

La *prueba de la Metafísica* presenta un aspecto distinto. Aclara, pero no rectifica, la demostración anterior. «Es necesario que exista una sustancia eterna inmóvil... Si el universo es siempre el mismo en su movimiento circular, ha de haber algo que permanece obrando siempre del mismo modo.» Y más adelante: «Existe algo que es movido siempre de manera inagotable..., por ello será eterno el primer cielo. Hay, pues, algo que lo mueve. Y como lo que es movido y mueve es mediador entre el motor y el móvil, hay algo, pues, que

mueve sin ser movido, eterno y todo sustancia en acto.» Según ulteriores desarrollos de la *Metafísica*, el primer motor mueve únicamente en cuanto es fin último y supremo bien universalmente apetecido, es decir, por atracción, como el objeto del amor. Parece como si se representase en el devenir universal el mismo papel que la forma en las generaciones particulares.

Sólo dos palabras más sobre la *esencia* de Dios. En el Dios aristotélico parecen converger todas las formas que, en muchedumbre, se encuentran esparcidas en el mundo. Mas no es fuente de ellas, como tampoco lo es de la materia. Dios es principio y fin, pero no de las sustancias, sino únicamente de los movimientos que en las mismas tienen lugar. Aun así, implica que no tenga potencia, que sea Acto puro, forma sin materia. Ha de realizar en sí la plenitud del ser. Le convendrá el más alto grado de ser, es decir, el pensamiento. No necesitando de objeto distinto de sí para pensar, Dios será el pensamiento que se piensa a sí mismo, *noesis noeseos noesis*.

9. *La ética y la política.* La ética de Aristóteles es un estudio del bien humano moral. Para todos los hombres, el bien consiste en la felicidad. Mas no todos aciertan con la esencia de la felicidad. Algunos han creído que la felicidad radica en el placer. Lo original de Aristóteles consiste en haber puesto de manifiesto que el placer no constituye la esencia de la felicidad, sino que es un efecto concomitante de ella. Tampoco la felicidad consiste, como creen otros, en la virtud. La felicidad propiamente habrá de consistir en el ejercicio de la potencia más noble del hombre. Y siendo ésta el entendimiento, resultará, en fin de cuentas, que la felicidad consiste en la vida teórica, en la contemplación intelectual. Contra Sócrates y Platón, establece que la virtud no consiste en el mero ejercicio de la potencia racional. La virtud es un hábito de obrar el bien, dirigido por la razón, pero adquirido por el esfuerzo de la voluntad. Toda virtud tiene un carácter de término medio entre dos excesos igualmente viciosos; el valor, por ejemplo, es el término medio entre la cobardía y la temeridad. Aristóteles distingue dos grupos de virtudes: las éticas o de la vida activa y las virtudes dianoéticas o de la vida teórica.

Aristóteles se ocupó detenidamente de los problemas políticos y sociales. El hombre —dice— es un animal social o político. Lejos de las especulaciones utópicas de Platón, y ateniéndose a su buen sentido, establece como fundamento de toda sociedad política la familia y la propiedad. Fiel a su concepción de los posibles tipos de vida, llegó

a aceptar la existencia de esclavos en la sociedad, dedicados a los trabajos inferiores. Respecto a las formas de gobierno, distingue las justas o puras de las injustas o degeneradas. Las formas justas persiguen el bien común, y son tres: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Las injustas sacrifican el bien común y persiguen el bien particular del gobernante. Son también tres: la tiranía, la oligarquía y la demagogia.

10. *La escuela peripatética.* Con Aristóteles alcanzó la filosofía griega la cumbre de su desarrollo perfecto, y se inaugura la época de la especialización científica. La influencia ejercida por Aristóteles en el curso de la historia de la filosofía se conoce con el nombre de *aristotelismo*. A este lugar sólo corresponde trazar el cuadro de los seguidores más cercanos.

En el seno mismo del Liceo se fue formando la escuela que se conoce con el nombre de «peripatética». En la vida del Peripato suelen distinguirse dos períodos designados con los nombres de «Peripato antiguo» y «Peripato posterior». Entre los hombres del Peripato antiguo sólo recordamos los más importantes, con una ligera indicación de su significación filosófica. TEOPRASTO DE LESBOS, sucesor de Aristóteles en la dirección de la Escuela (desde 322 hasta 287), desarrolla algunas partes de la metafísica y de la lógica del maestro, hace investigaciones sobre las plantas y sistematiza las doctrinas naturalistas. Se ocuparon también de historia de la ciencia EUDEMO DE RODAS, historiador de las matemáticas, y MENÓN, historiador de la medicina. Sucede a Teophrasto ESTRATÓN DE LAMPACO (287-269), que inaugura la tendencia hacia el naturalismo y el materialismo. También son naturalistas ARISTOXENO DE TARENTO, autor de unos *Elementos de armónica*, y DICEARCO DE MESINA, que escribió una historia de la cultura griega. Citemos, finalmente, a DEMETRIO DE FALERO, que intervino en la creación de la gran biblioteca de Alejandría. Por lo que respecta a la especulación filosófica, estos hombres mantienen una fidelidad esencial al maestro, pero comienzan a dibujarse una serie de dificultades contra el pensamiento de Aristóteles, que inicia la evolución del aristotelismo en una dirección naturalista.

En el Peripato posterior se acentúa la interpretación naturalística de Aristóteles y se impulsa la investigación en el campo de las ciencias experimentales. Esto último distingue netamente a los hombres del peripato de los estoicos, epicúreos y académicos, que seguían cultivando la filosofía como saber de conjunto. Los nombres más representativos son los de ARISTARCO DE SAMOS, discípulo de Estratón,

gran físico y astrónomo, en cuya obra parece anticiparse la revolución copernicana; CRITOLAO, que formó parte en la famosa embajada filosófica de Atenas a Roma del año 155 a. de J. C. Siguen después ANDRÓNICO DE RODAS (siglo I a. de J. C.), recopilador de las obras de Aristóteles; BOLTO DE SIDÓN, ADRASIO DE AFRODISIA, ALEJANDRO DE AFRODISIA (hacia 200 d. de J. C.), célebre comentador de Aristóteles; GALENO (hacia el 200 d. J. C.), famoso médico que se ocupó también de lógica, en la que introdujo la cuarta figura del silogismo. Recordamos, por fin, al famoso astrónomo CLAUDIO PROLOMEO (m. hacia el 278 d. de Jesucristo).

BIBLIOGRAFÍA

a) INTRODUCCIONES BIBLIOGRÁFICAS: F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. I.—M. SCHWAN, *Bibliographie d'Aristote*, 1896.—M. D. PHILIPPE, O. P., *Aristoteles*, en *Bibliographische Bibliographien in das Studium der Philosophie*, bajo la dirección de I. M. Bochenski, vol. 8, 1948.—Agréguese los siguientes léxicos e índices: H. BUNITZ, *Index Aristotelicus*, 1870; reed., 1955.—M. KAPPES, *Aristoteles-Lexicon*, 1894.—T. W. ORGAN, *An Index to Aristotle*, 1946.

b) EDICIONES Y TRADUCCIONES: Prescindiendo de las varias ediciones antiguas, debemos citar, entre las modernas: edición de la Academia de Ciencias de Berlín, llamada ed. Bekker, 1831-1870 (tomo I y II: *Ar. Graece*, por I. BEKKER, 1831; reeditada, 1960; t. III: *Ar. latina*, 1831; t. IV: *Scholía in Ar.*, por C. A. BRANDIS, 1836; t. V: *Ar. fragmenta*, por V. ROSE; *Scholiorum in Ar. supplementum*, por H. USENER, y el *Index aristotelicus*, por H. BUNITZ, 1870).—Edición de FIRMEN DIDOT, *Aristotelis opera omnia graece et latine, cum indice nominum et rerum absolutissimo*, 5 vols., 1833-1889. Asimismo merecen citarse la edición estereotípica de Tauchnitz, Leipzig, 9 vols., 1831-32, varias veces reimpresa; la ed. de la *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, 1868; la de *The Loeb classical Library*, y la todavía muy incompleta de la *Collection des Universités de France* (Association Guillaume Budé). Asimismo hay numerosas ediciones de cada una de las obras de Aristóteles, cuya nomenclatura puede verse en la citada obra de M. D. Philippe, O. P. Entre las trad. señalamos como más importantes la alemana de E. Rolfes, la francesa de J. Tricot y la inglesa de W. D. Ross. En español existe también una trad. debida a P. de Azcarate y ediciones bilingües de la *Política*, la *Retórica* y la *Constitución de Atenas*.

c) ESTUDIOS: De la amplísima bibliografía sobre la obra y la doctrina de Aristóteles ofrecemos a continuación los estudios más importantes: H. MAYER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols., 1896-1908.—C. PIAT, *Aristote*, 1903.—F. BRENTANO, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, 1911; trad. esp., 1930.—W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, 1912; *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923; trad. esp., *Aristoteles*, 1946.—A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélésienne*, 1913; 2.ª edición, aumentada, 1945.—O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, 1920; trad. esp., 1946.—C. LALO, *Aristote*, 1922.—W. D. ROSS, *Aristotle*, 1923; trad. esp., 1957.—E. ROLFES, *Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung*, 1923.—M. D. ROLAND GOSSELIN, *Aristote*, 1928.—M. DÉFOURNY, *Aristote. Etudes sur la «Politique»*, 1932; son también interesantes sus anteriores estudios: *Aristote. Théorie économique et société*; *Aristote et l'éducation* y *Aristote et l'évolution sociale*.—

W. BROEKKER, *Aristoteles*, 1935.—A. E. TAYLOR, *Aristotle*, 1943.—L. ROSEN, *Aristote*, 1944.—I. QUIJES, *Aristoteles. Vida, escritos, doctrina*, 1944.—S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, 1946.—F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, 1948.—J. ZUERCHER, *Aristoteles Werk und Geist*, 1952. (Esta obra plantea un problema de revisión del *Corpus aristotélico*).—S. G. NOGALES, *Horizonte de la metafísica de Aristoteles*, 1955.—M. D. PHILIPPE, *Initiation à la philosophie d'Aristote*, 1956.—J. OVENS, *The Doctrine of Being in the aristotelian metaphysics*, 1957.

d) PERIPATÉTICOS: Ediciones de los escritos de Teofrasto: *Theophrasti Eresii opera quae supersunt omnia*, 1854, por F. WIMMER; *Metaphysics with translation, commentary and introduction*, 1929, por W. D. ROSS y F. H. FOWERS; *Historia plantarum, de odoribus, de signis*, 1916, por A. HORT; *De igne*, 1896, por A. GERCKE.—Edición de los fragmentos de Eudemo: L. SPENGLER, *Eudemii Rhodii Peripatetici fragmenta*, 1866.—Ediciones de otros peripatéticos: F. WEHRH, *Dicarchos*, 1944; *Aristoxenos*, 1945; *Klearchos*, 1948; *Demetrios von Phlaeron*, 1949.

CAPÍTULO II

LA FILOSOFÍA HELENÍSTICORROMANA

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA HELENÍSTICORROMANA

1. *Caracteres generales.* Muerto Aristóteles, desaparece en Grecia el interés por los problemas genuinamente metafísicos. Faltan hombres con suficiente tensión metafísica para hacer frente a las exigencias de la nueva organización política del mundo. Grecia inicia su decadencia, pierde la hegemonía y se transforma en provincia del vasto Imperio macedónico primero y del romano después. Aunque la constante histórica se cumpla y Grecia, militarmente vencida, sea culturalmente vencedora, no acontece ello sin que la cultura misma sea asentada sobre nuevas bases y sufra la repercusión de las condiciones nuevas. La cultura se difunde, y Atenas deja de ser el foco científico para ceder el puesto a los florecientes centros de Pérgamo, Antioquía, Rodas, Alejandría y la misma Roma. La sistematización científica, impulsada por Aristóteles, se desarrolla, produciéndose la separación de diversas ciencias particulares, como las matemáticas, la astronomía, la biología, la medicina, la historia y la filología. El espíritu griego ha entrado en el campo de las ciencias especializadas y, consiguientemente, desatiende la dedicación a la filosofía, que ahora deberá adscribirse a la fundamentación general de todos los conocimientos. Por otra parte, destruido el viejo orden político del estado-ciudad («polis»), en el que todavía Aristóteles veía realizarse en su plenitud el ideal social y sustituido por el inmenso mecanismo social, en el que el individuo deja de ser célula viviente de un organismo político para convertirse en simple pieza de una extraña máquina, el hombre griego se siente inseguro y se retrae a la vida privada o se difunde en la totalidad del cosmos. El individua-

lismo y el cosmopolitismo tiene en su origen la misma raíz histórica. Se vuelve a la filosofía en busca de directrices para la organización de la vida personal. La sabiduría consiste ahora en la regla de vida. Y la filosofía se concibe como la búsqueda de esta sabiduría, capaz de proporcionar al hombre, con el remedio de las miserias, el bien supremo y la felicidad verdadera. En ello se hace consistir el ideal del *sabio*. El problema ético ha pasado a primer plano, y todos los demás problemas se tratan en la justa medida en que cooperan a la solución del problema moral. Con la supeditación del saber al vivir, la filosofía deja de ser un fin en sí misma y se constituye en medio para la vida feliz. Es la época del predominio de las *ideas éticas*.

Pero las cosas humanas no se estabilizan. La historia sigue su ritmo progresivo y ascendente. Mientras las ciencias especiales y autónomas se ponen al servicio de la satisfacción de las necesidades sociales y la filosofía se convierte en misionera de la vida virtuosa y feliz, nuevas condiciones sociales ponen en peligro la doble conquista. El fracaso está al acecho: las ciencias dejan insatisfecho el inmoderado y creciente afán de placeres, y la filosofía se ve abocada a la más terrible ausencia de convicciones. Convertido el humanismo integral en integral naturalismo, y perdida la confianza en la razón prendida al escepticismo, el ideal soteriológico se desplaza, objetivamente, a regiones más altas, a la vida ultraterrena y subjetivamente a un clima más seguro, a la fe religiosa. La ética cede su puesto a la religión. La filosofía deja de ser filosofía moral para convertirse en metafísica religiosa. Es la época del predominio de las *ideas religiosas*.

2. *Despliegue histórico.* Queda dicho con lo que precede que la filosofía helenísticorromana se despliega históricamente en dos etapas, caracterizadas por el predominio respectivo de los problemas éticos y religiosos. Se las conoce con los nombres de «escuelas morales» y «metafísica religiosa».

Llenan, en efecto, la primera de esas etapas las escuelas *epicúrea*, *estoica*, *escéptica* y *ecléctica*. Cada una de ellas tiene sus precedentes en determinadas doctrinas prearistotélicas: los epicúreos dependen esencialmente de la física de Demócrito y de la ética círcnaica; los estoicos se relacionan al dinamismo de Heráclito y a la ética cínica; los escépticos se vinculan a los sofistas y a los megáricos, y los eclécticos recopilan todas las escuelas anteriores —sin faltar Platón y Aristóteles—, con la única excepción de la epicúrea.

Abarcan la segunda etapa la *filosofía judaico-alejandrina*, la *platónico-pitagórica* y la *neoplatónica*. En esta última escuela hay que dis-

tinguir aún tres fases: *alejandrino-romana*, *siriaca* y *ateniense*. La sola denominación de estas diversas escuelas está indicando claramente los variados elementos filosóficos que cada una de ellas sincretiza.

3. *Las escuelas morales.* Cuatro son, según hemos dicho, las «escuelas morales» helenísticorromanas, y en cuatro sistemas cristalizan las tendencias filosóficas de la primera etapa de la cultura helenística: el *epicureísmo*, el *estoicismo*, el *escepticismo* y el *ecléctismo*.

El *epicureísmo* rompe la marcha. La filosofía tiene por objeto proporcionar la felicidad al hombre liberándole de las perturbaciones que agitan su vida. La felicidad se encuentra en la autonomía, en la íntima serenidad de dominarlo todo sin ser dominado por nada. Sirviendo a la filosofía se alcanza la verdadera libertad. Cuatro falsas opiniones perturban el ánimo: temor de los dioses, miedo a la muerte, deseo del placer y pesar del dolor. Contra ello ofrece la filosofía cuádruple remedio —tetrafármaco—: ahuyenta el temor a los dioses enseñándonos que, por incorruptibles y bienaventurados, no se ocupan del acontecer del mundo ni castigan o premian a los hombres; disipa el miedo a la muerte haciéndonos ver que, consistiendo en la privación de la sensibilidad, nada es para nosotros, pues «mientras existimos, la muerte no existe, y cuando existe la muerte, no existimos nosotros»; extirpa el deseo del placer sensible para evitar el mal que lleva inherente, poniendo como meta de la aspiración humana la *ataraxia*, placer interior, negativo, que no lleva consigo ningún dolor, advirtiéndonos la breve duración de todos los males.

Contemporáneo del epicureísmo es el *estoicismo*. Los estoicos revaloran el concepto cínico de la filosofía como ejercicio de la virtud. La filosofía sigue siendo esencialmente *ética*, práctica moral. A diferencia, empero, de los cínicos, que, por hacer consistir la virtud en las obras y no en la ciencia, despreciaban el conocimiento, los estoicos lo consideran medio imprescindible para la realización de la virtud misma. La filosofía se convierte, pues, en estudio (teoría) y ejercicio (práctica) de la virtud. Los estoicos vuelven a Sócrates: la sabiduría se identifica con la virtud. El sabio obra siempre bien; todas sus acciones son perfectas. El necio siempre obra mal, siempre imperfectamente. La virtud o supremo bien, en identidad con el modo de pensar del sabio, consiste en el sometimiento a la ley inexorable del destino. Esta sumisión al destino es impedida por las pasiones no sujetas a la razón. El ideal del sabio consistirá, pues, en libertarse de las pasiones perturbadoras, haciéndose insensible a todas las cosas indiferentes,

como el placer, los honores, las riquezas, etc. Sólo poniendo la razón por arriba de todo se adquiere el verdadero ideal del sabio, la *apatía* o imperturbabilidad del ánimo.

Frente al dogmatismo de estoicos y de epicúreos se levanta el *escepticismo*, cuyos precedentes históricos deben buscarse en la especulación de los sofistas. Los problemas filosóficos no se acometen de frente, ni se busca su auténtica solución. Antes al contrario, se ensayan dos soluciones contrapuestas y se plantean los problemas en función de ellas con sentido de antinomia. Las razones en pro y en contra se equilibran, y, por lo mismo, se puede dudar tanto de una parte de la alternativa como de la otra. El ideal del sabio consistirá, entonces, en suspender el juicio absteniéndose de opinar.

El ciclo de las escuelas morales se cierra con el *eclecticismo*. El escepticismo amedrentó a las mentalidades filosóficas poco vigorosas de los siglos II y I a. de J. C., impulsando a las escuelas estoica y académica —lo mejor que quedaba en una época de casi absoluta decadencia— al abandono de la ortodoxia primitiva y a la búsqueda de soluciones conciliatorias. Por otra parte, el traslado de los problemas prácticos desde el ámbito individual a la esfera colectiva y al orbe político hizo surgir la necesidad de un acuerdo mayor entre los hombres. He ahí el doble condicionamiento del origen y del desarrollo de la filosofía ecléctica. El eclecticismo surge, en efecto, como exigencia de transacción y fórmula de compromiso. Al principio el eclecticismo ni siquiera intenta constituirse en síntesis superadora de diversos excesos; se limita a una posición mediadora entre los varios extremos, aprovechando los elementos de coincidencia y los puntos de tangencia de los mismos. Así entendido, el eclecticismo viene a ser un sistema tan cegado por la crisis de la filosofía que ni siquiera advierte que los extremos se tocan precisamente en el error. Más tarde, sin embargo, se advirtió la presencia de verdades fundamentales comunes a los diversos sistemas y se buscó en esta comunidad de pensamiento —consentimiento universal— el criterio para su aceptación y la prueba de su utilidad para la vida. Apropiándose lo común a los diversos sistemas, se construye, con el criterio del consentimiento universal, el sistema ecléctico como filosofía de la conciencia común.

4. *La metafísica religiosa.* La última etapa de la filosofía helenisticorromana ha sido designada con el nombre de la *metafísica religiosa*. La etapa que historiamos es, sobre todo, eso: metafísica y religión sincretizadas. De una parte, ha sido recobrada, en los ámbitos dominados por el Imperio romano, aquella tensión

metafísica perdida con la muerte de Aristóteles y que fue característica de los tiempos de plenitud de la filosofía griega. De otra, el reiterado fracaso de las escuelas morales, en el cuádruple intento de proporcionar al hombre la anunciada felicidad en la vida terrena, determina que el interés práctico se desplace hacia el orbe religioso. La preocupación moral se convierte en impulso religioso; la imperturbabilidad deviene ansia de salvación del alma; el ideal de sabiduría se transforma en ideal de santidad. La ética debe ceder el puesto a la metafísica, y no se buscará ya su fundamentación en el conocimiento del mundo (física), sino en la contemplación de Dios (teología).

En el desarrollo histórico de la metafísica religiosa debemos registrar tres fases fundamentales: judaico-alejandrina, platónico-pitagórica y neoplatónica.

La primera de esas fases la constituye, en efecto, la *filosofía judaico-alejandrina*. Ya en los comienzos del siglo I era Alejandría un punto crucial de razas, ciencias y culturas y un centro de estudios de importancia sin igual. En ella aparecen varios pensadores judíos, con el empeño de probar la inspiración mosaica de los filósofos griegos. La filosofía tiende a identificarse con la sabiduría revelada.

La segunda manifestación de la metafísica religiosa está representada por toda una serie de filósofos, de importancia desigual, y constituye una especie de *renacimiento del pitagorismo y del platonismo*. Se aspira a la unión de la filosofía helénica con la religión del paganismo.

La última de las manifestaciones de la metafísica religiosa está constituida por el *vasto movimiento neoplatónico*. Con el neoplatonismo alcanza el helenismo su más elevada meta y, al propio tiempo, se cierra el ciclo de la filosofía pagana. Como ya dejamos señalado, en el despliegue histórico del neoplatonismo han de distinguirse, por lo menos, tres corrientes plenamente diferenciadas, trenzadas a los nombres de Plotino, Jámblico de Calcidia y Proclo: la alejandrinorromana, la siríaca y la ateniense.

5. *División.* Una exposición completa de la historia de la filosofía helenisticorromana deberá, pues, comprender un articulado variado. Para que se perciba mejor, sirviendo de resumen a lo que llevamos dicho y de anticipo de todos los artículos del capítulo que estamos tratando, ponemos aquí los epígrafes de los mismos:

- 1.º El epicureísmo.
- 2.º El estoicismo.

- 3.º El escepticismo.
- 4.º El eclecticismo.
- 5.º La filosofía judaico-alejandrina.
- 6.º La filosofía pitagórico-platónica.
- 7.º El neoplatonismo.

BIBLIOGRAFIA

Para la bibliografía de la época helenisticorromana, ténganse en cuenta las partes que a ella le dedican las obras citadas en el artículo I del capítulo anterior, especialmente las historias de la filosofía griega. De los trabajos especialmente consagrados a la filosofía helenisticorromana, destacamos los siguientes: F. STREUMER, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, 1892.—A. SCHMIDT, *Die hellenistisch-römische Philosophie*, 1907.—E. ZINGER, *La philosophie pendant la période de l'empire romain*, 1907.—E. NEUSTADT, *Die religiöse-philosophische Bewegung des Hellenismus und der Kaiserzeit*, 1914.—P. H. ELMER MORE, *Hellenistic Philosophies*, 1923.—R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1931.—A. SCHMIDT, *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. I. Forschungen zur Philosophie des Hellenismus*, 1938.—A. LEVI, *Storia della filosofia romana*, 1949.

ARTÍCULO II.—EL EPICUREÍSMO

1. *La Escuela del Jardín.* EPICURO DE SAMOS (341-270) fundó en Atenas la *Escuela del Jardín*, llamada así por haber sido establecida en el jardín de su propia casa. La escuela duró hasta el siglo IV d. de J. C., en constante fidelidad a las enseñanzas del maestro. Por eso el nombre primitivo ha sido sustituido por el de *Escuela epicúrea*. Dos clases de influencia determinan la filosofía de Epicuro: la doctrina moral de los cirenaicos y el atomismo de Demócrito. El epicureísmo es, en efecto, el intento de fundamentar la *ética* en la *canónica* (teoría del canon del conocimiento) a través de la concepción atomística de la *física*. Sus discípulos principales fueron: LAMPISACO, POLIENO, LEONTEO, COLOTES, IDOMENEO y HERMACO. Influencias del epicureísmo pueden advertirse en los poetas romanos Virgilio, Ovidio, Horacio y, especialmente, en LUCRECIO.

De las trescientas obras que se atribuyen a Epicuro, sólo conservamos algunas cartas y escasos fragmentos, juntamente con la obra *Sobre la Naturaleza*, todavía no completamente descifrada y publicada en mínima parte.

2. *La filosofía y sus partes.* La filosofía epicúrea es, principalmente, *ética*. Y ésta es la ciencia de la felicidad. Mas como la felicidad no se consigue sin desterrar las falsas opiniones sobre la realidad y el acontecer natural, es necesario un recto conocimiento de la naturaleza, que sólo la *física* proporciona. La *ética* de Epicuro se fundamenta en la *física*, sin que ello sea obstáculo, empero, para que ésta se conciba y construya con vistas a aquella fundamentación. Y como nadie desterraría los temores para confiar en la ciencia natural si no se demostrara la validez de los conocimientos que ofrece, la *física* precisa fundamentarse en la *canónica*, que proporciona el criterio de la verdad. Tales son las tres partes de la filosofía: la *canónica* es medio para la *física*, y ésta, medio para la *ética*. La *ética* también carece de fin en sí misma, encontrándose esencialmente referida a la conquista de la felicidad. Con el epicureísmo la filosofía se supedita a la vida, el conocimiento se subordina al obrar, la contemplación se subalterna a la acción. Grecia ha entrado en la decadencia.

3. *La canónica o teoría del conocimiento.* Epicuro no cultivó la *lógica*. En cambio, da gran importancia a la *canónica*. Trata de buscar un canon o criterio de verdad del conocimiento. Este interés por el criterio de verdad se explica por la necesidad en que se vieron los epicúreos de defenderse de los fuertes ataques que les dirigían los escépticos. Establecen cuatro criterios de evidencia, que llaman: *pasión*, *sensación*, *prenoción* e *intuición*.

La primera evidencia epicúrea es la que ofrece la *pasión*, es decir, la *afección* pasiva del placer y del dolor. No sólo alcanza al estado subjetivo del placer o dolor en que nos encontramos; nos remite con certidumbre a la causa placentera o dolorosa.

El segundo criterio de verdad consiste en la *sensación*. La *sensación* es siempre verdadera. Si alguna vez caemos en error, éste es debido al acto de juzgar que se añade a la *sensación*. Para salir de él basta someter el juicio a los datos de la percepción sensible.

La tercera evidencia es llamada, *prenoción*. Con anterioridad a la percepción sensible actual posee el alma, almacenadas en la memoria, todo un repertorio de nociones referidas no a entes imaginarios, sino a cosas reales cuya existencia nos hacen conocer con evidencia. Las *prenociones* no son, empero, innatas, sino que derivan de sensaciones precedentes.

Finalmente, el cuarto criterio de evidencia es la *intuición* racional y reflexiva. La prenoción nos remite a cosas no percibidas actualmente, pero, de suyo, perceptibles: se mueve siempre en el ámbito de las cosas sensibles. El epicureísmo pretende también una evidencia de las cosas invisibles que nos es proporcionada, precisamente, por la intuición. Por reflexión sobre el fenómeno como *signo* nos abrimos al conocimiento de una realidad invisible que debe ser admitida, so pena de negar el fenómeno mismo. Por ejemplo, puesto que existe el movimiento, debe existir también esa cosa invisible que llamamos vacío, «ya que el cuerpo en movimiento no tendría espacio en que desplazarse si todo estuviese lleno». Las teorías físicas del átomo y el vacío, e inclusive del mecanismo de la sensación, son establecidas merced a este cuarto criterio de la intuición racional.

Con ese cuádruple criterio, la canónica epicúrea pretende fundamentar el conocimiento de la realidad trascendiendo de las apariencias. *Dogmatismo* será el nombre con que motejarán a los epicúreos los escépticos coetáneos.

4. *La física.* Hemos dicho que la ética de Epicuro está fundamentada en la física. Esto no obsta, empero, para que la física del epicureísmo esté concebida con vistas a aquella fundamentación. Hasta tal punto ocurre así, que, no interesándole para su ética la providencia de Dios ni la inmortalidad del alma, por ejemplo, se impondrá a la física la negación de estas doctrinas.

Epicuro reproduce la doctrina atomista de Demócrito. Los cuerpos están constituidos por dos principios reales: los átomos y el vacío. Los átomos son infinitos, iguales en calidad y diferentes en figura y peso. Excluye las causas finales y admite el mecanicismo como explicación del movimiento. En un punto, sin embargo, tiene Epicuro que apartarse de Demócrito. Interesaba a su ética poner de relieve que los acontecimientos de la naturaleza son debidos al azar y no regidos por los dioses, y que el alma humana goza de libertad. Por eso tiene que introducir en los átomos una capacidad de modificar por sí mismos la línea vertical del movimiento. A esto poder de desviación llamó Epicuro *clinamen*. Con él explica la casualidad en los acontecimientos del cosmos, que las gentes, por desconocimiento o por prejuicio, atribuían a los dioses, y la libertad en el hombre. Por añadidura, sirve para dar una idea del origen del cosmos. Esta idea de la declinación de los átomos, que tantas burlas suscitó entre los adversarios del epicureísmo, es un caso típico de la eficacia que debía rendir, en orden al progreso del conocimiento en el ámbito de lo metasen-

sible, el criterio epicúreo de la intuición racional. Los dioses no se ocupan del acontecer del mundo, ni castigan o premian a los hombres. El alma humana, como material que es, se descompone al disgregarse los átomos que la constituyen y no sobrevive al cuerpo. Esto tiene también capital importancia para la ética. La muerte no debe preocuparnos ni debemos mirarla con temor; no representa ningún mal, ya que tras ella no existimos y, por consiguiente, no podemos sufrir.

5. *La ética.* Epicuro sienta como base de su ética esta afirmación fundamental: el placer es el bien y el dolor el mal. La vida humana es una mezcla de placeres y dolores. Los dioses, en cambio, son enteramente felices, ya que su vida es un disfrute continuo del placer, sin mezcla de dolor. El ideal de la vida humana estará en acercarse a este estado de vida feliz de los dioses. Para ello es necesario proporcionarse la mayor cantidad posible de placeres con la menor mezcla posible de dolores. Epicuro, pues, tiene que hacer una teoría del placer.

Los placeres, en primer lugar, pueden ser positivos o negativos. Un placer positivo es la satisfacción de una necesidad; un placer negativo es la ausencia de una necesidad. Un primer principio de valoración de los placeres coloca los negativos por encima de los positivos. La razón está en que los placeres positivos exigen esfuerzo para ser alcanzados, estando, por tanto, mezclados con dolores.

También se clasifican los placeres en sensibles y espirituales. Propiamente no es que se trate de placeres espirituales; todos los placeres son corporales; pero hay unos producidos por el cuerpo mismo, mientras que otros son producidos por alguna facultad del alma. Los placeres espirituales son siempre superiores a los sensibles, y ello por dos razones: primera, por su mayor duración; segunda, por estar en nuestra mano el producirlos a nuestro antojo. La memoria y la imaginación son fuente inagotable de placeres. Por la memoria recordamos situaciones placenteras pasadas, lo cual constituye un placer actual. Por la imaginación anticipamos placeres futuros. También es fuente de placeres la inteligencia.

Todos los problemas se resuelven en función de este criterio del placer. La amistad, por ejemplo, es aconsejable porque proporciona placer, sobre todo el placer de la conversación. El matrimonio no es aconsejable porque es fuente de preocupaciones, disgustos y dolores. Los cargos políticos no son tampoco recomendables, por la misma razón. La mejor forma de gobierno será, entonces, la monarquía, porque es el sacrificio de uno solo. Se ha de observar cómo desde este

momento la ética de Epicuro pierde el carácter normativo para convertirse en una moral del consejo.

Ante estas consideraciones, la moral de Epicuro, que comienza afirmando el principio del placer sensible, va poco a poco descartándolo, a causa de los males que lleva inherentes, hasta convertirse en una moral del renunciamiento, de la ascesis, y terminar afirmando como meta final la ataraxia, placer interior, negativo, que no lleva consigo ningún dolor.

6. *Lucrecio y el epicureísmo.* El poeta romano T. LUCRECIO CARO (96-55) hace una magnífica exposición del epicureísmo en su poema epicodidáctico *De rerum natura*. La exposición de la parte más fundamental del epicureísmo, la ética, que, sin duda, figuraba en el poema de Lucrecio, se ha perdido. Lucrecio canta y defiende la doctrina de los átomos y del vacío como principios constitutivos de todo lo real. Es curioso observar cómo Lucrecio, fiel a las preocupaciones de Epicuro de supeditar todas las ciencias a la ética, cuando trata de física suele dar explicaciones, con frecuencia contrapuestas, de un mismo fenómeno de la naturaleza. Así, los discípulos pueden escoger la que más les plazca. Y Lucrecio consigue su fin de apartarles de la preocupación moral que el fenómeno pudiera producir.

BIBLIOGRAFIA

a) EDICIONES: H. USENER, *Epicurea*, 1887.—P. VON DER MÜHLL, *Epicuri Epistulae tres et Ratae Sententiae*, 1922.—E. BIGNONE, *Epicuro*, 1924.—C. BAILEY, *Epicurus. The extant remains*, 1926.—A. VOGLIANO, *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyris servata*, 1928.—C. DIANO, *Epicuri Ethica*, 1946.—Las ediciones de Lucrecio son numerosas; mencionaremos la de C. GUSSANI, *T. Lucretius Carus, De rerum natura*, 5 vols., 1896-98; la de H. DEELS, *T. Lucretius carus, De rerum natura*, 1923-24 (en latín y alemán); la de A. ERNOUT y J. RABIN, *Lucrèce, De la nature*, texto, 2 vols., 1935-37; comentarios, 3 vols., 1925-28; la de C. BAILEY, *Lucretius*, 3 vols., 1947; ed. castellana de A. Mieli, con la trad. de José Marchena y un apéndice con tres cartas de Epicuro, 1946.—Agreguense aquí: J. PAULSON, *Index Lucretianus*, 1911, 2.ª ed., 1926.

b) ESTUDIOS: A. COKY y G. ROSSI, *Esame della filosofia epicurea nelle sue fonti e nella sua storia*, 1878.—J. M. GUYAN, *La morale d'Epicure*, 1878; trad. española, 1907.—B. SCHWEN, *Ueber den griechischen und römischen Epikureismus*, 1881.—E. JOYAU, *Epicure*, 1910.—C. PASCAL, *Epicurei e Mistici*, 1911.—C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, 1928.—E. BIGNONE, *La formazione dell'etica epicurea attraverso la polemica con il primo Aristotele e la scuola platonico-aristotelica*, 1935; *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., 1936. A. J. FESTUGIERE, *Epicure et ses dieux*, 1946.—G. CAPONE-BRAGA, *Studi su Epicuro*, 1951.—N. W. DEWITT, *Epicurus and his Philosophy*, 1954.

ARTÍCULO III.—EL ESTOICISMO

1. *La Estoa y su despliegue histórico.* ZENÓN DE CITIO (335-263), mercader llegado a Atenas, es el fundador de la nueva escuela de marcada dirección ética que se apellida estoica o del Pórtico, debido a que fue instalada en el Pórtico (Stoa), pintado por Polignoto. Tres fases se distinguen en su nuevo despliegue histórico: estoicismo antiguo, medio y nuevo.

El estoicismo antiguo está representado, después del fundador, por CLEANTES DE ASSOS (304-223), por CRISIPÓ DE SOLIS (281-208). También merecen citarse ZENÓN DE TARSO, DIÓGENES DE BABILONIA y ANTÍPATRO DE TARSO. Tres clases de influencias recibe el estoicismo antiguo: parte de los principios morales de los cínicos, está vinculado a Heráclito en la física y depende de Aristóteles en la lógica.

El estoicismo medio se funde con el eclecticismo y está representado por BOETO DE SIDÓN (m. 111 a. de J. C.) y PANECIO DE RODAS (180-110). Entre los eclécticos serán ambos estudiados en el artículo V.

El estoicismo nuevo se desarrolla entre los romanos del Imperio y anuncia por muchas partes la posición de la metafísica religiosa. Es el estoicismo la doctrina filosófica que los romanos supieron profundizar notablemente. Cuadraba muy bien a su espíritu tradicionalista y conservador. La primera escuela estoica romana fue abierta en el siglo I por QUINTO SEXTIO con el propósito de atajar la inmoralidad que comenzaba a amenazar los cimientos del Imperio. QUINTO SEXTIO tuvo por discípulo a SOTIÓN DE ALEJANDRIA. Este fue maestro del cordobés SÉNECA (3 a., 65 d. de J. C.), el más grande de los estoicos. Son también estoicos importantes el esclavo EPICTETO (50-117) y el emperador MARCO AURELIO (121-180).

2. *La filosofía y sus partes.* Veamos en primer término, con carácter general, la concepción estoica de la filosofía, y examinemos después, separadamente, la realización de la misma en el estoicismo antiguo y en el estoicismo romano.

Ya quedó dicho que la filosofía estoica es teoría y práctica de la virtud. Según la expresión de Séneca, estudio de la virtud mediante la virtud misma. Sigue, pues, primariamente referida a la ética, aunque consta también de física y de lógica. La física debe proporcionar a la ética una concepción de la naturaleza y de su finalismo universal,

en la que pueda ser fundamentado el fin del hombre. Se ocupa, pues, de todos los seres, corpóreos e incorpóreos, por lo cual abarca también la psicología y la teología. La lógica debe ofrecer a la ética, con el criterio de verdad, las credenciales que justifiquen la acción. Como diría Epicteto, la ética pone en práctica los preceptos, la física los demuestra indicando de dónde proceden, la lógica fundamenta y explica dichas demostraciones. De esta manera, la tercera parte es necesaria por la segunda y la segunda por la primera.

3. *El estoicismo antiguo.* Los primeros estoicos adoptan la lógica de Aristóteles, ampliándola al estudio de los signos verbales, dándole un cariz gramatical, y a la determinación del criterio de verdad. Todos los conocimientos humanos empiezan con la experiencia. Propiamente también terminan con ella. Los estoicos son, en este sentido, empiristas exagerados. El criterio de verdad está en la percepción sensible, pero criticada en sus fases correspondientes al órgano, al objeto y al medio, para obtener así lo que llaman representación cataleptica. Distinguen dos clases de conceptos: los *naturales*, que se forman por repetidas experiencias de las mismas cosas, y los *universales*, formados por el entendimiento. Propiamente sólo los conceptos naturales tienen validez.

La física estoica es monista y panteísta. Sólo existen las cosas individuales. Consecuentes con su teoría de la no validez de los conceptos universales niegan las sustancias segundas. Estas no son otra cosa que meras abstracciones del entendimiento, sin fundamento posible en la realidad. Ya en esta dirección dan un paso más, para afirmar que todo lo real es corpóreo. La realidad corpórea se compone de cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra. El fuego y el aire son elementos activos; el agua y la tierra, elementos pasivos. Unos y otros constituyen el mundo. El fuego penetra y anima a toda la realidad, produciendo la cohesión en las cosas y la vida en los vegetales, animales y hombres. Este fuego primitivo es *logos*, la razón del universo. De esta manera, todo se hace racional. Los seres de la naturaleza obran teleológicamente.

Este *logos* es un elemento divino, y, en último término, Dios. Dios es el alma del mundo; está constituido por el elemento más activo, que es el fuego. Mueve el universo entero y las cosas todas según una ley de rigurosa necesidad. Todo está perfectamente determinado. La casualidad y la libertad no existen; el hado, la fatalidad, lo domina todo. Dios es, al mismo tiempo, razón del universo entero. Contiene en sí las *rationes seminales* de todas las cosas. Por esto mismo, Dios

conoce y domina todos los acontecimientos de la naturaleza. Son las ideas de providencia y de predestinación en la filosofía estoica.

El alma tiene también una estructura ígnea y es una emanación de la divinidad. Se halla unida a Dios mismo por la razón, y, en consecuencia, así como en la naturaleza no hay casualidad, en el hombre no hay libertad. El hombre no puede modificar su destino. Quien no se somete a esta ley de fatalidad es arrastrado por el hado.

La ética está basada en este principio fundamental: el bien consiste en vivir conforme a la naturaleza. Esto puede entenderse de dos maneras, porque de dos modos puede decirse la palabra naturaleza: individual y cósmica. Si nos fijamos en la naturaleza individual, estamos en el mismo punto de partida de los cínicos. Pero ha de tenerse en cuenta que el elemento superior de la naturaleza, tanto humana como cósmica, es la razón. Vivir conforme a naturaleza significa, pues, vivir conforme a razón. Vivir conforme a razón es triunfar de las pasiones, dominarlas para conseguir la imperturbabilidad (*apatía*) y llegar a ser señor de sí mismo (*autarquía*). Tal es el sabio estoico. Nada le domina. Nada le turba. No pide que suceda lo que desea; se acomoda a los acontecimientos y quiere lo que sucede.

4. *Séneca.* LUCIO ANNEO SÉNECA nació en Córdoba (España) de una familia de literatos y políticos. Estudió en Roma y llegó a ser preceptor de Nerón, que terminaría por ordenar su muerte. Sus obras principales son: *Cartas a Lucilo*, *Naturalium quaestionum libri VII*, *De ira*, *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De tranquillitate animi*, *De clementia*, *De vita beata*, *De brevitate vitae*, *De beneficiis*.

Séneca corrige muchos de los defectos de la doctrina general estoica. No se preocupa únicamente de las cuestiones de ética, sino que gusta de la investigación de la naturaleza y del conocimiento de Dios y del alma. Los grandes temas de la filosofía vuelven a ser tratados por Séneca con gran penetración y profundidad. Aunque no parece haber llegado a la idea de un Dios personal distinto del mundo, abandona ya la concepción del panteísmo estoico. Tampoco acepta la doctrina antropológica estoica, sino que revive la concepción platónica sobre este punto.

Con todo esto, lo fundamental de la filosofía de Séneca sigue siendo la ética. La virtud es suficiente para la felicidad; los demás bienes, como las riquezas, los honores, etc., valen en cuanto subordinados a la virtud. Afirma con toda claridad la hermandad de todos los hombres, basada en su naturaleza común. Séneca se ocupa también de casos prácticos de moral. Aconseja el amor al prójimo y formula otras mu-

estas ideas que el cristianismo naciente ponía ya en práctica. Esta circunstancia ha dado pie para las supuestas relaciones epistolares entre Séneca y San Pablo. Algunos han llegado a sostener que Séneca se convirtió al cristianismo. No es cierto. Si lo es, empero, que se halla muy próximo al cristianismo en el campo del pensamiento. Tan cerca debieron considerarlo los primeros Padres de la Iglesia, que Tertuliano lo llama, considerando su proximidad a la verdad cristiana, *Seneca saepe noster*.

5. *Epicteto*. El segundo gran representante del estoicismo romano era liberto o esclavo manumitido, deforme de cuerpo, pero noble de espíritu. De sus obras poseemos las *Disertaciones*, recopiladas por su discípulo Arriano, y el *Manual*, lecciones del maestro extractadas en forma de máximas y coleccionadas también por sus discípulos.

El bien y el mal no existen en el mundo exterior, sino únicamente en nosotros mismos. Su propia liberación de la esclavitud la traslada Epicteto al orden espiritual. La libertad interior va a consistir en el uso de nuestras representaciones, es decir, en el ejercicio del pensamiento. Los padres, los prójimos, los amigos, la reputación, la residencia misma no depende de mí; depende, empero, el uso de mis representaciones: «nadie puede obligarme a pensar lo que no pienso». La moral de Epicteto está transida de religiosidad y se abre al conocimiento de la presencia de Dios en el alma. Mientras todas las cosas de la naturaleza son dependientes, el hombre es libre, dueño de sí mismo, más que criatura, fragmento de la divinidad.

6. *Marco Aurelio*. El emperador MARCO AURELIO tiene un aire algo más optimista que Epicteto. Su doctrina general sigue siendo la de la Escuela. Mientras Epicteto y Séneca se dirigen a los demás, Marco Aurelio medita sobre sí mismo. No con carácter egoísta, sino para adquirir una plenitud de vida interior y volcarla después en frutos de universal utilidad. «Sé que soy un ser racional que tengo dos patrias: Roma, en cuanto soy Marco Aurelio, y el mundo, en cuanto soy hombre, y que el bien consiste en lo que sea útil a estas dos partes.»

Los temas de sus meditaciones son los generales del estoicismo: la independencia de las cosas exteriores, el deber de beneficencia, la realización del bien como exigencia de la naturaleza humana, la unidad y la solidaridad de los hombres entre sí y con el universo, la prepara-

ción para la muerte... Ha de destacarse su teoría de la relación del hombre con Dios mediante la mente, que tiene origen y carácter divinos. En Marco Aurelio se advierte ya una clara influencia del cristianismo.

7. *Conclusión sobre el estoicismo romano*. El estoicismo romano hizo progresar notablemente la temática filosófica del estoicismo antiguo, que resultó trascendido en doble línea. La física es rebasada hacia el estudio de los seres incorpóreos, iniciándose, al menos en Séneca, la investigación metafísica. La ética se prolonga también cediendo el paso a la indagación religiosa. Por doble lado, pues, se anuncia la posición de la metafísica religiosa que privará en la segunda etapa de la filosofía helenístico-romana. El sabio estoico sigue, empero, en la más estricta fidelidad a su propia esencia, ni influido por el cristianismo ni influyente en las manifestaciones prácticas de los pensadores cristianos. Entre el estoicismo y la primitiva concepción cristiana del mundo podrán hallarse efectivas coincidencias materiales, pero siempre saltarán a la vista, por evidentes, las diametralmente opuestas concepciones formales. El estoicismo romano sigue siendo un producto típicamente pagano, y su mejor prolongación posterior afecta únicamente a la filosofía que tenemos calificada de antecristiana.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES DE LOS ANTIGUOS ESTOICOS: H. VON ARMIN, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., 1903-23.—N. FESTA, *I fragmenti degli stoici antichi*, 2 vols., 1932-35. EDICIONES DE SÉNECA, EPICTETO Y MARCO AURELIO: Aunque hay varias ediciones de los tres representantes del estoicismo romano, siguen siendo imprescindibles las de la Biblioteca Teubneriana. De Séneca hay también trad. esp. de L. Riber, 1949.

ESTUDIOS: A. DYKOFF, *Die Ethik der alten Stoa*, 1890.—P. BARTH, *Die Stoa*, 1903; trad. esp.: *Los estoicos*, 1930.—R. M. WHEELER, *Stoicism and its influence*, 1924; trad. esp., 1950.—O. RIETH, *Grundbegriffe der stoischen Ethik: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, 1933.—E. ELORDUY, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, 1936.—G. MARCINI, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, 1940.—A. VIVIEN-RAYMOND, *La logique et l'épistémologie des Stoiciens*, 1949.—M. POULENCE, *Die Stoa. Die Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., 1949; 2.ª ed., 1955.—SOBRE SÉNECA: E. GENTILE, *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, 1932.—A. PITTET, *Lexique de la terminologie philosophique de Sénèque*, fasc. 1, 1935.—J. F. YELA, *Séneca*, 1947.—P. GRIMAL, *Sénèque*, 1947.—A. DE BOWIS, *La sagesse de Sénèque*, 1948.—R. WALTZ, *Vie de Sénèque*, 1949.—J. ARTIGAS, *Séneca*, 1952.—J. C. GARCÍA-BORRÓN, *Séneca y los estoicos*, 1956.—SOBRE EPICTETO: R. REINER, *Epiktet und seine Ideale*, 1903.—T. COLARDEAU, *Étude sur Epictète*, 1903.—O. HALBTAUER, *De diatribis Epicteti*, 1911.—F. D'AMBROSIO, *Epicteto e la morale del suo tempo*, 1940.—

A. JAGU, *Epictète et Platon*, 1946.—SOMMER MARCO AURELIO: G. G. FUSCI, *La filosofia di Antonino in rapporto con la filosofia di Seneca, M. Aurelio ed Epitteto*, 1940.—A. CRESSON, *Marc Aurèle. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, 1939.—A. S. L. FARQUHARSON, *M. Aurelius. His Life and his World*, 1951.

ARTÍCULO IV.—EL ESCEPTICISMO

1. *Origen y despliegue histórico.* Dejamos apuntado más atrás que la plenitud metafísica y el interés por la verdad había culminado, entre los griegos, con Aristóteles. La falta de capacidad para los problemas genuinamente metafísicos suele dar paso a la dialéctica y terminar en el escepticismo. Esta falta de interés, empero, y esta incapacidad constituyen únicamente precedentes negativos de la escuela, cuya historia vamos a exponer. Un precedente positivo del escepticismo se encuentra en la especulación de los sofistas. Por otra parte, las mismas posiciones epicúrea y estoica favorecen el desarrollo del escepticismo. Reconocida la preeminencia de la ética, a cuyas exigencias deben plegarse la concepción del universo (física) y la teoría del conocimiento (canónica y lógica), y subordinado con ello el pensamiento a la acción, la filosofía a la vida, no podía tardar en advertirse que a la vida práctica del sabio que busca la imperturbabilidad cuadra mejor la abstención del juicio —que es tranquilidad en lo opinable— que la decisión sobre la verdad o la falsedad, el bien o el mal, que es turbación por el fracaso en conseguirla.

El despliegue histórico del escepticismo en la Edad Antigua se adscribe a tres fases principales: el escepticismo antiguo o pirronismo, el escepticismo de la Academia media y el escepticismo posterior o neopirronismo. Antes de entrar en su exposición, veamos el concepto de la filosofía escéptica.

2. *La filosofía escéptica.* La fuente más importante para la determinación de la idea escéptica de la filosofía se encuentra en Sexto Empírico. Al comienzo de sus *Hipótesis pirrónicas*, contemplando el panorama ofrecido por el pensamiento filosófico de su época —la de las escuelas morales—, concreta a tres las formas irreductibles de la filosofía. «Entre los que filosofan, unos afirman haber encontrado la verdad, otros dicen que no es posible encontrarla y otros continúan buscando. Creen haberla hallado los llamados dogmáticos, como los aristotélicos, epicúreos y estoicos; renuncian a

ella los de la escuela de Clitómaco y Carnéades y otros académicos; la buscan los escépticos. De donde es lógico concluir que las formas últimas de la filosofía son tres: la dogmática, la académica y la escéptica.»

Una primera caracterización de la filosofía escéptica es, pues, ésta: búsqueda de la verdad. La filosofía escéptica se llama también *inquisitiva*, por la acción de inquirir y de indagar; *abstentiva*, por la actitud que resulta de la indagación; *dubitativa*, porque todo lo pone en duda, y *pirrónica*, porque fue Pirrón el primero que se entregó a la consideración escéptica de modo más pleno y manifiesto. Y viene ahora la definición del escepticismo: «El escepticismo es una facultad que, de cualquier modo, contrapone fenómenos y noúmenos conduciendo, por el equilibrio de las razones opuestas, primero, a la abstención, y, finalmente, a la imperturbabilidad.»

Por donde se puede apreciar que la filosofía escéptica tiene el mismo principio e idéntico fin que el dogmatismo epicúreo y estoico: «El principio de la filosofía escéptica es la esperanza de encontrar la imperturbabilidad»; «el fin del escéptico es la imperturbabilidad en lo que depende de la opinión y la moderación en lo necesario». Difieren, empero, por el camino recorrido, por el modo de lograr el fin: «el principio constitutivo de la filosofía escéptica es el hecho de que a toda razón se opone otro equivalente, y esto es lo que obliga a no dogmatizar».

El contenido de la filosofía escéptica es también sensiblemente idéntico a la epicúrea y estoica: comprende un tratado general y tres partes especiales: lógica, física y ética. Todo parece esencialmente modificado, cuando, en rigor, todo se conserva igual. Lo que priva en las tres escuelas postaristotélicas —epicúrea, estoica y escéptica— es el valor práctico y humanista del conocimiento filosófico. *Pragmatismo* podría denominarse este concepto de la filosofía: «un nombre nuevo para una forma antigua de pensar», según la frase de W. James.

3. *El escepticismo antiguo o pirronismo.* El pirronismo debe su nombre al fundador de la Escuela, PIRRÓN DE ELIS (360-270), que enseñaba en Atenas ya en tiempos de Epicuro. Contra los epicúreos, negaba la validez de la sensación; contra los estoicos, la de las representaciones catalepticas; contra Platón y Aristóteles, el valor del conocimiento racional. Las cosas son incognoscibles. Conviene, pues, limitarse a reconocer los hechos tal como aparecen, sin pronunciarse acerca de su realidad. Hasta en la ética ha de rechazarse todo dogmatismo. Como en el terreno

teórico renunciemos a la verdad, en el campo práctico debemos renunciar al ideal.

Pirrón tuvo por discípulo a TIMÓN DE FILONTE (m. 241 a. J. C.), primer expositor de la doctrina escéptica. A tres problemas capitales reduce el escepticismo pirrónico: 1)Cuál es la naturaleza de las cosas; 2) Qué actitud debemos adoptar respecto a ellas; 3) Qué resultará de esa actitud. He aquí las soluciones propuestas: 1) Conocemos lo que sentimos (fenómeno) e ignoramos lo que está oculto (noúmeno o cosa en sí); 2) Debemos aceptar el fenómeno y rechazar o suspender el juicio sobre la cosa en sí (criterio de la sensación para la vida práctica y ausencia de criterio racional para la vida teórica); 3) Con la renuncia al juicio (*afasia*) resulta la imperturbabilidad (*ataraxia*) en las cosas opinables y la moderación en las necesarias.

4. *El escepticismo de la Academia media.* El escepticismo de la Academia media está representado por ARCESILAO DE PITANE (315-240) y por CARNEÁDES DE CIRENE (319-129) con otros escolarcas sin mayor importancia. Bajo la influencia desbordante del pirronismo y en dependencia de Sócrates y de los sofistas, polemizan agudamente contra todo dogmatismo, especialmente contra epicúreos y estoicos. Estos académicos se colocan en un punto de máxima inestabilidad. Por otra parte, en su oposición a los dogmáticos se ven impulsados más allá del pirronismo: no sólo carecemos de un criterio para la verdad objetiva, es preciso negar el valor del criterio de la sensación, pues también los sentidos se contradicen y las apariencias engañan. La renuncia a la seguridad en el conocimiento teórico y en el práctico, a la verdad y al ideal, debe ser completa. El sabio debe suspender el juicio y el asentimiento: sólo así logrará la tan deseada imperturbabilidad. Por otra parte, como la vida urge, con la inaplazable exigencia de la acción, se impone una regla de conducta y, por tanto, un criterio. La prudencia, reguladora de la acción recta, lo impone, en efecto; Arcesilao lo encuentra en lo *plausible* (*εἰλόγον*) y Carneádes en la *representación persuasiva*, con sus tres grados de verosimilitud: 1) Representación *persuasiva aislada*; 2) No *contradicha* al insertarla en el sistema de los demás, y 3) *Examinada en todas sus partes*.

5. *El neopirronismo.* El escepticismo posterior o neopirronismo no solamente lucha contra todo dogmatismo, sino también contra el criterio de la verosimilitud de los académicos. Es inaugurado por ENESIDEMO DE CNOSOS con una exposición de los

motivos por los cuales el sabio debe dudar de todo y verificar la abstención del juicio. Son sus famosos diez argumentos o *tropos*, referentes unos al sujeto cognoscente y otros al objeto conocido. AGRIPA sigue la doctrina de Enesidemo, y agrega a sus diez *tropos* otros cinco. Por fin, SEXTO EMPÍRICO, representante de la medicina empírica o metódica, sistematiza todas las polémicas sostenidas por las diversas corrientes escépticas contra los doctrinarios y dogmáticos, y resume —oponiéndose inclusive al escepticismo académico, por uno de cuyos extremos toca con el tan denigrado dogmatismo— todos los *tropos* de la suspensión en el siguiente dilema: toda cosa debería ser comprendida por sí misma o por otra; por sí misma no lo es, ya que no existe criterio alguno incontrovertible; tampoco por otra, pues ésta necesitaría siempre de otra, y así nos veríamos abocados al *dialelo* (círculo vicioso, petición de principio) o al infinito.

BIBLIOGRAFIA

a) EMOCIONES.—DE PIRRÓN: Véase la obra de Sexto Empírico que reseñamos más abajo.—H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 1879.—DE TIMÓN: H. DIELS, *Poetarum Philosophorum fragmenta*, 1901.—PARA ENESIDEMO: I. BEKKER, *Photios, Bibliotheca* (Cod. 212).—DE SEXTO EMPÍRICO: I. BEKKER, *Sextus Empiricus*, 1842 (contiene los tratados *Contra los matemáticos e Hipótesis pirrónicas*).—H. MÜTSCHMANN, *Sextus Empiricus*, 1914.

b) ESTUDIOS GENERALES: N. MACCOL, *The Greek Sceptics, Pyrrho to Sextus*, 1869.—V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, 1887; 2.^a ed., 1932; trad. esp., 1944.—E. PAPPENHEIM, *Der Sitz der Schule der griechischen Skeptiker*, 1887.—R. RICHTER, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, vol. I: *Die griechische Skepsis*, 1904.—A. GOEDECKEMEYER, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, 1905.—M. MILLS PATRICK, *The Greek Sceptics*, 1929.—L. ROMY, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, 1944.—M. DAL FRA, *Lo scetticismo greco*, 1950.

ARTÍCULO V.—EL ECLECTICISMO

1. *La filosofía ecléctica.* Dejamos señalado más atrás que el eclecticismo surge como exigencia de transacción y fórmula de compromiso. El escepticismo ejerció entre los representantes del estoicismo medio y entre los neoacadémicos poderosa influencia hasta hacerles abandonar la rígida posición del dogmatismo para buscar una base más segura y obtener el consentimiento necesario, a fin de resolver los problemas prácticos. De esta manera todas las escuelas imperantes, exceptuando el epicureísmo, van a parar al *eclec-*

ticismo. El problema del conocimiento se traslada desde el campo teórico a la esfera práctica. La evidencia pierde su rango para convertirse en simple verosimilitud, sobre la cual resulta más fácil obtener un asentimiento universal. Este asentimiento universal, que en los comienzos es el fin intentado por los diferentes representantes de las escuelas morales, se convierte pronto en signo práctico de la validez de los sistemas y criterio de admisibilidad de sus verdades. Con ello ha dejado el eclecticismo de ser mera tendencia para establecerse en sistema. Surgió así la filosofía ecléctica como sistema moral de la conciencia común.

El despliegue histórico del eclecticismo en la edad antigua se adscribe a tres fases principales: el estoicismo medio, la Academia nueva y el eclecticismo romano.

2. *El estoicismo medio.* Como ya quedó indicado, el estoicismo medio se convierte en eclecticismo. Tres son sus representantes capitales: Boeto de Sidón, Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea.

BOETO DE SIDÓN (m. 111 a. de J. C.) es el primer estoico que se aparta del rígido dogmatismo de la antigua escuela. Injerta en el estoicismo la física platónica, planteándose el problema de la terminación del mundo y defendiendo su imposibilidad con argumentos de tipo muy variado que pueden reducirse a la idea de la procedencia y los caracteres divinos del universo en incompatibilidad con la posición de corrupción.

PANECIO DE RODAS (180-110) es un personaje de gran influencia entre los romanos. Discípulos suyos fueron Quinto Tuberón y Mucio Escévola. Escribió una obra que lleva por título *El deber*, muy elogiada por Cicerón. Su doctrina es una especie de humanismo, en la cual la regla de conducta viene dada por las inclinaciones que la naturaleza propia nos dicta.

POSIDONIO DE APAMEA (m. 51 a. de J. C.) escribió numerosas obras, de las cuales no conservamos ninguna. La única fuente para su conocimiento la constituye Cicerón, discípulo suyo. Parece que se ocupó de cuestiones físicas, teológicas y morales.

3. *La Academia nueva.* La Academia nueva, en reacción contra el escepticismo de la Academia media, se convierte también en ecléctica con Filón de Larisa y Antíoco de Ascalona.

FILÓN DE LARISA (m. 79 a. de J. C.) se propone dar una personal interpretación de la doctrina académica, acercándola al eclecticismo.

ANTIÓCO DE ASCALONA (m. 68 a. de J. C.), discípulo del anterior, se plantea el problema del conocimiento. Aunque los pareceres son diversos en el terreno teórico, se acercan mucho en el orden práctico, donde pueden advertirse verdades fundamentales que pertenecen al patrimonio común de las distintas escuelas. El principio fundamental del eclecticismo se encuentra en Antíoco plenamente formulado.

4. *El eclecticismo romano: Cicerón.* El eclecticismo romano se halla típicamente representado por MARCO TULLIO CICERÓN (106-43), que en su juventud recibió en Atenas la enseñanza de los dos últimos académicos nombrados, Filón y Antíoco, y del estoico Posidonio. Tiene Cicerón grandes méritos por la recopilación abundantísima de doctrinas de diversos filósofos griegos que popularizó entre los romanos, por su contribución a la formación del lenguaje filosófico latino y por haber llevado la reflexión filosófica desde el ámbito de la moralidad al dominio de la comunidad política, derivando de las prescripciones éticas el derecho natural (*ius naturale*) y armonizando con éste las prescripciones del derecho positivo regulador, ora de las relaciones intraestatales (*ius civile*), ora de las interestatales (*ius gentium*). Realizó así el imperativo de la hora en servicio de la grandeza política de su pueblo y de la nueva ciencia del derecho. Las obras filosóficas de Cicerón son las siguientes: *De natura deorum*, *De divinatione*, *De jato*, *Tusculanae disputationes*, *De officiis*, *De finibus bonorum et malorum*, *De Republica*, *De legibus*, *De amicitia*, *De senectute*.

Cicerón acepta la doctrina de Cartesio sobre el conocimiento. En psicología admite la doctrina platónica sobre el alma. Del estoicismo admite la doctrina de la razón universal y la providencia. De Aristóteles recoge su concepción finalística de la naturaleza y su doctrina de la felicidad. Resulta así el eclecticismo de Cicerón, en el cual queda únicamente excluido el epicureísmo. Admite también Cicerón la existencia de Dios, la espiritualidad y la inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad, etc.

De esta manera, el eclecticismo como filosofía del sentido común y manifestación de sus exigencias prácticas y sus necesidades espirituales en orden, sobre todo, a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma, preludia también el nuevo período de la metafísica religiosa.

BIBLIOGRAFIA

a) EDICIONES.—DE PANECIO: N. FOWLER, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta*, 1885.—R. PHILIPPSON, *Panaetiana in Rheinisches Museum*, 1929.—M. VAN STRAATEN, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, 1946; *Panaetii Rhodii Fragmenta*, 1952.—DE CICERÓN: Existen numerosas ediciones, como las de la Bibliotheca Teubneriana, Classiques Garnier, Les Belles Lettres, etc. También varias ed. de cada una de sus obras filosóficas. Trad. española en la Biblioteca Clásica. Véase también H. MERGUET, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Ciceros*, 3 vols., 1887-94.

b) ESTUDIOS.—Sólo citamos los de interés más general o los importantes de cada filósofo: A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, 1892.—B. N. TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, 1932.—L. LABOWSKI, *Die Ethik des Panaitios*, 1934.—K. REINHARDT, *Poseidonios*, 1921.—J. HEINEMANN, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, 2 vols., 1921-28.—O. GIGON, *Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie*, 1944.—R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philosophische Schriften*, 3 fasc., 1877-83.—K. MÜLLER, *Cicero als Philosoph*, 1911.—T. ZIBLINSKI, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 4.^a ed., 1929.—L. KRUME, *Die Kritik der stoischen Theologie in Ciceros Schrift De natura deorum*, 1941.—A. MAGARIÑOS, *Cicerón*, 1951.—H. K. HUNT, *The Humanism of Cicero*, 1954.

ARTÍCULO VI.—LA FILOSOFÍA JUDAICOALEJANDRINA

1. *Carácter general.* Ya quedó señalado que la última etapa de la filosofía helenisticorromana lleva por nombre la *metafísica religiosa*. El predominio de las ideas éticas ha desembocado en una metafísica con significación y alcance religiosos.

Las fases principales del desenvolvimiento de la metafísica religiosa pueden ser reducidas a tres. La primera está constituida por los filósofos judíos que desarrollan su actividad en el gran centro cultural de Alejandría. La segunda está representada por una serie de filósofos que producen una especie de renacimiento del pitagorismo y del platonismo, teñidos de religiosidad. La tercera fase de la metafísica religiosa está constituida por un vasto movimiento filosófico que se conoce con el nombre de neoplatonismo. Con el neoplatonismo alcanza la filosofía helenisticorromana su más elevada meta y se cierra el ciclo de toda la filosofía pagana.

La primera de las manifestaciones de la metafísica religiosa la constituye, pues, la filosofía judaicoalejandrina. Varias son las circunstancias que rodearon la aparición del nuevo sistema. En primer lugar, se caracteriza por una profunda influencia de Platón. En segundo lugar, ha resurgido ya aquella tensión metafísica perdida con la muerte de

Aristóteles y que fue característica de los mejores tiempos de la filosofía helénica. Esta tensión metafísica se vigoriza al ponerse en contacto con las civilizaciones orientales y se vitaliza con su especulación religiosa. Alejandría reunía, a estos efectos, todas las condiciones apetecibles para quedar constituida en un centro filosófico de primer orden.

2. *Aristóbulo.* Ya en los comienzos del siglo II antes de J. C. era Alejandría un punto crucial de razas, creencias y culturas y un centro de estudios de importancia sin igual. En ella apareció, hacia el 150 a. de J. C., el primer intento de probar la inspiración mosaica de los filósofos griegos. Fue la obra de ARISTÓBULO un precedente notable de la doctrina de Filón de Alejandría.

3. *Filón.* La primera gran síntesis platónica fue elaborada por FILÓN DE ALEJANDRÍA (30 a. de J. C.-50 d. de J. C.), filósofo judío, llamado, por su tendencia platonizante, el *Platón hebreo*. Para Filón la verdadera sabiduría está contenida en la revelación mosaica. Los filósofos griegos, y especialmente Platón, han sido instruidos en el *Antiguo Testamento*. Ello explica la coincidencia doctrinal de la revelación religiosa y la investigación filosófica. Entre la filosofía y la *Biblia* no puede darse contradicción real alguna. Unicamente quienes no ven en los Libros Sagrados más que un *sentido literal* pueden descubrir su discrepancia con Platón. Pero si se tiene en cuenta el *sentido alegórico* del texto sagrado, la discrepancia con los filósofos desaparece enteramente.

En tiempos de Filón la filosofía había llegado a Alejandría disuelta o resuelta en lógica, física y ética. Pero en Alejandría —floreciente colonia hebrea— había penetrado también la religión revelada con todo el repertorio de verdades contenidas en el *Antiguo Testamento*, especialmente en el *Génesis*. El saber mismo estaba dividido, separado en dos géneros, la ciencia humana, profana, y la sabiduría divina, religiosa. Filón desprecia la primera: la ciencia humana es búsqueda sin hallazgo, disputa sin conclusión. Y se queda con la segunda: la sabiduría religiosa tiene por objeto a Dios y a las cosas divinas, tal como se muestran en la revelación narrada por Moisés. Los filósofos griegos adoctrinados en la revelación olvidaron pronto la letra de la ley para indagar las cosas inteligibles en ella simbolizadas. El verdadero filósofo se ocupará de ambas cosas investigando cuidadosamente el sentido oculto y observando celosamente los signos sensibles. Sólo tras esta observancia se percibirá el verdadero significado. La filosofía,

pues, pretendiendo un conocimiento de Dios, debe seguir muy de cerca las *Escrituras*. Lo que la filosofía sabe de Dios es, por de pronto, revelación. Pero el filósofo no puede conformarse con este saber de Dios; aspira también a acercarse a Él, a poseerlo. Tres son las condiciones necesarias para este acercamiento: 1) La liberación de esa cárcel impura que es el cuerpo, con la victoria sobre la voluptuosidad y la concupiscencia, sus carceleros (negación de la materia); 2) El abandono de la sensación para que el alma, libre del comercio con las cosas sensibles que enturbian su mirada, pueda aplicarse a la contemplación de las cosas inteligibles (negación de la sensibilidad); 3) La huida del razonamiento y del discurso para no caer en el engaño de la belleza de las palabras y poder contemplar la verdadera belleza de las realidades reveladas (negación de la razón). Y una es la condición suficiente para la posesión de Dios: la gracia divina, por la que el hombre es arrebatado a lo extratemporal donde Dios se le manifiesta y muestra, revelándosele. La filosofía —también como posesión de Dios— sigue siendo revelación.

La síntesis filosoficorreligiosa de Filón no es otra cosa que la armonización del judaísmo con la filosofía platónica. En la cumbre de todo pone Filón a Dios. Dios es absolutamente trascendente. Toda concepción panteísta debe ser rechazada. Dios es incorpóreo, absolutamente uno y absolutamente simple. No tuvo principio ni tendrá fin: es inmutable por esencia. Dios, propiamente, es inefable: cualquier atributo con que queramos nombrarle resulta impropio. Sabemos que Dios existe, pero no sabemos lo que es. Ningún atributo mundano puede pertenecerle.

El mundo tiene su origen en Dios, no por emanación, sino por creación. Mas habiendo un abismo infranqueable entre el mundo y Dios, para que la creación pueda realizarse pone Filón un ser mediador: el Verbo. El mundo fue creado por Dios mediante el Verbo. El Verbo es engendrado por Dios y contiene en sí la realidad inteligible, los arquetipos de todas las cosas. Hay en Filón, como en Platón, dos mundos: el *cosmos noetós* o mundo inteligible y el *cosmos aisthetós* o mundo sensible. El mundo inteligible está encerrado en el Verbo. El mundo sensible es una imitación, una participación de la realidad inteligible.

Con la obra de Filón penetra, pues, en el ámbito filosófico la idea de creación. Como ha señalado G. M. Manser, «Filón de Alejandría fue, a nuestro parecer, el primero que introdujo la «*creatio ex nihilo*» en el lenguaje filosofocientífico. Puede ser que no llegara a entender el concepto de creación en todos sus elementos. ¿Quién se asombrará de esto, si para mientes en la profundidad del problema y en los confusos

caminos que en esta cuestión recorría el paganismo?» Para que resalte más la especulación filosófica de Filón en torno a este importante problema, debemos advertir que la idea de creación fue barrida bien pronto por los últimos brotes de la filosofía helenísticorromana. El neoplatonismo de Plotino y de Proclo, que estudiaremos más adelante, si bien abandona la concepción dualista platónicoaristotélica en la explicación del origen del mundo, no es para abrirse al creacionismo, sino más bien para encerrarse en un monismo emanatista. Se hará proceder al mundo enteramente de Dios, pero no por vía de creación libre, sino por derivación internamente necesaria.

Lo más noble e importante del mundo sensible es el hombre. Propiamente el hombre pertenece a los dos mundos: es un compuesto de realidad sensible y de realidad inteligible. Por su parte inteligible, por la mente, el hombre vive en el Verbo, en contacto con Dios; por su cuerpo, el hombre pertenece al cosmos sensible.

En la ética filoniana se cruzan con los motivos judaicos y platónicos doctrinas estoicas. Filón sabe amalgamarlas en una síntesis superior. El hombre debe aspirar a la contemplación de Dios. El último momento de la contemplación consiste en un salir la mente de sí misma para entrar en contacto con Dios.

BIBLIOGRAFIA

a) EDICIONES: La mejor ed. de Filón entre las existentes es la de L. Cohn y P. Wendland. 5 vols., 1896-1907.

b) ESTUDIOS: E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques de Philon d'Alexandrie*, 1907.—J. MARTIN, *Philon*, 1907.—E. R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Judaeus*, 1940.

ARTÍCULO VII.—LA FILOSOFÍA PITAGORICOPLATÓNICA

1. *Caracteres generales.* Entramos en el desarrollo de la segunda fase de la metafísica religiosa. Bajo la expresión de filosofía pitagoricoplatónica comprendemos, en efecto, a numerosos filósofos, de importancia desigual, adscritos al doble renacimiento del pitagorismo y del platonismo con tendencias a desembocar en lo religioso como tal. Antes de dar la nómina detallada de estos filósofos, examinemos los caracteres generales que se cumplen en todos ellos.

Históricamente, los pitagoricoplatónicos se encuentran entre la especulación filoniana y la neoplatónica propiamente dicha. Su más sen-

tida aspiración es la de verificar la unidad de la religión y la filosofía. Siempre anduvo entre los griegos divorciada la posesión filosófica de Dios de la posesión religiosa de los dioses. La filosofía había surgido en el orbe griego precisamente cuando la especulación se separó de las primitivas concepciones cosmogónicas y teogónicas. La tarea se inicia con Tales de Mileto y parece concluida con el epicureísmo. Pero ahora, en el momento conclusivo de la filosofía griega, las cosas van a instalarse en su origen. La filosofía vuelve al seno de la religión. La modulación filoniana de la metafísica religiosa produjo el primer acercamiento de la auténtica filosofía (la griega) a la verdadera religión (la revelada). Pero no es éste el sentido de la segunda fase de la metafísica religiosa. Se trata más bien de la unión de la filosofía griega con la religión del paganismo. Es lo que vienen a representar los pitagoricoplatónicos de que aquí nos ocupamos. Para ellos la filosofía no será simple hermenéutica del contenido revelado, sino creación religiosa. La religiosidad de los misterios pitagóricos revivida y la metafísica platónica reinterpretada, constituirán los dos elementos fundamentales amalgamados que integran la comunión de religión y filosofía.

2. *Representantes.* Los filósofos de la fase que estamos historiando pertenecen propiamente a dos ciclos diferentes: el neopitagorismo y el neoplatonismo religiosos.

El renacimiento del pitagorismo religioso se inicia con NIGIDIO FIGULO (m. 45 a. de J. C.), alcanza su mayor esplendor con APOLONIO DE TIANA (segunda mitad del siglo I d. J. C.), cuya vida nos describe novellescamente su discípulo el retórico Filostrato, y se prolonga con MODERATO DE GADES, NICÓMACO DE GERASIA (hacia el 150 d. de J. C.), NUMENIO DE APAMEA (hacia el 160 d. de J. C.) y HERMES TRIMEGISTO, o quien fuese el autor o los autores de los *Libros herméticos* (siglo III).

El renacimiento del platonismo religioso, al que también pertenecen algunos de los autores que han quedado citados como pitagóricos, tiene su mejor representante en PLUTARCO DE QUERONEA (50-125), autor de las célebres *Vidas paralelas*. Deben también ser recordados MÁXIMO DE TIRO y APULEYO DE MADAURA, autor de la novela satírico-alegórica *El asno de oro*.

3. *Doctrina.* Siempre resulta difícil establecer con precisión la doctrina pitagoricoplatónica. Situada en la línea evolutiva que va de Filón a Plotino, parece hacer referencia al doble movimiento de descenso del alma de los lugares celestes y de retorno hasta su

unión con la divinidad. Toda una serie de contraposiciones (alma-cuerpo, bien-mal, Dios-materia o Unidad-Diada) se acentúan cada vez más bajo la influencia pitagórica y platónica. Los segundos elementos de esas antítesis pierden su modalidad negativa para convertirse en poseedores de una verdadera fuerza positiva. De ahí el carácter de auténtico conflicto y la necesidad de la lucha para conseguir la liberación del principio anímico, bueno y divino de la sujeción a su contrario.

Es corriente entender el doble movimiento del ascenso realizándose por grados necesarios y no por momentos libres. Para explicar el descenso se recurre con Numenio a la teoría de los tres dioses: en lo más alto, el Dios supremo, Inteligencia primera o Bien en sí, creador de los seres puramente inteligibles; debajo, el Dios segundo o Demiurgo, creador del mundo sensible; finalmente, el tercer Dios o mundo creado. Y en la explicación del retorno se repite de mil maneras el mito según el cual las almas, al separarse del cuerpo (primera muerte), van a la luna; allí la inteligencia se separa del alma (segunda muerte) y, atravesando las esferas celestes, llega a unirse a la Divinidad.

Como se ve, todo vuelve a mitologizarse; tendrán que llegar los neoplatónicos propiamente dichos para someter esta doctrina a cánones puramente racionales. En el artículo que sigue aparecerá con todo detalle.

BIBLIOGRAFIA

Sólo indicamos las obras de interés general para el estudio del renacimiento del pitagorismo y del platonismo religioso anterior al neoplatonismo propiamente dicho: H. JÜGL, *Neupythagorische Studien*, 1892.—E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923.—F. BÖMER, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, 1936.—B. LITZGARTEN, *Les idées religieuses de Plutarque*, 1920.—G. SPURJ, *La démonologie de Plutarque*, 1942.—L. FERRERO, *Storia del pitagorismo nel mondo romano. Dalle origini alla fine della repubblica*, 1955.

ARTÍCULO VIII.—EL NEOPLATONISMO

1. *Caracteres generales.* La última de las manifestaciones de la metafísica religiosa está constituida por el vasto movimiento neoplatónico. Con el neoplatonismo alcanza el helenismo su más elevada meta y, al mismo tiempo, se cierra el ciclo de la filosofía pagana. La filosofía helenisticorromana va a dejar de ser, definitivamente, puro quehacer intelectual para convertirse en un modo

de vida religiosa. Es sintomático, a este respecto, aquel utópico proyecto plotiniano de fundar una ciudad de filósofos con rasgos externos tomados de la *República* de Platón, pero internamente semejantes a los primitivos cenobios cristianos. La *Platonópolis* plotiniana, mitad escuela filosófica, mitad convento religioso, nos ilustra suficientemente no sólo sobre las hondas diferencias del neoplatonismo respecto del platonismo, sino también sobre las profundas discrepancias de todo el movimiento de la metafísica religiosa en relación con las escuelas morales precedentes. Al mismo tiempo sirve para advertir, por contraposición, la radical novedad del cristianismo, determinante de nuevas situaciones para el filosofar ulterior.

En el despliegue histórico del neoplatonismo han de distinguirse, como ya dejamos señalado, tres fases plenamente diferenciadas: la alejandrinorromana, la siríaca y la ateniense.

2. *El neoplatonismo alejandrinorromano.* El neoplatonismo alejandrinorromano fue fundado por AMMONIO SACCAS, tiene su máximo representante en PLOTINO y su mejor prolongación en PORFIRIO DE TIRO.

Tres rasgos principales lo caracterizan: un exaltado espiritualismo, un monismo emanatista y una tendencia a convertir la filosofía religiosa en religión propiamente dicha.

3. *Ammonio Saccas.* AMMONIO SACCAS parece haber sido el fundador del neoplatonismo. Sabemos que enseñó en Alejandría, al menos, entre los años 232 y 243, y que tuvo por discípulos a Plotino, Herennio, Dongino y Orígenes (el neoplatónico, no el cristiano). No escribió nada. Por algunos testimonios, no muy seguros, es probable que su enseñanza se mantuviese en la línea platónica y estuviera polarizada hacia la exposición de un método para alcanzar la realidad inteligible y descubrir sus especiales estructuras.

4. *Plotino.* PLOTINO (203-270) nació en Licópolis (Egipto) y se educó en Alejandría. La enseñanza de Ammonio Saccas fue la única que le satisfizo. Viajó por Oriente hasta que se trasladó a Roma, donde enseñó filosofía con gran éxito y numerosos discípulos. Su vida se caracteriza por la curiosidad intelectual y una extraña espiritualidad. Su obra resume y supera la doctrina helenística.

Escribió Plotino 54 tratados que, recopilados después de su muerte por su discípulo Porfirio y ordenados en seis grupos de nueve, reci-

bieron, por eso, el nombre de *Enéadas*. Los tratados que forman las *Enéadas* tienen valor desigual, pero en su conjunto la obra ofrece gran interés y es, desde luego, la más genial de cuantas produjo la filosofía antecristiana desde Aristóteles. La influencia de las *Enéadas* fue muy considerable en los primeros tiempos de la filosofía cristiana.

La inicial —y terminal— preocupación de Plotino es vital, religiosa, mística. Trátase de una peregrinación siempre ascendente hacia lo Uno, siempre trascendiendo hacia el Principio hasta reabsorberse místicamente en el Absoluto. En las etapas de esta peregrinación, ascensional y trascendente, viene a insertarse la consideración de la filosofía. En conjunción con esas etapas, describe Plotino, partiendo de Platón y echando mano de los estoicos, los siguientes tipos de vida: moral, músico, amante (de lo bello), filósofo, sabio y divino. Pero lo importante en Plotino consiste en que cada uno de estos tipos de vida puede, por sucesivos ascensos, instalarse en cada uno de los siguientes hasta llegar a la consumación del tipo de vida. En el tratado III («Sobre la Dialéctica») de la *Enéada* I describe la naturaleza de estos tipos de vida y el modo peculiar de la ascensión. Se detiene en la caracterización del tipo de filósofo y divide la filosofía en tres partes: dialéctica, física y ética. Estas dos últimas se comprenden eminentemente en la primera.

En la exposición del sistema, el punto de partida es Dios. Plotino busca la realidad primaria, origen y fundamento de toda otra realidad. Es el *Uno*, la plenitud del ser, de la divinidad y del bien. El *Uno* rebosa y se expande, dando origen, por emanación, a nuevos seres. El *Uno* no encierra en sí composición alguna. No puede ser, por consiguiente, materia, porque a la materia conviene esencialmente estar formada por partes extensas. Tampoco puede ser espíritu, porque en el espíritu se da, al menos en función del conocimiento, la dualidad sujeto-objeto. El *Uno* está por encima de la materia y por encima del espíritu. Es más, sin el *Uno* no podrían existir ni la materia plural ni el espíritu dual. Pluralidad y dualidad proceden de la unidad. No se queda todavía satisfecho con esto Plotino. Si bien se examina, la materia y el espíritu se reparten la totalidad del ser. Por consiguiente, el *Uno* está por arriba del ser. La perfección infinita del *Uno* lo coloca más allá de toda determinación concebible, y sólo puede ser expresada por vía de negación. Del *Uno* ha de negarse toda perfección finita. Este es el sentido de la *teología negativa* de Plotino.

Con todo esto, alguna determinación positiva hace Plotino del *Uno*. Dice de él, por de pronto, que es el *primero*. Además, es energía, vida en su máxima plenitud, capaz de rebasar de sí mismo para dar origen a todas las cosas.

Del *Uno*, dijimos, proceden por emanación todas las cosas. Ello se verifica merced a un proceso de causaciones en degradación creciente que, partiendo del *Uno*, terminan en la materia, que, naciendo en el bien, terminan en el mal.

Del *Uno* procede, en primer término, el *nous*, el *espíritu*, una especie de duplicación del *Uno*. El *nous* piensa al *Uno* por reflexión. Hay ya en el *nous* dualidad de sujeto pensante y objeto pensado. En el *nous* se alojan las *ideas*, todo el mundo inteligible, el *cosmos noetós* de que hablara Platón.

Del *nous* procede el *alma* a modo de duplicación. El *alma* es engendrada por el *nous* por reflexión. Esta *alma* es un alma cósmica, un alma del mundo. Las almas individuales, por ejemplo, el alma humana, de la que hablaremos después, son una parte del alma del mundo. El *alma* recibe del *nous* las *ideas*.

El *alma* engendra la materia y origina el mundo sensible. Esto ha de entenderse como sigue: la materia es una especie de no ser engendrado por el alma. El mundo sensible se origina al imprimir el alma sus ideas en la materia. Cada cosa se constituye, pues, de un elemento positivo (la *idea*, que pone el alma) impreso en un factor negativo (la materia). También en Platón las cosas del mundo sensible eran mezcla de ser y no-ser; se componían de una forma (*idea* o, mejor, participación de una *idea*) y de una materia, que propiamente no es.

De esta manera el proceso de emanaciones sucesivas que comenzaba en el *Uno*, en el bien, termina en la materia, en el mal, fuente de toda imperfección. Este proceso descendente, que procede a modo de causalidad eficiente, ha de ser recorrido en dirección opuesta, siguiendo una marcha ascendente, telológica. Por la causalidad eficiente venimos de Dios. Por la causalidad final *volvemos* a Dios. A la marcha de *procesión* de Dios habrá de corresponder un movimiento de *conversión* a la divinidad.

Con esto pasamos a la *psicología*. Plotino toma de Platón, quien a su vez lo había hecho de los pitagóricos, la idea del origen del hombre en una caída y la reintegración del alma a los lugares celestes. Las almas humanas viven, en efecto, en el cosmos inteligible; en virtud de una tendencia a comerciar con la materia, caen en el mundo sensible, hundiéndose en un cuerpo. Así, el hombre se compone de alma y cuerpo. No es el cuerpo quien sostiene el alma; antes al contrario, es sostenido por ella. El alma no se aloja en una parte del cuerpo, sino que está toda ella en todo el cuerpo. Aun después de la caída, y por su actividad superior, sigue el alma viviendo en el mundo inteligible del *nous* y aún aspira a unirse con el *Uno*. El alma apegada a la materia no logra la vuelta al mundo inteligible; con la muerte

del hombre transmigra a un animal o incluso a un vegetal. Las almas puras vuelven al cosmos inteligible y algunas veces al *Uno*.

La *ética* de Plotino ha de entenderse en función de esta vuelta del alma a Dios. La virtud propiamente es el ascender hacia la perfección, que habrá de culminar en la unión con Dios. Este ascenso comprende tres grados. El primero es la *ascesis*, el ejercicio de renuncia de las cosas materiales sensibles; su virtud es la *catarsis*. El segundo grado es la *contemplación* de la verdad y de la belleza espiritual, realizando las virtudes *teoréticas*. El tercer grado es el *éxtasis*, es decir, el estar fuera de sí, y en estrecho contacto con la divinidad. El *éxtasis* es privilegio de las almas más puras. Cuando se verifica, el alma se sumerge en la divinidad, se convierte en el *Uno*, literalmente se diviniza. La mística de Plotino es también panteísta.

5. *Porfirio*. El neoplatonismo de Plotino fue la última gran creación filosófica del pensamiento griego. Muerto Plotino, decae entre los antiguos el interés por la metafísica y vuelven a surgir las preocupaciones puramente éticas y dialécticas. El pensamiento cristiano irrumpe con profundidad en el escenario cultural del mundo antiguo, y los filósofos paganos se limitan a la apología.

Aún brilla, sin embargo, el esplendor de Plotino en su discípulo PORFIRIO. Con él se inicia la lucha contra el cristianismo. Su importancia para la historia de la filosofía radica, sin embargo, en los comentarios que hizo de Platón y, sobre todo, de Aristóteles. En su *Isagoge* estudia los cinco predicables. El comentario de esta obra por Boecio había de ser la causa externa del planteamiento, en la Edad Media, del famoso problema de los universales.

6. *El neoplatonismo siríaco*. La segunda fase del neoplatonismo fue fundada por JÁMBLICO DE CALCIPIA (m. 330), discípulo de Porfirio, que vivió largo tiempo en Siria. En el sistema de Jámbligo se sintetizan, con los momentos fundamentales de la emanación neoplatónica, el repertorio de los dioses del paganismo, amén de una serie de ángeles y de demonios.

Transformada así la doctrina religiosa en una dogmática del politeísmo, fue aprovechada por los enemigos políticos del cristianismo, como JULIANO EL APÓSTATÁ (emperador durante los años 361-363), que estableció el paganismo como religión oficial del Estado.

ADESIO, discípulo de Jámbligo, funda la escuela neoplatónica de Pérgamo e introduce la magia, pretendiendo poner en comunicación las almas del mundo sensible con las del mundo inteligible.

7. *El neoplatonismo ateniense: Proclo.* El neoplatonismo vuelve a brillar en Atenas. El neoplatonismo ateniense tiene por precursor a TEMISTIO (fines del siglo IV), por fundador a PLUTARCO DE ATENAS (m. 432), a quien sucede SIRIANO y HIEROCLES, y por representante máximo a PROCLO.

PROCLO (410-485) prosigue la lucha doctrinal contra el cristianismo y restablece la doctrina plotiniana. La imagen neoplatónica del universo adquiere ahora una circularidad estrictamente geométrica. El proceso de desarrollo presenta tres momentos, presididos por una inmutable ley de necesidad: permanencia del ser, procesión y conversión. Precisamente por su permanencia en sí, colmado de toda perfección, el ser produce algo que le es semejante, es decir, al mismo tiempo idéntico y diverso. Por idéntico permanece y por diverso se ve obligado a la procesión: procede permaneciendo en su aspiración al ser. La aspiración al ser le obliga a regresar a él hasta cumplir y realizar la más estricta permanencia. De aquí que las etapas de la conversión se correspondan estrictamente con las de procesión, hasta que el término de aquélla vuelve a identificarse con el principio de ésta.

Demasiada abstracción y sobra de necesidad para que la conciencia religiosa, a la que el neoplatonismo hace constante apelación, no protestase de la forma más resuelta. El neoplatonismo muere por propia consunción. No respondiendo, en efecto, las enseñanzas de la escuela ateniense a las convicciones cristianas que habían prendido ya en la mayoría de sus discípulos, y patentizada la insuficiencia del neoplatonismo para satisfacer las exigencias de la conciencia religiosa, el año 529 dio un edicto el emperador Justiniano clausurándola definitivamente. Sus últimos representantes, Damascio, Simplicio e Isidoro, abandonaron el país. La filosofía pagana ha concluido.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES.—DE PLOTINO: *Ennéades* (texto y trad.), 7 vols., 1924-38, por E. BRÉHIER; por V. CILIENTO, 3 vols. en 4 partes, 1947-48-49-50. También hay traducción alemana de R. HARDER, 1930-37, e inglesa. En español se ha iniciado una trad. por D. García Bacca, I, 1948. De Porfirio existen numerosas ediciones y de Jámblico y Proclo se encuentran en la Biblioteca Teubneriana.

ESTUDIOS GENERALES: J. SIMON, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vols., 1843-45.—E. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 2 vols., 1846-51.—T. WHITTAKER, *The Neo-Platonists, a study in the history of Hellenism*, 1901; 2.^a ed., 1928.—Sobre PLOTINO: A los estudios correspondientes al pasado siglo de C. H. KIRSCHNER, E. BRENNING, A. RICHIER, etc., deben agregarse: G. MEHLIS, *Plotin*, 1924; trad. esp., 1931.—E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, 1928; trad. esp., 1955.

J. GUYON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 1933.—E. KRAKOWSKI, *Plotin et le paganisme religieux*, 1933.—C. CARONARA, *La filosofia di Plotino*: I, 1938; II, 1939.—P. HENRY, *Etudes Plotiniennes*, I, 1938; II, 1941.—A. ARMSTRONG, *The Architecture of the intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, 1940.—P. J. HENSEN, *Plotin*, 1948.—J. D. GARCÍA BACCA, *Introducción general a las Enéadas*, 1948.—J. KATZ, *Plotinus' search for the good*, 1950.—C. GIACON, *Motivi plotiniani*, 1950.—M. DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, 1952.—J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, 1955; *La purification plotinienne*, 1955.—Debemos citar también en este lugar los comentarios neoplatónicos de Aristóteles: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edición de la Academia de Berlín, 1882 y sgs.

CAPÍTULO III

LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA

1. *El cristianismo y la filosofía.* El cristianismo no es, en rigor, una filosofía, sino una religión. El cristianismo es un modo de vida que, como tal, supone una doctrina de vida. Esta doctrina de vida se asienta sobre unos principios desconocidos por los filósofos antiguos: la paternidad de Dios, la unidad y fraternidad de todos los hombres, fundadas en esa común paternidad, la redención, la vida eterna. Dios no sólo es *Padre* de todos los hombres, sino también *creador* de todas las cosas. Los hombres, hijos de Dios, han caído en el mal; pero Dios, en su infinita misericordia, envió al mundo a su propio Hijo, Jesucristo, que trajo la redención y la Buena Nueva, haciéndoles herederos de la Gloria. Para nuestra redención es esencial la gracia, y como supuestos básicos, en el orden de la práctica, el amor, la caridad, las buenas obras.

El cristianismo, pues, sin ser una filosofía, tiene a su base un pensamiento. Las fuentes literarias de este pensamiento están contenidas en la *Sagrada Biblia*, que se divide en dos partes: el *Antiguo Testamento*, o pacto entre Dios y los hebreos, y el *Nuevo Testamento*, o nuevo pacto entre Dios y todos los hombres, mediante Jesucristo. Los libros del *Nuevo Testamento* son: los cuatro *Evangelios* (de San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan), los *Hechos de los Apóstoles* (de San Lucas), las *Epístolas* (de San Pablo, Santiago, San Pedro, San Juan y San Judas) y el *Apocalipsis* (de San Juan).

El cristianismo irrumpió en el teatro cultural del mundo antiguo fecundando todas las manifestaciones del espíritu, y, más concreta-

mente, la filosofía. El cristianismo, que no es una filosofía, ha engendrado una filosofía. Este es un hecho que el historiador ha de registrar y el filósofo explicar. A esta filosofía engendrada por el cristianismo puede y debe llamarse, con todo rigor, filosofía cristiana. El filósofo cristiano será filósofo sin dejar de ser cristiano, y cristiano sin dejar de ser filósofo. Lo cual acontecerá en un sentido muy hondo y radical. Porque no es ya que cristianismo y filosofía se inscriban en dimensiones distintas del ser humano: aquél en la práctica y ésta en la teórica. No; el cristianismo no es sólo una forma de vida; es, como quedó señalado, una creencia, y, como tal, se inscribe en la dimensión teórica del hombre. Pero, entonces, surge un grave problema en torno a las relaciones entre cristianismo y filosofía. Damos aquí breves indicaciones sistemáticas de la cuestión. La posición histórica adoptada por la Patrística será examinada luego. Los complementos necesarios para la solución integral del problema serán proporcionados al tratar las relaciones entre filosofía y teología con ocasión del estudio de Santo Tomás de Aquino.

Comencemos por formular el problema tal como aquí nos hace frente. Estamos ante el filósofo cristiano: en su humana y personal unidad diríase que filosofía y cristianismo se identifican; por *creyente*, el filosofar del cristiano no podrá ser autónomo: creencia y filosofía, parece, se confunden; la fe y el saber se identifican sin residuo. Para apreciar mejor la dificultad, obsérvese que el problema no surge ante las demás ocupaciones intelectuales infrafilosóficas. El químico, por ejemplo, puede hacerse cristiano, y hasta dejar de serlo sin que su química se vea, por ello, en lo más mínimo afectada. No hay una química cristiana, aunque son muchos los cristianos que se ocupan de ella. En filosofía, las cosas acontecen de manera muy diversa. Tras el mensaje evangélico no le es dado al filósofo otra alternativa: o es cristiano o anticristiano. Las palabras del propio Jesucristo tienen, en el ámbito de la filosofía, especial cumplimiento sin posibilidad de excepción. «El que no está conmigo está contra mí, y el que no recoge, desparra» (Lucas, 11). Y es, simplemente, que el cristianismo, religión revelada por Dios, y, por tanto, expresión de la verdad absoluta, y la filosofía, búsqueda intelectual de la absoluta verdad, se han encontrado en el mismo ámbito objetivo y sólo como amigos o como enemigos pueden vivir. En lo sucesivo, el cristiano que deviene filósofo se reconoce con el filósofo que ha devenido cristiano. La fórmula «filósofo cristiano» es idéntica a ésta: «cristiano filósofo». Y esta identidad no se realiza en otras esferas intelectuales.

Con todo ello, la identificación entre cristianismo y filosofía no puede darse. Aquél rebasa infinitamente a ésta. El número de los cris-

tianos es superior al de los filósofos. Tampoco cabe la confusión entre creencia y filosofía. El filósofo cristiano no parte de la creencia como de un dato positivo. Habría dejado de ser filósofo para convertirse en teólogo. (Ni siquiera la teología cristiana se confunde con la fe teológica.) La creencia no se impone al filósofo para anular la especulación racional. Por el contrario, la creencia se *propone* al filósofo y, en este sentido, produce una *influencia* en la filosofía. Las verdades del cristianismo no son criterio *positivo* de determinación filosófica, sino criterio negativo en función del cual el filósofo ve ampliado el ejercicio de su libertad investigadora a nuevos dominios y se siente seguro al abrigo del error. En este sentido, se nos muestra radicalmente falsa la afirmación de que el filósofo sólo surge allí donde el hombre ha perdido la fe. Es una amañada definición de filosofía aquella que se expresa en función de un intento de salvación del naufragio espiritual del hombre que ha perdido la fe.

2. *División de la filosofía cristiana.* La filosofía cristiana comienza ya en el siglo I de nuestra Era, alcanza la hegemonía del pensamiento en la Edad Media y se prolonga hasta nuestros días, profundizando cada vez más en las verdades adquiridas e imponiendo direcciones de futuro, como una de las más seguras conquistas del espíritu humano. Cronológica y temáticamente han de distinguirse en la evolución de la filosofía cristiana dos grandes épocas: la *patrística* o filosofía de los Padres de la Iglesia, que abarca hasta el siglo V, y la *escolástica* o filosofía de las «Escuelas» cristianas.

3. *Caracteres generales de la patrística.* La patrística es aquella fase de la filosofía cristiana que va desde el siglo I al V. Algunos historiadores la extienden hasta el siglo VIII, pero ha de tenerse en cuenta que los siglos que corren entre el V y el VIII, dominados por los bárbaros, son, en el orden filosófico, de transición, y, como tales, serán estudiados más adelante.

Se llama «patrística» por constituir la especulación de los Padres de la Iglesia. No es la patrística una filosofía sistemáticamente elaborada, excepción hecha de San Agustín. La misión de los Padres no era, en sentido estricto, filosófica. Tenían que fundar y establecer la vida religiosa y espiritual de la cristiandad y defenderse de las acusaciones y de las herejías nacientes. Moviéndose en un orbe con-

figurado por conceptos grecorromanos, deben verificar la traducción filosófica de la creencia cristiana. Evitando el peligro de naturalización del cristianismo que esto significaba, y que de hecho se consumó en la herejía del *gnosticismo*, se concluyó la tarea traduciendo la filosofía griega en los términos de la nueva doctrina. Y se hace de tal manera que, aunque todo parezca igual, todo se encuentra esencialmente modificado. Un espíritu radicalmente nuevo, apenas barruntado por los filósofos paganos, informa la construcción doctrinal de la filosofía patristica.

De ahí la peculiar relación de la patristica con la filosofía helenisticorromana, y, a través de ella, con la filosofía griega como tal. Nos sale al paso un grave problema, cuya solución histórica queremos apuntar aquí. ¿Qué relación existe, en el orden filosófico, entre la especulación patristica y la especulación grecorromana? Intentamos observar la conexión entre la filosofía de los Padres de la Iglesia y la filosofía de los pensadores paganos. Dos posiciones que podemos calificar de ahistóricas pretenden negar esta conexión, expresando no lo que fue, sino lo que desear hubiese sido. Los historiadores protestantes defienden los fueros de un cristianismo incontaminado, puramente evangélico, y cargan a la dogmática cristiana la responsabilidad de haber introducido en su seno la especulación grecorromana como espúreo añadido a la tradición primitiva. Los teóricos del progreso iluminista defienden los fueros de un pensamiento helénico absolutamente original y autónomo, que se despliega siempre hacia lo más perfecto con tal de que el cristianismo y otras dogmáticas intromisiones no le priven de la libertad, aborrojándolo. Son dos posiciones que teóricamente se mueven en el dominio de la pura abstracción y prácticamente el de la rebeldía. El protestantismo es la moderna protesta del hebraísmo contra la grecorromanidad; el progresismo ilustrado, la protesta contraria del helenismo contra la cristiandad. Otras dos posiciones intentan mediar entre ambos exclusivismos. Defienden la primera los partidarios de la concepción dialéctica de la historia: la filosofía griega representaría la tesis, y el cristianismo primitivo la antítesis; en el juego dialéctico de la historia darían lugar a la síntesis de la civilización cristiana, conformadora de Occidente. La segunda, más simplista, aun reconociendo la originalidad y la fuerza triunfal del cristianismo, no encuentra que la filosofía haya sido por él en lo más mínimo afectada. Con la negación de la filosofía cristiana se ha negado también el problema que tenemos planteado. Pero he aquí que sólo la expresión «filosofía cristiana» contiene los elementos que resuelven la cuestión. La patristica es, filosóficamente, la conjunción de la filosofía griega con la revelación cristiana. Más que maduración in-

terna del helenismo, transformación de la filosofía griega, cuyo primer resultado es la ampliación del panorama filosófico al dominio del existir en cuanto tal. Con la patristica la filosofía se ha colocado en trance de alcanzar el último nivel de la metafísica. La revelación religiosa proyectó su luz sobre el ámbito filosófico, y a su resplandor vieron los filósofos que devenían cristianos nuevos aspectos de los problemas naturales que con la sola razón filosófica habían de ser resueltos. Y sobre el ámbito natural se advirtió el ya iluminado reino de la sobrenaturaleza, que, al ser estudiado a la luz de la revelación virtual, daría lugar a la teología sobrenatural, sabiduría suprema respecto de la cual la filosofía queda en segundo plano con los honores de sierva.

4. *Despliegue histórico.* Las cosas, empero, no acontecieron con la simplicidad con que son descritas. La época patristica no constituye un fenómeno cultural uniforme y homogéneo. A la heterogeneidad de su real despliegue histórico subyace una multiformidad en las concepciones sobre el valor y la apreciación de la filosofía.

Brevemente puede ser descrita la época patristica de esta manera:

Con los Apóstoles queda la divina revelación conclusa y la doctrina de Cristo comienza a extenderse, ganando adeptos en todo el orbe helenisticorromano.

Los primeros escritores eclesiásticos reciben el nombre de Padres Apostólicos por el contacto que tuvieron todavía con los propios Apóstoles.

Siguen a los Padres Apostólicos los Apologistas, que, comenzando entre los griegos con San Justino, concluyen entre los latinos con Lactancio.

También tras los Padres Apostólicos, y, por lo tanto, paralelamente a los Apologistas, surgen los Gnósticos, diversos sistemas heréticos que se prolongan a todo lo largo de la época patristica.

Vienen después los Padres y escritores eclesiásticos griegos de las escuelas de Alejandría, Cesarea y Antioquía.

Dignos también de mención son los Padres y escritores de la Iglesia siríaca.

Tenemos, por último, los Padres y escritores de la Iglesia latina. Consideraremos concluida la Patristica con San Agustín.

5. *División.* Aunque son siete las fases de desarrollo de la antigüedad cristiana —Apóstoles, Padres Apostólicos, Gnósticos, Apologistas, Padres griegos, Padres siríacos y Padres latinos—, a efectos didácticos dividiremos su tratamiento en los siguientes artículos:

- 1.º Los Apóstoles y los Padres Apostólicos.
- 2.º El Gnosticismo.
- 3.º Los Apologistas.
- 4.º La Patrística griega.
- 5.º La Patrística latina: San Agustín.

BIBLIOGRAFÍA

a) **EDICIONES.**—Los textos del pensamiento patrístico pueden buscarse en las siguientes colecciones: J. P. MIGNÉ, *Patrologiae Cursus Completus. Series latina* (comprende los padres y escritores latinos desde Tertuliano hasta Inocencio III m. 1216), 217 vols., más 4 de índices, 1844-1864. *Series graeca* (comprende los padres y escritores griegos desde los orígenes hasta el concilio de Florencia, 1439), 162 vols., 1857-1866; índices de F. Cavallera, 1912.—*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum cons. et impensis Academiae litterarum Caesarum Vindobonensis*, más de 70 vols., 1866 y sgs.—*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, por la Academia de Ciencias de Berlín, más de 30 vols., Leipzig, 1897 y sgs.—Para la patrología en lenguas orientales: *Patrologia syriaca*, por R. GRAFFIN, 2 vols., 1894.—*Patrologia orientalis*, continuación de la anterior, por el mismo GRAFFIN y F. Nau, 14 vols., 1903 y sgs.—*Corpus scriptorum christianorum orientalium*, por J. B. CHABOT, J. GUIDI, H. HYVERNAT, B. CARRA-DE VAUX y J. FORGET, 1903 y sgs. (Comprende cuatro series, correspondientes a escritores sirios, coptos, árabes y etíopes).—También son muy útiles otras ediciones patrísticas más modestas. En Alemania: *SS. Patrum opuscula selecta*, por H. HICART, 48 vols., 1868-1885; 2.ª serie, 5 vols., 1901 y sgs.—*Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, por G. KRUTGER.—*Bibliothek der Kirchenväter*, por F. X. REITMAYER y V. THALHOFER, 80 volúmenes, 1860-1888, y posteriormente por O. BARDENHEWER y otros, más de 61 volúmenes, 1911 y sgs.—*Florilegium patristicum*, por G. RAUSCHEN y otros, más de 44 cuadernos, 1904 y sgs.—En Inglaterra: *Cambriage patristic texts*, por A. J. MASON, 1899 y sgs.—En Italia: *Bibliotheca SS. Patrum*, por J. A. VIZZINI.—En Francia: *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, por H. HEMMER y P. LEJAY, 1904 y sgs.—*Sources chrétiennes*, 1942 y sgs.—En España: La B. A. C. está llevando a cabo la publicación de varias obras patrísticas; las ya aparecidas serán citadas en su lugar.

b) **HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA.**—1) En relación con la historia de la dogmática: A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4.ª ed., 1909 (protestante).—J. FIXRMON, *Histoire des dogmes*, 3 vols., 11.ª ed., 1930 (católico).—2) En relación con la historia de la literatura: B. ALTANER, *Patrologie*, 1938; trad. española, 1944.—A. PLECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du 4.º siècle*, 3 vols., 1928-30.—P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3.ª ed. por G. BARDY, 2 vols., 1947.—J. DE GIBLINCK, *Introduction et*

complément à l'étude de la patristique, 1947.—L. M. DE CADIZ, *Historia de la literatura patristica*, 1954.—3) En relación con el problema de la filosofía cristiana: R. JOUVEY, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1931; *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine*, 1932.—E. GILSON, *Notes bibliographiques pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne*, en *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 1936.—L. AVELLI, *Elenismo e Cristianesimo*, 1933.—J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, 1933.—O. N. DERISI, *Concepto de la filosofía cristiana*, 1933, 2.ª ed., 1943.—M. BLONDIN, *La philosophie et l'esprit chrétien*, I, 1944; II, 1946.—4) Obras especialmente dedicadas a la filosofía patristica: A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit*, 1859. J. HÜMER, *Die Philosophie der Kirchenväter*, 1859.—Complétese esta bibliografía con las historias generales de la filosofía que figuran al principio y con las historias de la filosofía medieval que van más adelante, en aquellas partes que se refieren a la patristica, y consúltese como introducción bibliográfica: O. PERLER, *Patristische Philosophie in Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, por I. M. BOCHENSKI, vol. 18, 1950.

ARTÍCULO II.—LOS APÓSTOLES Y LOS PADRES APOSTÓLICOS

1. *Carácter general.* La doctrina de Jesucristo fue predicada por los Apóstoles, recogida en los libros que constituyen el *Nuevo Testamento* y testimoniada con la virtud y el martirio.

Es un gran error de perspectiva la posición de muchos historiadores de la filosofía, que quieren ver en la labor evangélica no ya la contaminación con las especulaciones helenísticas, sino inclusive una derivación de la filosofía griega. No. Los Apóstoles son transmisores de la revelación, expositores de la doctrina de Jesucristo, fundadores de comunidades cristianas o «iglesias». Lo que sucede es que, en la realización de esta triple labor, se encuentran con la filosofía helenisticorromana, y en su orbe de conceptos deben hacerse entender. Para nuestro propósito interesa únicamente la obra de los Apóstoles San Juan y San Pablo.

2. *San Juan.* El apóstol y evangelista SAN JUAN era hijo de Zebedeo, pescador en el lago de Galilea, y de Salomé, y hermano de Santiago el Mayor. Discípulo al principio del Bautista, en ocasión de hallarse con su hermano reparando las redes fueron ambos llamados por Jesús al apostolado. De labios del Maestro recibieron el sobrenombre de «hijos del trueno», a que se hicieron acreedores por el temperamento ardiente y combativo que en tantas ocasiones demos-

traron. Juan acompañó a Jesucristo en los momentos cumbres de su vida pública. En la isla de Patmos, donde estuvo desterrado, escribió el *Apocalipsis*, y en Efezo el llamado cuarto *Evangelio*.

Se ha señalado y discutido su importancia filosófica por el *prólogo* del *Evangelio* de su nombre. Cuando San Juan quiere expresar la personalidad y filiación eterna del Verbo, utiliza una palabra muy usada por los filósofos griegos: *Al principio era el Verbo (Logos) y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios*. Con ello expresa San Juan la eternidad de la segunda Persona de la Trinidad. El Logos de que habla San Juan no es emanación de Dios, el lugar de las ideas, reflejo del Uno. El Logos, en unión del Padre, es creador, mientras que la idea de creación es totalmente ajena a los filósofos griegos. San Juan vive de la tradición y expresa los misterios de quien le recostó en su pecho. Y la tradición había dicho: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra*. El *prólogo* de San Juan constituirá un punto de arranque y una meta para las especulaciones del pensamiento cristiano.

3. *San Pablo*. Nacido en Tarso, de padres judíos, recibió, al ser circuncidado, el nombre de Saulo. Después se le llamó PABLO. Destinado para rabino, recibió adecuada preparación en Jerusalén. Ardiente defensor de las tradiciones judaicas, inició la persecución de los cristianos. En el camino de Damasco fue derribado por Jesús, que lo había elegido instrumento para llevar «su nombre delante de todas las naciones». Cumplió su misión a la perfección. Murió en Roma, decapitado, en el año 67.

San Pablo no es un filósofo en el sentido riguroso del término, y, sin embargo, ha podido llamársele, con razón, el fundador de la filosofía cristiana. Sus especulaciones sobre Dios influirán notablemente en la filosofía. Dios es el primer ser, la plenitud del ser, creador y providente, por esencia caridad. En la *Ep. ad Romanos* se hallan claramente formuladas las bases de la prueba cosmológica de Dios: *invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. También ha influido notablemente en la filosofía su famoso discurso en el Areópago, donde, hablando de Dios, dijo aquella frase tan manoseada: «en Él vivimos, nos movemos y somos». También influirá San Pablo en el grave problema de la conciliación de la providencia de Dios y la libertad humana. No menos decisiva será su influencia en la moral. En las epístolas de San Pablo puede decirse que está contenida la ética cristiana.

La obra paulina debe entenderse primariamente como *teología*, como tratado de Dios desde Dios. San Pablo habla de Dios tal como

le fue dado en Cristo. Y desde Dios tal como se le ofrece en la realidad del «misterio» de Cristo. Lo cual significa, naturalmente, hablar de «todas las cosas» sobrenaturalmente, porque Cristo es recapitulación y plenitud. Dios, en su ser íntimo, es amor, y, como tal, efusión. Efusión personal intradivina, efusión creadora fuera de sí, efusión recopiladora y asociadora de nuevo a sí. Dicho de otra manera: procesión, creación y deificación; he ahí los tres momentos en que se concreta la *teología paulina*.

En una época en que abundaban las religiones de misterios en sincretismo con la filosofía no es de extrañar que se viese en San Pablo un filósofo. Hoy vemos con claridad que su obra es eminentemente *teología*. La llamada filosofía paulina es esencialmente *teológica*. Hay en San Pablo, como en el resto de los Apóstoles, una actitud negativa ante la filosofía del siglo y una posición afirmativa ante la filosofía como tal. «Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo, y no en Cristo» (Col., 2, 8).

En estos primeros tiempos del cristianismo la filosofía tiende a ser expresión de la doctrina de Cristo. En el seno de los mismos escritores eclesiásticos se llamaba filosofía a la religión cristiana. Y entre los adversarios del cristianismo cundió la idea de que los discípulos de Cristo enseñaban filosofía. Todo ello es cierto; pero lo es tal como el propio San Pablo lo explica a los fieles de Corinto: «Mi predicación no fue en persuasivos discursos de humana sabiduría, sino en la manifestación y el poder del Espíritu, para que vuestra fe no se apoye en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios. Hablamos, sin embargo, entre los perfectos una sabiduría que no es de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, que quedan desvanecidos, sino que enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria; que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo, pues si la hubieran conocido nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria» (I Cor., 2, 48).

Esta sabiduría divina tiene muchas facetas. Interesa recoger aquí una de singular importancia para la filosofía cristiana de la historia. Al Apóstol de las gentes por una revelación le fue dado conocer el misterio de «que son los gentiles coherederos y miembros todos de un mismo cuerpo, copartícipes de las promesas de Cristo Jesús mediante el Evangelio» (Ef., 3, 2-6). El hombre judío y el hombre griego deben dimitir su puesto y ceder el paso al hombre cristiano originado de la Encarnación del Verbo que trae nuestra encarnación en Dios. Jesucristo como Hombre-Dios es el principio creador de una nueva humanidad. No es Jesucristo sólo un hombre más entre los hombres,

un miembro singular de la humanidad: es la cabeza de la humanidad. Cristo es el nuevo primer padre, el iniciador del linaje cristiano. Al nuevo primer padre corresponde el nuevo hombre renacido, el cristiano, más que hecho, rehecho en su alma y en su cuerpo a imagen de Cristo, quien asumiendo humana naturaleza nos engendró a todos los hombres en la suya. Desde entonces somos simiente de Cristo, portadores de naturaleza cristógena.

He aquí la apretada narración paulina del misterio: «Ahora, por Cristo Jesús, los que un tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo; pues El es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, anulando en su carne la ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, y reconciliándolos a ambos en un solo cuerpo con Dios, por la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. Y viniendo nos anunció la paz a los de lejos y la paz a los de cerca, pues por El tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu» (Ef., 2, 13-18).

4. *Los Padres Apostólicos.* Reciben el nombre de Padres Apostólicos los primeros escritores eclesiásticos, discípulos inmediatos de los Apóstoles. Comienzan con el autor de la *Didagé*, *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* o *Doctrina de los doce Apóstoles*, hacia el año 90, y concluyen con el *Pastor de Hermías*, hacia el año 150. En medio se encuentran los siguientes documentos: la *Epístola de San Bernabé*, atribuida al «apóstol Bernabé, colaborador de San Pablo»; la *Epístola de San Clemente a los corintios*, atribuida a Clemente, cuarto obispo de Roma; las siete breves pero importantísimas *Epístolas de San Ignacio de Antioquía*, el discípulo de San Pablo, San Juan y San Pedro, segundo sucesor de éste como obispo de Antioquía y martirizado en Roma; la *Epístola de San Policarpo*, obispo de Esmirna, a la Iglesia de Filipos; las epístolas sobre *Las Actas del martirio de San Ignacio* (de autenticidad dudosa), y sobre *Las Actas del martirio de San Policarpo*; los fragmentos de la obra de Papías, obispo de Hierápolis, titulada *Explicación de las Sentencias del Señor*, conservados en distintos escritores, y la *Epístola de Diogneto*, de autor anónimo, que enlaza, por su carácter de apología, con la época de los Apologistas. Puede incluirse también aquí el *Símbolo Apostólico*, señal y compendio de la doctrina cristiana, que, aunque recibido de los Apóstoles, sólo en esta época adquiere su primera forma escrita.

Los Padres Apostólicos viven casi con exclusividad de la tradición de los Apóstoles. Celosos custodios de los misterios ante la curiosidad de los gentiles, se vuelven sobre sus respectivas «iglesias peregrinas» y establecen entre ellas una peculiar comunicación espiritual, hasta constituir la «Iglesia católica», siempre apartados del mundo para no contaminarse de su espíritu. Ninguna influencia muestran haber recibido de la cultura helenística en el orden conceptual ni en la expresión literaria. Ante las filosofías paganas adoptan la actitud negativa derivada de la advertencia literal del Apóstol, y como a cosas vanas e inútiles las dejan de lado. Sólo aspiran a la realización personal del anuncio evangélico: de su fe proceden, con su esperanza viven, por su amor mueren. Directamente nada aportan a la filosofía, pero su actitud debe ser registrada como positivamente valiosa en una época en que el gnosticismo está secularizando la religión y las persecuciones obligan a preparar las armas para la apología.

BIBLIOGRAFIA

a) SAN PABLO: Sólo indicamos, de la abundante bibliografía sobre San Pablo, los estudios siguientes: F. PIER, *La théologie de Saint Paul*, 2 vols., 1908; traducción esp., 2 vols., 1947.—TOUTSAINT, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*, 1921.—X. ZIEGLER, *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en *Historia. Naturaleza, Dios*, 1944.—J. PIÑER DE URZEL, *San Pablo*, 1944.—J. M. BOVER, *Teología de San Pablo*, 1946.—G. RICCIOTTI, *Paolo Apostolo*, 1946.

b) PADRES APOSTÓLICOS: Existen numerosas ediciones; citamos sólo la última, con trad. española: D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, 1950.

ARTÍCULO III.—EL GNOTICISMO

1. *El sincretismo religioso y el gnosticismo.* La actitud negativa adoptada por los Padres Apostólicos ante la filosofía vigente queda sobradamente justificada al advertir que discurría por los cauces del gnosticismo. Es el gnosticismo la expresión metafísica (mejor diríamos teosófica) del sincretismo religioso del ámbito helenístico que se ha encontrado con la religión cristiana y quiere revestirse de sus expresiones, naturalizándola. El cónsul Marco Agripa había construido un Panteón a todos los dioses conocidos y desconocidos. Todas las religiones eran toleradas y hasta protegidas siempre que dejaran a salvo el debido respeto a la religión oficial del Imperio. Las religiones eran legión, y los dioses, muchedumbre.

Al intentar ordenar caos semejante surge el sincretismo religioso, caracterizado por los siguientes momentos capitales: 1) Un dios supremo y universal, del que participan, como manifestaciones de su divinidad, la variada muchedumbre de los dioses (henoteísmo); 2) Una dualidad radical entre Dios y el mundo, el espíritu y la materia, principios eternos del bien y del mal, y 3) Una redención puramente secular y una vida eterna absolutamente natural. Cada uno de estos momentos, y todos en conjunto, están presididos por una ley de necesidad.

Expresión de este sincretismo religioso en el ámbito de la filosofía son precisamente las formas del gnosticismo, variadas y diversas en los detalles, pero coincidentes en lo esencial.

2. *Gnósticos y herejes.* Podemos reducir a dos grandes direcciones toda la muchedumbre de los gnósticos: la gnosis palestinosiríaca y la gnosis alejandrina. Pertenecen a la primera SIMÓN MAGO, DOSITEO, MENANDRO DE SAMARIA, CERINTO (judío cuya doctrina se ha dicho que fue ocasión del 4.º Evangelio) y NICOLAO. Representan la gnosis alejandrina: BASILIDES DE ALEJANDRIA y su hijo ISIDORO; VALENTÍN (probablemente de Egipto y apóstata por no haber logrado el episcopado, y de quien derivan dos ramas, oriental una, con MARCOS, TEODOTO, BARDESANES, HARMONIO y FELIPE, y otra occidental, con HERACLÓN, PTOLOMEO, FLORINO y TEÓTIMO); CARPÓCRATES DE ALEJANDRIA y su hijo EPIFANIO. Relacionados con la gnosis alejandrina están las sectas de los ofitas, los perates y los sethianos.

En conexión con los gnósticos debemos citar otros movimientos heterodoxos, como el marcionismo y el montanismo. El marcionismo se debe a MARCIÓN DE SIRIA (excomulgado por su propio padre, el obispo y «primogénito de Satanás», en frase atribuida a San Policarpo) y a sus discípulos CEDRÓN y APELES. El montanismo fue fundado por MONTANO y las profetisas PRISCA y MAXIMILIA y se desarrolló con ASTERIO y TEMISÓN.

3. *Doctrina general del gnosticismo.* Buscando aquel fondo de coincidencia que expresábamos al principio, podemos observar el gnosticismo desplegándose siguiendo los tres momentos del sincretismo religioso en: a), una teología; b), una cosmología, y c), una soteriología. Diríamos mejor, como pronto se comprobará, que la gnosis se concreta en teogonía, cosmogonía y soteriosofía.

He aquí la *teogonía*: el ser divino, infinito, invisible e inefable merece el nombre de *Abismo* (Βοῦθος). De él dimanar treinta *eones* en quince parejas, diferenciadas entre sí por el grado de separación del *Padre Eterno*, y, por tanto, por la degradación creciente de su esencia divina. El conjunto de los eones forma el *pléroma*, plenitud del ser divino. El eón femenino de la última pareja, la *Sabiduría* (Σοφία), siente el deseo de conocer al Padre y unirse a él. Se opone a este empeño desordenado de la *Sofía* el *Horos*, límite superior que separa los eones engendrados del *Padre Eterno*. Para restablecer el orden que produjo la rebeldía de la *Sofía*, la primera pareja de eones engendran a *Cristo* y al *Espíritu Santo*. En agradecimiento de ello todos los demás eones producen, para ofrecerlo al *Padre*, a *Jesús*, astro del pléroma.

Y la *cosmogonía*: el deseo de la *Sofía* se desprendió del pléroma en forma de aborto y cae en el espacio vacío y oscuro. El deseo de la *Sofía* se ha convertido en *Sofía inferior* y tiene por nombre *Achamoth*. De Achamoth dimanar los tres elementos primarios del mundo visible: el *pneumático* o espiritual fluye de su esencia; el *psíquico* o animal, de su miedo, y el *hílico* o material, de su tribulación. La misma Achamoth engendra del elemento psíquico el *Demiurgo*, el constructor del mundo visible, sobre la base de aquellos elementos primarios. El Demiurgo forma también al hombre y lo hace a su imagen (el cuerpo) y semejanza (el alma). Algunos hombres reciben también el elemento pneumático inspirado por Achamoth. De ahí las tres clases de hombres: los *hílicos*, los *psíquicos* y los *pneumáticos*.

Y la *soteriosofía*: el astro del pléroma, *Jesús*, cuando vino al mundo no asumió el elemento corporal más que en *apariencia* (δόκησις), de donde el nombre de la herejía *docetista*. Por tanto, también fue aparente toda su acción corporal, su pasión y su muerte. La redención tiene por objeto no el pecado, sino la liberación de los elementos pneumáticos involucrados en la materia para devolverlos al pléroma divino. Se produce por el conocimiento que *Jesús* nos trajo, iniciándose en la fe según el sentido obvio de la Escritura y consumándose en la *gnosis* (γνῶσις) según el sentido oculto, captado por el entendimiento pneumático, don de la *Sabiduría* que hace a los hombres sabedores, gnósticos. De aquí que los hombres hílicos, los gentiles, no puedan salvarse, que los psíquicos, los cristianos de la Iglesia católica puedan salvarse con tal de pasar del elemento psíquico al pneumático, de las *pistis* a la *gnosis*, y que los pneumáticos, los gnósticos, están salvos por sí mismos.

Como se ve, la filosofía del gnosticismo representa la secularización de la religión cristiana, la naturalización de lo sobrenatural. A la filosofía se le piden carismas de redención, pasaporte de salvación.

El gnosticismo es la filosofía del helenismo con nombre cristiano. El triunfo de la *patrística* sobre él significa la prueba, por el hecho, de la autonomía espiritual y cultural del cristianismo, esencialmente irreductible a la filosofía pagana.

BIBLIOGRAFÍA

Pueden buscarse importantes noticias sobre el gnosticismo en las siguientes obras de autores antiguos: IRENEO, *Adversus haereses* (Migne, P. G., 7).—HIPÓLITO, *Philosophumena* (Migne, P. G., 10).—EPIFANIO, *Panarion* (Migne, P. G., 41-43).—FILASTRIO, *Liber de haeresibus* (Migne, P. L., 20).—EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* (ed. esp. de L. M. de Cádiz, 1950).—Obras modernas sobre el gnosticismo en general: A. HARNACK, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus*, 1873.—E. DE FAYE, *Introduction à l'étude du gnosticisme*, 1903; *Gnostiques et gnosticisme, étude critique des documents du gnosticisme chrétien au IIe et IIIe siècles*, 1913.—W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907.—W. KÖHLER, *Die Gnosis*, 1911.—J. P. STIFFES, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, 1922.—H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, 1924.—F. C. BARKITT, *Church and Gnosis*, 1932.—G. QUTSPER, *Gnosis als Weltreligion*, 1951.

ARTÍCULO IV.—LOS APOLOGISTAS

1. *Caracteres generales.* Bajo el nombre de Apologistas se agrupan una serie de escritores de los siglos II y III que escribieron o pronunciaron diversas apologías del cristianismo. *Απολογία* significa defensa, justificación. Esta defensa supone un ataque, una acusación. Las apologías fueron, en efecto, suscitadas por las acusaciones de que fue objeto el cristianismo. El gnosticismo fue el primero y más grave enemigo al que tuvo que hacer frente el cristianismo primitivo: era un enemigo interior, surgido en la propia casa, pues sus representantes procedían, muy frecuentemente, de los mismos cristianos y de los judíos. Pronto surgieron otros dos poderosos enemigos exteriores: desde la filosofía pagana impugnaban el cristianismo, entre otros, Luciano de Samosata, Celso, Frontón; desde el campo político persiguen a los cristianos los emperadores romanos Adriano, Marco Aurelio, Cómodo, Septimio Severo...

El cristianismo tiene que defenderse en el triple frente. Es la obra de los *Apologistas*. Las apologías del cristianismo son numerosas entre los años 150 y 300. Se distinguen los apologistas griegos y los latinos. Son los principales apologistas griegos: Quadrato, Aristides, Aristón de Pella, San Justino, Taciano de Siria, Hermías, Milciades, San Apolinar, San Atenágoras, San Teófilo de Antioquía, San Melitón, San

Ireneo, obispo de Lyon, e Hipólito, presbítero de Roma. Descuellan entre los apologistas latinos Minucio Félix, Tertuliano, San Cipriano, Arnobio y Lactancio.

2. *Principales apologistas.* El primer apologista fue QUADRATO, probablemente de Atenas. Presenta ante Adriano, hacia el año 125, una apología del cristianismo en la que justifica la inocencia de los fieles y demuestra la divinidad de la religión. ARISTIDES, filósofo ateniense y apologista de la primera mitad del siglo II, dirige hacia el año 139 una *Apología* a Antonino. En ella muestra que la verdadera noción de Dios no se encuentra en los bárbaros, que son idólatras, ni en los griegos, que son politeístas, ni en los judíos, que la han prostituido. Sólo se encuentra en los cristianos, quienes, con la pureza de las costumbres y por la dignidad de su vida virtuosa, ofrecen una prueba por el hecho de la superioridad del cristianismo. Como sólo los cristianos poseen la verdad en su plenitud, debe reconocérseles el derecho de practicarla y difundirla. ARISTÓN DE PELLA no debería entrar en el marco de una exposición filosófica, pues se dirige con exclusividad a los judíos para probar, con datos de la Sagrada Escritura, que las profecías referentes al Mesías han tenido cumplimiento en Jesús.

Con SAN JUSTINO llegamos a un apologista de capital importancia. Hacia el año 150 dirige Justino una primera apología a Antonino, al Senado y a todo el pueblo romano. En nombre de la justicia pide se juzgue a los cristianos con la razón, tras un examen minucioso de los hechos. En nombre de la fidelidad política muestra que los cristianos cumplen perfectamente sus deberes de patriotas y presenta al cristianismo como una fuerza eficaz para mantener el orden social. En nombre de la filosofía presenta al cristianismo como la expresión acabada de la verdad, como la nueva y definitiva filosofía. En nombre de la libertad de conciencia termina exigiendo la tolerancia y reclamando para el cristianismo el derecho a la vida y a la paz. Como las persecuciones y las calumnias no cesaran, en el año 160 se ve de nuevo obligado a escribir la segunda apología con la esperanza de procurar remedio a una situación que se hacía cada vez más intolerable. Su discípulo TACIANO, dejando a un lado las calumnias populares, se dirige únicamente a los filósofos del helenismo e inaugura una especie de apologética notablemente diferente. No se limita a defender; pasa al ataque, acusando a los hombres del helenismo de ausencia de merecimientos, de abuso de la oratoria y de la filosofía y mostrando la superioridad de los Libros Sagrados, de más venerable antigüedad

que todas las producciones de Grecia. Ironías semejantes se encuentran en HERMIAS, que, arrancando de San Pablo, muestra que la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios, al propio tiempo que subraya las contradicciones de los filósofos y la vanidad de sus esfuerzos. Las obras de MILCIÁDES, el abogado de las iglesias, como le llama Tertuliano, se han perdido; pero sabemos que fue un fecundo escritor y apologeta, defensor eficaz del cristianismo en el triple frente del gnosticismo, la filosofía griega y el poder político de Roma. En el mismo triple frente se bate APOLINAR DE HIERÁPOLIS escribiendo contra los griegos y los judíos y dirigiendo una apología a Marco Aurelio.

Con ATENÁGORAS, el filósofo ateniense, se produce una nueva e importante evolución en el sentido de las apologías. En el año 177 dirige una a Marco Aurelio y a su hijo Cómodo. Justifica en ella a los cristianos de las falsas imputaciones de ateísmo y de oposición a los representantes del poder político. Lejos de oponerse como cristiano al emperador, deliende, con los más respetuosos sentimientos, la transmisión hereditaria de la dirección imperial sin exigir por esta sumisión y respeto otra cosa que la tranquilidad. En la misma línea de Atenágoras, consumando la evolución de la apologetica que en él apunta, está situado MELITÓN, quien ha vislumbrado, con entera claridad, la fecundidad que habría de tener para el porvenir del mundo un acuerdo entre la Iglesia y el Imperio, quienes, bajo la guía amorosa de la providencia, podrían marchar concordés y paralelos. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, insigne en la apologetica anterior a Atenágoras, sin que esto haga perder importancia a su obra, no carece de matices misionales hasta entonces casi inéditos.

Aunque en manos de los apologetas latinos siga la filosofía siendo apologetica, es decir, defensa racional de la fe cristiana, como las armas están ya preparadas en un largo proceso, fue posible que la tarea surgiese con un vigor inusitado y se concretara en las dos obras maestras entre todas las apologías: el *Octavius*, de MINUCIO FÉLIX, y el *Apologeticus*, de TERTULIANO. Es el *Octavius*, más que un diálogo, un debate entre el pagano Cecilio, que pronuncia una diatriba contra el cristianismo, y Octavio, que hace la defensa del cristianismo. Cecilio no se calla ninguna de las acusaciones que se hacían al cristianismo desde todos los campos; en nombre de la filosofía, invoca el privilegio del escéptico y declara inaccesible la verdad; como romano, debe ver en la religión nacional la fuente de la grandeza de Roma y de su dominio del mundo. Octavio muestra que el hombre ha recibido la razón para indagar la verdad y conquistarla, y en nombre de ella destruye la tesis de la fidelidad a la religión nacional y de que la gran-

deza de Roma sea debida precisamente al culto de los dioses nacionales. El *Apologeticus*, verdadera obra magistral, fue dirigido por Tertuliano en el año 197 a los magistrados del Imperio. Las acusaciones hechas a los cristianos por la imaginación calenturienta del populacho, por la sinrazón de los filósofos y por la impericia política de los gobernantes son deshechas, una a una, con férrea lógica e inmortales invectivas. Como jurisconsulto que era, carga la mano en la demostración de la ilegalidad en el procedimiento, la monstruosidad en la sentencia y la iniquidad de la ley por la que se condenaba a los cristianos. El *Apologeticus* termina con estas palabras en las que pueden verse ironía, fortaleza, amenaza y verdad: *Plures efficimur quoties metimur a vobis: semen est sanguis christianorum*. Tal es la obra cumbre de los apologetas.

3. *Actitud ante la filosofía.* Si a los Padres Apostólicos hubimos de presentarlos como extraños a la filosofía, no podremos hacer ahora lo mismo con los Apologetas, muchos de los cuales, como Justino y Tertuliano, llevaban la capa de los filósofos. Divisa de los Apologetas puede ser la frase de Tertuliano: «No solamente refutaré las culpas de que nos acusan, sino que heriré con sus propias armas a los acusadores» (*Apologetico*, c. 4). Respecto a la filosofía vigente, como toda la filosofía pagana, adoptan una actitud frecuentemente negativa. El más exagerado a este respecto es Tertuliano, al establecer una tajante división entre los cristianos, discípulos del cielo, y los filósofos, discípulos de Grecia, y llamar a éstos patriarcas de los herejes y otras lindes por el estilo. Sin embargo, no todo es diatriba y negación: algunos filósofos se aproximan a la verdad y hasta al cristianismo (*Seneca saepe noster*, dice en *De anima*, c. 2). Algo parecido ocurre con Lactancio, el apologeta más influido por la cultura grecolatina: «¿Qué es, pues, la filosofía?»—exclama en las *Instituciones divinas*, III, 3—. «Se la define como amor y búsqueda de la sabiduría; luego si se la busca aún, señal es de que no se la posee todavía.» Viene, empero, también pronto la corrección: «El Creador ha impreso en el corazón del hombre un doble instinto que le impulsa a buscar la religión y la sabiduría: el error de los hombres está en separar la una de la otra, abrazando la religión sin estudiar la sabiduría, o estudiando la sabiduría sin ocuparse de la religión, cuando ambas deben marchar unidas.» No se tarda, pues, en considerar al cristianismo como la filosofía verdadera y la auténtica gnosis. La filosofía se convierte en apologetica, es decir, en defensa racional de la fe cristiana.

4. *San Justino.* SAN JUSTINO nació en Neápolis al principio del siglo II. Estudió, sucesivamente, la filosofía estoica, peripatética, pitagórica y platónica. Por fin, se convirtió al cristianismo y murió mártir en 169. Escribió dos *Apologías* y un *Diálogo con Trifón*. Para San Justino la verdadera filosofía está encerrada en el Evangelio. Las doctrinas de los filósofos griegos, de Pitágoras y Platón, por ejemplo, son únicamente la antesala de la verdadera filosofía. Define la filosofía como la ciencia del ser y de la verdad. Su especulación sobre Dios es muy profunda. Dios es el que es siempre, siempre el mismo y causa del ser de todas las cosas. En el problema de la inmortalidad el pensamiento de Justino es muy confuso. Propiamente sólo es inmortal lo que no es engendrado. En este sentido sólo Dios es inmortal. Todo lo que nace está sujeto a la muerte. El alma, como engendrada que es, debe también perecer. Sin embargo, Jesucristo ha dicho: «Yo soy la resurrección y la vida.» Justino tiene esto en cuenta, y, si por una parte cree que el alma perece, por otra admite que la fe puede conducirnos a la resurrección. Las dificultades con que tropieza San Justino para ver claro en el problema de la inmortalidad radican, sin duda, en su concepción materialista del alma. Los apologistas griegos no llegaron a elaborar una metafísica del espíritu.

5. *Tertuliano.* TERTULIANO (169-220) nació en Cartago, donde ejerció la abogacía. Convertido al cristianismo, emprende con ardor la lucha en defensa de su nueva fe. Contra los filósofos ha lanzado las más duras invectivas. Su máximo enemigo es Aristóteles, al que considera como un sofista. Tertuliano afirma que Dios es tanto un cuerpo como un espíritu. En realidad, Tertuliano sigue sin distinguir el cuerpo del espíritu. Sin embargo, siguiendo a San Agustín, hemos de entender esta concepción de Tertuliano como un empeño por *dar cuerpo*, esto es, sustancializar a Dios. Dios es una sustancia perfecta, la plenitud del ser. El alma humana es también corpórea y sustancial. Procede de Dios la primera de las almas, como el primero de los cuerpos. Las demás se multiplican por generación, lo mismo que los cuerpos. Es la doctrina del traducianismo, de la que difícilmente se librará San Agustín. En su desprecio por los filósofos, envuelve Tertuliano el desprecio por la razón; de él procede la frase: *credo quia absurdum*.

BIBLIOGRAFÍA

- a) APOLOGISTAS EN GENERAL: Obras en Migne, P. G., t. 6.—J. C. T. DE OTTO, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*, 9 vols., 1847-1872.—E. MARIN, *L'apologétique traditionnelle*, 1905.—L. LAGUIER, *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles*, 1905.—A. PUECH, *Les apologistes du II^e siècle de notre ère*, 1912.—A. HAUCK, *Apologetik in der alten Kirche*, 1918.—M. PELLERINO, *Studi su l'antica apologetica*, 1947.—A. RICHARDSON, *Christian Apologetics*, 1948.—Véase también: E. J. GOUSPEED, *Index apologeticus*, 1912.
- b) La bibliografía de cada uno de los apologistas véase en la citada introducción bibliográfica de O. Perler.

ARTÍCULO V.—LA PATRÍSTICA GRIEGA

1. *Los límites de la Patrística griega.* La fase de los Padres y escritores griegos puede considerarse iniciada en el año 200, fecha de la muerte de San Panteno, el fundador de la escuela de Alejandría y concluida a mediados del siglo VIII con San Juan Damasceno (m. 724).

La Patrística griega es un complejo movimiento con significación fundamentalmente teológica. Contiene, empero, un nutrido repertorio de conceptos de insospechada fecundidad para la filosofía misma. Los temas filosóficos de la Patrística griega son: la relación entre la razón y la fe, Dios —existencia y naturaleza—, el logos, la creación, el hombre —cuerpo y alma, origen y destino— y el orden moral. Los veremos aparecer en aquellos Padres y escritores griegos que por su mayor significación en el ámbito de la filosofía serán objeto de particular estudio tras la exposición del cuadro general de la Patrística griega.

2. *Las primeras escuelas.* Las primeras escuelas tienen significación catequística y surgen y se desarrollan en el siglo III. Adquieren pronto grandes vuelos las de Alejandría, Cesárea y Antioquía.

La escuela de Alejandría, atenta a la exposición sistemática de la doctrina cristiana, fue fundada, como se dijo, por PANTENO, y tiene como capitales representantes a CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (160-215), ORÍGENES DE ADAMANCIO (184-253) y SAN DIONISIO DE ALEJANDRÍA (190-265). Pertenecieron también a ella HERACLES, TEOGNOSTO, PIERIO y SAN

PEDRO DE ALEJANDRÍA. Otros escritores alejandrinos y egipcios deben incluirse igualmente: AMBROSIO, TRIFÓN, ANATOLIO DE LAODICEA, HESIGNIO, etcétera.

La escuela de Cesárea de Palestina, atenta a la asimilación del saber clásico compatible con la ortodoxia cristiana y a la lucha contra diversas herejías, fue fundada por ORÍGENES y, permaneciendo casi siempre bajo su influencia, tiene por representantes más destacados a PÁNFILO, JULIO AFRICANO, SAN ALEJANDRO DE JERUSALÉN y BERILO DE BOSTRA.

La escuela de Antioquía, con los precedentes de PABLO DE SAMOSATA y MALQUIÓN DE ANTIOQUÍA, fue fundada por el presbítero y mártir SAN LUCIANO, que había nacido, como su homónimo el escritor pagano y enemigo del cristianismo, en Samosata. Permanece más en contacto con la tradición aristotélica y, por lo mismo, en frecuente rivalidad con la escuela de Alejandría, que vivía de la tradición platónica. Con ella se relacionan varios escritores como SAN GREGORIO TAUMATURGO, FIRMILLIANO DE CESÁREA y SAN METODIO DE OLIMPO.

3. *El apogeo de la Patrística griega.* La rivalidad de las escuelas de Alejandría y Antioquía abrió un período de crisis durante el cual surgieron toda una serie de herejías, entre las cuales conviene destacar el arrianismo y el monofisismo. La escuela de Alejandría, platónica en filosofía y alegórica en exégesis, sigue desarrollándose a todo lo largo del siglo IV, alcanzando su mayor esplendor con el gran Atanasio y los tres Padres capadocios —San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Gregorio Niseno—. La escuela de Antioquía abandonó la especulación filosófica para atender más especialmente a la exégesis de los textos sagrados fuera de toda alegoría y simbolismo, y alcanza sus mejores momentos con Apolinar de Laodicea, Diodoro de Tarso, San Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Cirio. Surgen otras tendencias que al conjugarse con las anteriores forman una trama compleja que intentaremos desenvolver en los números que siguen.

He aquí, en primer término, el cuadro de las principales herejías de los siglos IV y V:

a) Herejías trinitarias: el *sabelianismo* (negación de la distinción de personas en la Trinidad); el *arrianismo* (negación de la consustancialidad del Hijo con el Padre); el *macedonismo* (negación de la consustancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo).

b) Herejías cristológicas: el *apolinarismo* (negación en Cristo del alma superior [νοῦς] que suple el Verbo [λόγος]); el *nestorianismo* (ad-

misión en Cristo de dos naturalezas completas —la humana y la divina— constituyendo dos personas distintas); el *monofisismo* (fusión de las dos naturalezas de Cristo en una sola, de la cual resultaba que no era ni Dios ni hombre).

c) Herejía antropológica: el *pelagianismo* (negación del pecado original y de la necesidad de la gracia para obrar el bien).

Contra estas herejías luchan denodadamente —algunas veces sin lograr liberarse de ellas— los Padres y escritores griegos. La nómina de los de Alejandría y Egipto es ésta: ALEJANDRO DE ALEJANDRÍA (m. 328), SAN ATANASIO DE ALEJANDRÍA (293-373), DÍDIMO EL CIEGO (313-398), TEÓFILO DE ALEJANDRÍA (385-412), SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA (370-444), SERAPIÓN, obispo de Tmuis desde 339 a 360; SILESTO DE CIRENE (n. hacia 372). Pueden insertarse aquí los nombres de los monjes egipcios San Antonio Abad, Pacomio, San Teodoro, Macario, etc.

En Asia Menor y Grecia brillan otros astros de primera magnitud. Inician la lista los tres grandes capadocios: SAN BASILIO MAGNO (330-379), SAN GREGORIO NACIANCENO (329-390) y SAN GREGORIO NISENO (335-394). Siguen los nombres de SAN ANFILOQUIO DE ICONIO, FELIPE DE SIDE, SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, TEODORETO DE ANCIRA, etc.

En Antioquía y Siria encontramos otra nómina de Padres y escritores no menos ilustres. Se abre con el gran historiador EUSEBIO DE CESÁREA (265-340), y se continúa con SAN CIRILO DE JERUSALÉN (315-386), SAN EPIFANIO (315-403), DIODORO DE TARSO (m. 392), SAN JUAN CRISÓSTOMO (344-407), TEODORO DE MOPSUESTIA (m. 428) y TEODORETO DE CIRIO (393-458).

4. *Los escritores griegos.* Toda una serie de hechos históricos van a gravitar sobre la evolución ulterior de la patrística griega: las invasiones de los bárbaros en las provincias occidentales del Imperio romano, que no dejan en paz a las regiones orientales con continuas presiones; las no menos importantes presiones de los persas sobre el Imperio bizantino; el cese de las controversias dogmáticas con las definiciones del Sínodo de Calcedonia en el año 451; posteriormente, la entrada en escena de Mahoma y la cultura árabe; las ambiciones de los emperadores y de los patriarcas, coincidentes en hacer cada vez más profunda la larvada animosidad de los griegos hacia los latinos... La patrística griega languidece pausadamente; cambia de aspecto y modalidad surgiendo la especulación mística con hondas raíces en la filosofía neoplatónica y fuertes influencias orientales.

Aparecen así, mediado ya el siglo V, el PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA y toda una serie de escritores ascéticos, entre los que sobresale SAN MÁXIMO EL CONFESOR (580-662). La patrística griega culmina y concluye con SAN JUAN DAMASCENO (676-756). Tras él la Grecia cristiana entra en una efectiva decadencia hasta la llegada de Focio, que prepara el cisma, y de Miguel Cerulario, que lo completa. Es el cisma de Oriente, primer gran desgarrón de la cristiandad, que todavía perdura.

De todos los nombres citados, entresacamos los de mayor importancia para la historia de la filosofía y los sometemos a estudio particular en los epígrafes que siguen. Son éstos: Clemente de Alejandría, Orígenes, el Pseudo Dionisio y San Juan Damasceno.

5. *Clemente de Alejandría.* En el seno de la Escuela catequista de Alejandría verifica CLEMENTE la primera exposición sistemática de la doctrina cristiana, ensayando la conciliación del helenismo con la revelación. Para llevar a cabo esta conciliación es necesario comenzar por advertir sus diferencias formales y su identificación material. Por no haber reparado en ello surgió el denodado propósito del gnosticismo ahogando las verdades sobrenaturales de la revelación en el mar siempre fluctuante de las verdades puramente humanas y naturales. Con lo cual, los gnósticos no sólo son extraños a la verdadera religión, sino también a la verdadera filosofía. La auténtica conciliación sólo se puede producir entre la verdadera filosofía y la verdadera religión cristiana. Lo cual está significando que hay dos clases de filosofías: una falsa, como la epicúrea y estoica, y otra verdadera, como la de Platón, entre otros, «que reconoce un Dios único, increado, eterno, residiendo en lo más alto de los ciclos, presente en todas partes, y para quien todo está patente». Entre esta filosofía verdadera y la verdad revelada no puede haber oposición. Y es, simplemente, que ambas tienen por autor al mismo verbo divino. «Dios había dado la filosofía a los griegos, como la ley a los hebreos, para que sirviese de introducción al Evangelio.» No debe, pues, desdeñarse la filosofía; «necesaria a los griegos antes de la venida de Jesucristo, es útil también ahora para establecer los principios de la fe y para aclarar sus demostraciones». He ahí la posición de Clemente de Alejandría ante la filosofía tal como había sido desarrollada entre los griegos. Ella es el primer grado del conocimiento humano. El segundo grado está constituido por la fe, merced a la cual presta el hombre adhesión a las verdades reveladas. La fusión de estos dos grados de conocimiento origina el tercero, la verdadera *gnosis* o sabiduría religiosa. La *gnosis* clementina viene a ser, por

tanto, la aplicación de la filosofía a la fe, la exposición filosófica de la verdad cristiana.

Es importante la especulación clementina sobre Dios: «No es ni género, ni especie, ni número, ni accidente, ni sujeto de accidente, ni ninguno de los universales. En Dios no hay composición ni multiplicidad.» Aunque por algunas expresiones parece rozar el panteísmo, otras veces es explícitamente antipanteísta. A Dios no se le puede llamar el Todo, sino el Padre de todas las cosas. No menos importante es su especulación sobre el hombre. El hombre se compone de cuerpo y alma, que constituyen una sola sustancia. Clemente, como San Justino, no logró una idea clara acerca de la distinción de la materia y el espíritu.

6. *Orígenes.* ORÍGENES DE ADAMANCIO fue sucesor de Clemente en la Escuela de Alejandría. Su obra capital se titula *Sobre los principios*. Intenta fundamentar la filosofía sobre la razón y la fe. Su doctrina sobre Dios es con frecuencia confusa. Cuando habla del Logos parece entenderlo unas veces como el prólogo del *Evangelio* de San Juan, y otras como el Logos filoniano.

Admite la creación del mundo, pero al mismo tiempo habla de una sucesión indefinida de mundos pasados. El mundo tiene que ser necesariamente eterno, pues Dios no puede permanecer inactivo y eternamente debe comunicar su bondad. Orígenes no concibe que el carácter finito de lo temporal pueda conciliarse con la actividad eterna e infinita de Dios. El hombre se compone de cuerpo y alma. Pone entre alma y cuerpo un espíritu intermedio. El alma es inmortal.

7. *El Pseudo Dionisio Areopagita.* Que el autor de los tratados *Sobre los nombres divinos*, *Sobre la teología mística*, *Sobre la jerarquía celeste*, *Sobre la jerarquía eclesiástica*, dedicados al presbítero Timoteo, y de las diez cartas dirigidas a otros tantos discípulos de los Apóstoles, no es San Dionisio Areopagita discípulo de San Pablo, como se creyó durante la Edad Media, está hoy fuera de toda discusión. Se trata de un escritor de finales del siglo V o de comienzos del VI, que, tal vez para dar mayor autoridad a sus obras, las colocó bajo la de San Dionisio.

El PSEUDO DIONISIO nos ofrece, con los más altos vuelos, una concepción sistemática de la doctrina cristiana según el modelo neoplatónico de la metafísica religiosa. El punto de partida y centro de interés es Dios. Un doble método se pone en práctica: positivo o catafático (καταφατική) y negativo o apofático (ἀποφατική). La teología

catafática atribuye a Dios todas las perfecciones que el estudio del mundo creado nos ofrece. Así podemos llamar a Dios ser, bondad, luz, unidad. La teología apofática remueve de Dios, mediante la negación y la trascendencia, todo lo que en dichas perfecciones hay todavía de imperfección. La primacía corresponde siempre a la teología negativa, y sobre ella debe ser edificada la teología mística. Nos ofrece ésta un saber que no puede ser, bajo ningún aspecto, reducido a cánones racionales. El conocimiento racional tiene por límite al ser y Dios está más allá de todo lo que es. Dios es la supereminencia, la superbondad, la superunidad. Hay en Él un doble género de procesiones: internas y externas. Las procesiones internas constituyen las personas de la Santa Trinidad. Las procesiones externas constituyen los seres fuera de sí por vía de creación. No hay en el Pseudo Dionisio emanación de lo infinito en lo finito. Los seres de la creación son reflejos de la bondad divina. Principio de todas las cosas creadas, es Dios también el fin que todo lo atrae hacia sí por el amor. El bien que ha llenado lo creado retorna a su origen. Se llama esto deificación y alcanza a la realidad entera.

La inspiración neoplatónica del Pseudo Dionisio, principalmente a través de Proclo y de Plotino, es indudable. Pero no es menos cierto que el Pseudo Dionisio abandona el monismo emanatista típico del neoplatonismo. Su filosofía es pluralista y creacionista. La influencia que sus escritos ejercieron a todo lo largo de la Edad Media es muy considerable. Por él penetran numerosos elementos del neoplatonismo en la filosofía cristiana.

8. *San Juan Damasceno.* SAN JUAN DAMASCENO (m. 754) representa la culminación de la patrística griega. Se hizo famoso por su lucha contra la iconoclastia y es admirable su labor de compilador. Su obra cumbre lleva por título *Fuente del saber* (πηγή γνώσεως) y es una especie de síntesis de toda la ciencia teológica y filosófica. Está dividida en tres partes: la primera, que suele designarse *Sobre la dialéctica*, se titulaba en realidad *Capítulos filosóficos*, y explica las categorías de Aristóteles y los universales de Porfirio. La segunda es de tipo histórico y contiene una exposición de las herejías. La tercera es profundamente teológica y se titula *Sobre la fe ortodoxa*. Son importantes las tres pruebas que de la existencia de Dios nos ofrece en ella basadas en la mutabilidad, la conservación y el orden del mundo.

La prueba de la mutabilidad de lo contingente la expone así: Todo lo que existe es creado o increado. Las cosas creadas son mudables,

pues comienzan con una mutación, y, perteneciendo la mutación a su naturaleza, mudables y contingentes tienen que continuar. Lo increado, por el contrario, es inmutable, pues siendo en su ser opuesto al ser de lo creado, lo será también en la propiedad que de ello emana. Ahora bien, existen cosas mudables y, por tanto, creadas. Y desde el momento que hay creación, existe un Creador increado e inmutable, que sólo puede ser Dios. *La prueba de la conservación* de las cosas en medio de sus mudanzas se apoya en la anterior. En efecto, la conservación de las cosas que cambian exige la existencia de un poder —Dios— que, después de haberlas creado, haga que subsistan y duren. *La prueba del orden del mundo* se apoya en la finalidad intrínseca de los seres, que no puede ser resultado de la casualidad, sino de un sabio ordenador que lo dispone todo inteligentemente.

BIBLIOGRAFÍA

a) EN GENERAL.—Ya quedaron indicados los lugares en que deben buscarse las obras de los padres y escritores griegos. Para una visión de conjunto, véanse las obras citadas en el epígrafe b) del artículo I de este capítulo. Agréguese: J. MARSHALL CAMPBELL, *The Greek Fathers*; trad. esp.: *Los Padres griegos*, 1948. H. VON CAMPENHAUSEN, *Die griechischen Kirchenväter*, 1955.

b) CLEMENTE DE ALEJANDRÍA.—EDICIONES: En Migne, P. G., t. 8 y 9. Edición crítica por O. STAHLIN en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte*; vol. I, *Protréptico y Pedagogo*, 1905; vol. II, *Stromata I-VI*, 1906; vol. III, *Stromata VII-VIII y fragmentos*, 1909; vol. IV, *Índices*, 1934.—ESTUDIOS: E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*, 1898; 2.^a edic., 1906.—H. U. MEYERHOFF, *Clemens Alexandrinus*, 1912.—J. MURPHY, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, 1928.—J. MCNICK, *Untersuchungen über Clemens Alexandrinus*, 1933. G. LAZZATTI, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, 1939.—G. MONDESERT, *Clément d'Alexandrie*, 1944.—T. CAMILOTTI, *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, 1945.

c) ORIGENES.—EDICIONES: En Migne, P. G., t. 11-17.—Edición crítica por P. KLOETSCHAU y otros, *Origenes' Werke*, en la misma serie de las de Clemente.—ESTUDIOS: W. FAIRWEATHER, *Origin and Greek Patristic Philosophy*, 1901.—F. PRAT, *Origène, le théologien et l'exégète*, 1907.—E. DE FAY, *Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 3 vols., 1923-29.—G. ROSSI, *Saggio sulla metafisica di Origene*, 1927.—W. WOELKE, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, 1931.—R. CADU, *Introduction au système d'Origène*, 1932; *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III^e siècle*, 1936.—J. DANIELU, *Origène*, 1948.

d) PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA.—EDICIONES: En Migne, P. G., tomo 3 y 4. Hay traducciones francesas. ESTUDIOS: H. KOCH, *Pseudo-Dionysius in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, 1900.—V. LOSSKI, *La notion des analogies chez le Pseudo-Denis l'Aréopagite*, 1930.—G. P. THÉRY, *Études dionysiennes*, 2 vols., 1932-37. Véase también: DOM CHEVALIER y otros colaboradores, *Dionysiana*, etc., 1937.—A. VAN DEN DAULE, *Indices Pseudo-Dionysiani*, 1941.

e) SAN JUAN DAMASCENO.—EDICIONES: En Migne, P. G., t. 94-96. ESTUDIOS: V. ERMONT, *S. Jean Damascène*, 1904.—M. JUGIE, art. *Jean Damascène* en *Dictionnaire de Théologie catholique*.

ARTÍCULO VI.—LA PATRÍSTICA LATINA: SAN AGUSTÍN

1. *San Agustín en la Patrística latina.* El Occidente cristiano carece de escuelas filosóficas o teológicas claramente determinadas, pero posee teólogos y filósofos de primer orden. Los nombres de SAN HILARIO (320-366), SAN JERÓNIMO (331-420), SAN AMBROSIO (340-397) y SAN AGUSTÍN (354-430) bastan para atestiguarlo. Con todo, pueden señalarse dos tendencias filosófico-teológicas que emparejan a esos cuatro nombres de la Iglesia latina. San Hilario y San Jerónimo viven atentos al quehacer oriental a través del helonismo; por ellos halláncse presentes en el desarrollo cultural del Occidente cristiano los Padres griegos. San Ambrosio y San Agustín, en cambio, son netamente occidentalistas; con ellos pasa a Occidente el cetro de la cultura patrística.

2. *Vida y obras.* SAN AGUSTÍN (354-430) nació en Tagaste (Numidia), de padre pagano y madre cristiana. Bajo el cuidado de su padre comenzó su educación en Tagaste y la continuó en Madaura. A los diecisiete años asistía ya a la escuela de retórica de Cartago. La lectura del *Hortensius*, de Cicerón, le ganó para la filosofía al plantearle con toda agudeza los problemas de la verdad y del mal. Se ha exagerado la descripción de sus desvaríos juveniles. La sinceridad de sus *Confesiones*, escritas después de su conversión, dio pie para ello. Profesó primero el *maniqueísmo*, para luego caer en el escepticismo de la nueva Academia. Siendo profesor de Retórica de Milán, se convirtió y fue bautizado por San Ambrosio. Regresando a Africa, funda un cenobio. Ordenado sacerdote por Valerio, le sucede en la sede de Hipona. Desde esta época consumió su vida en la organización de su iglesia y la lucha, de palabra y por escrito, contra las tres herejías dominantes: el maniqueísmo, el donatismo y el pelagianismo. Murió durante el asedio de Hipona por los vándalos.

Entre las obras de San Agustín tienen importancia filosófica las siguientes: *Contra academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquiorum*, *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De magistro*, *De vera religione*, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, *De doctrina christiana*, *Confessionum*, *Contra Faustum manichaeum*, *De Trinitate*, *De Genesi ad litteram*, *De actis cum Felice manichaeo*, *De natura boni*, *Contra Secundinum manichaeum*, *De*

civitate Dei, *De origine animae hominis*, *Contra priscillianistas et originistas*, *De praesentia Dei*, *De anima et eius origine*, *Enchiridion ad Laurentium*, *De Gratia et libero arbitrio*, *Retractationum*, *Epistolae*.

3. *La concepción de la filosofía.* La preocupación por establecer la concordia entre la filosofía griega y la religión cristiana no desapareció enteramente en ningún momento del despliegue histórico de la patrística. Es cierto que hasta San Agustín todos los esfuerzos resultaron inmaduros. Unas veces por desconocimiento de la filosofía griega. Otras, por el estado embrionario de la ciencia cristiana. En todo caso, por falta del genio que llevara a cabo con éxito la empresa. Con la irrupción de San Agustín en el ámbito cultural del cristianismo, ha surgido el genio necesario. Y se dieron también las dos condiciones imprescindibles: el conocimiento profundo de los valores doctrinales de la filosofía griega y el vigoroso desarrollo de la ciencia cristiana elevada a un alto grado de esplendor con la especulación de los Padres. Poniendo manos a la obra, San Agustín construirá la primera y más genial modulación de la *filosofía cristiana*, o, para ser más exactos, de la filosofía religiosa del cristianismo.

Por ahora no nos interesa el *contenido* de la filosofía agustiniana, el *sistema* filosófico en que se concretó el pensamiento de San Agustín; intentamos previamente indagar el genuino *concepto de la filosofía* en el más grande de los Padres de la Iglesia. La misma transformación que se produce en el concepto de filosofía con respecto a la idea elaborada por los griegos habrá de producirse cuanto al sistema. Sobre la filosofía griega, el pensamiento cristiano; sobre la razón natural, la gracia de la fe. No se trata, empero, de la simple cristianización de la filosofía griega, de un bautismo del pensamiento helénico con la consiguiente recepción de la gracia divina. La obra de San Agustín consiste más bien en la inserción de la filosofía griega en el pensar cristiano. No ha hecho descender la ciencia cristiana al nivel de la filosofía griega; hizo ascender la filosofía platónica al nivel de la teología cristiana. San Agustín teologizó la filosofía griega. Así lo ha comprendido uno de los más grandes agustinólogos actuales, el Padre Angel C. Vega, al escribir: «La concepción de la filosofía cristiana por San Agustín es algo original y complejo en su origen y formación, pero extremadamente sencillo en su constitución. Lejos de darle un valor de categoría independiente, lejos de haber intentado llevar al platonismo el Evangelio y gracia de Cristo, optó por una *reintegración* de la misma en el pensar cristiano. La reintegración, sin embargo, no fue entera y perfecta de toda la filosofía pagana. San Agustín conoció muy poco

de Aristóteles, quien por fuerza hubo de quedar al margen de su acción. Correrán los siglos; y las necesidades de la misma doctrina de la Iglesia reclamarán la reintegración también de este coloso del pensamiento humano, y Dios suscitará entonces otro Agustín, *aliter Augustinus*, como es llamado Santo Tomás, quien, bajo las mismas normas y planes del obispo de Hipona, llevará a cabo y del modo más perfecto la reintegración definitiva y total de la filosofía pagana en esa síntesis maravillosa y de vitalidad perenne que un agustino del siglo xv al xvi, Agustín Steuco, bautizó felizmente con el nombre de *philosophia perennis*. La nueva síntesis logrará una cohesión y fuerza mayor científica, tendrá una personalidad propia y característica, aunque dependiente de la fe; pero al separarse de la teología ha perdido en eficacia y virtud, en espiritualidad y misticismo, en fuerza regeneradora y santificante. Ha dejado de ser espíritu, ascesis, mística, para volver de nuevo a ser disciplina rigurosa».

San Agustín recoge la tradición ciceroniana sobre el origen de la palabra «filósofo» para, de inmediato, identificar su significado con el de «sabio». Así se expresa en *De Trinitate*: «Pitágoras, no atreviéndose a llamarse sabio, respondió que era filósofo, es decir, amigo de la sabiduría, y de él trae su origen la palabra filósofo, y agradó tanto a la posteridad, que todo el que a sus ojos o a los de los hombres sobresale en las ciencias de las cosas relacionadas con la sabiduría se designa con el nombre de filósofo».

En lo cual puede ya advertirse la doble relación inviscerada en la filosofía: una, con el amor o el deseo de saber; otra, con la sabiduría misma cuya posesión nos falta. La filosofía parece situarse entre la sabiduría y la ignorancia, y decir relación a ambos extremos. El sabio no filosofa porque ya posee la sabiduría; el ignorante en plenitud tampoco, porque ni siquiera vislumbra que existe. Sólo puede desear la sabiduría el que no poseyéndola aún, y por lo mismo ignora su esencia, sabe, empero, que existe. Hay en el filósofo un saber que la sabiduría existe y un ignorar lo que la sabiduría es. Sólo con esta conciencia transida de misterio surge el filosofar como tal. El ignorante ni conoce la sabiduría ni tiene deseo de conocerla; el sabio no siente el deseo de conocer la sabiduría, pero se complace conociéndola; el filósofo quiere conocer la sabiduría. Y como «la sabiduría no es otra cosa que la verdad, en la que se contempla y posee el sumo bien», la filosofía resulta ser búsqueda de la verdad, pasión de conocer. En este sentido ninguna otra disciplina la aventaja ni debe ocupar y reclamar en nuestro ánimo lugar más destacado. No debemos suponer que la filosofía es para San Agustín búsqueda sin hallazgo, pasión sin complacencia, puro deporte intelectual. Como el error está al acecho, pue-

de equivocarse el camino, pero hay también la posibilidad de alcanzar la meta. Y en la meta, la filosofía se identifica con la sabiduría en el hombre, el filósofo deviene sabio.

Sigamos a San Agustín en la búsqueda del concepto de filosofía. La filosofía es deseo y posesión de la sabiduría. Pero he aquí que hay dos clases de sabiduría: «la de Dios, que es indudablemente Dios mismo, porque sabiduría de Dios se llama a su Hijo Unigénito», y la sabiduría del hombre. Esta, a su vez, puede ser verdadera e inauténtica. Por ahora sólo nos ocupamos de la verdadera sabiduría del hombre, «que es según Dios». «Los que disputan acerca de ella —dice San Agustín— la definen diciendo: *Sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas.*» Pero una cosa debe ser el saber de las cosas divinas y otra el saber de las cosas humanas. En el primero de estos saberes consiste la sabiduría; en el segundo, la ciencia. O, como el propio Santo ha escrito: «La acción que nos lleva a usar rectamente de las cosas temporales difiere de la contemplación de las realidades eternas: ésta se atribuye a la sabiduría, aquélla a la ciencia.» La sabiduría se polariza hacia Dios; la ciencia, hacia las cosas creadas. La sabiduría es conocimiento intelectual de lo eterno; la ciencia, conocimiento racional de las cosas temporales. La sabiduría es contemplación; la ciencia, acción.

Registrada la distinción entre la sabiduría y la ciencia, conviene percatarse de su superior reabsorción en la filosofía en identidad con la religión cristiana. Como ha dicho Portalié, San Agustín no es un hombre a quien se le puede dividir en dos. No reconoce más que una sola verdad, a cuya búsqueda se entrega, y, encontrada, abraza con toda el alma. Y esta verdad, en cuya búsqueda consiste la filosofía, nos la suministra la religión cristiana. Por eso la filosofía y la religión se identifican, perteneciendo a la verdadera filosofía la participación en los sacramentos. Así lo asevera San Agustín: se cree y se enseña que es fundamento de la sabiduría humana la identidad de la filosofía, es decir, el amor a la sabiduría, y la religión; *sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum ii quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant* (*De vera religione*, c. 5, n. 8). Deben, en consecuencia, ser repudiados quienes divorcian la filosofía de la religión o separan la religión de la filosofía: *Repudiatis igitur omnibus qui neque in sacris philosophantur, neque in philosophia consecrantur* (*Id.*, c. 7, n. 12). En concepto de San Agustín, la filosofía, pues, como verdadera sabiduría humana, es y será siempre, en concreto, *sacrosancta philosophia*, cruzada de religiosidad, como el hombre mismo. Más atrás hemos hablado de la

agustiniana teologización de la filosofía. Se advierte el hecho con suficiente claridad desde los primeros escritos: «No persigue otro fin la verdadera y auténtica filosofía, sino enseñar el principio sin principio de todas las cosas y la grandeza de la sabiduría que en él resplandece, y los bienes que sin detrimento suyo se han derivado para nuestra salvación de allí. Ella nos instruye en nuestros sagrados misterios, cuya fe sincera e inquebrantable salva a las naciones, dándoles a conocer a un Dios único, omnipotente y tres veces poderoso: Padre, Hijo y Espíritu Santo, sin confundir las tres Personas, como hacen algunos, ni ofenderlas, como otros. Esta filosofía enseña cuán gran cosa es que Dios haya querido asumir nuestro cuerpo para redimirnos, pues cuanto más se ha abatido por nosotros, tanto más brilla su divina clemencia, alejándose de la soberbia de los sabios, según este mundo.»

Todavía hay más. San Agustín identificará la filosofía con el culto de Dios. He aquí el orden de sus ideas. La filosofía es amor a la sabiduría. Pero la sabiduría es Dios. Luego la filosofía es el amor de Dios, el culto de Dios, tal como se significa en el vocablo griego *θεοσέβεια*. Y como la sabiduría de Dios es Cristo, el verdadero filósofo es el cristiano auténtico, discípulo y amante de Cristo.

Resultará extraño, después de lo que llevamos dicho, advertir que San Agustín divide la filosofía en *física, lógica y ética*, según la concepción reinante en casi todas las escuelas helenísticorromanas. La extrañeza subirá de punto si afirmamos que esa división puede entenderse como típicamente agustiniana. Todo se explica, sin embargo. Se dice con frecuencia que los dos polos de la filosofía de San Agustín son Dios y el alma. Muy lógico. El mismo lo ha expresado reiteradas veces: «Quiero conocer a Dios y al alma. —¿Nada más?— Absolutamente nada.» «*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*» (*Soliloquia*, l. 1, c. 2, n. 7). O también: «Dos problemas inquietan a la filosofía: uno concerniente al alma, el otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al conocimiento de nosotros mismos; el segundo, al conocimiento de nuestro origen: *Cuius duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos noverimus; altera, ut originem nostram*» (*De ordine* l. 2, c. 18, n. 47). Puede repararse ya que en tales problemas están implicadas una multitud de cuestiones que San Agustín habrá de abordar. En primer lugar, una teoría del conocimiento de Dios, del hombre y del mundo; en segundo término, toda una metafísica del espíritu; finalmente, partiendo de ahí, San Agustín legará a la humanidad la primera filosofía de la historia. Pero es el caso que cuando el obispo de Hipona trata expresamente la cuestión del contenido de la filosofía, la divide invariablemente en las tres clá-

sicas partes, *física, lógica y ética*, según los nombres de los griegos; o *natural, racional y moral*, según latina denominación. Los lugares son abundantes. A Dióscoro le dice: «Ya sabes que todo lo que se estudia para alcanzar la sabiduría es un problema de costumbres, o de naturaleza, o de razón.» La física se ocupa de todos los seres y de sus jerarquías: seres materiales, vegetales, animales, hombres, ángeles, Dios. La lógica indaga el fundamento de toda verdad y la luz de la razón. La ética investiga el fin último, ordenador de las acciones y regulador de la conducta. Por donde se ve cómo la filosofía de San Agustín tiene su centro en Dios, al igual que la vida religiosa. «Dios es la causa de todos los seres, la luz de todas las inteligencias, el fin de todas las acciones.» Dígase, si se prefiere, transcribiendo un texto más comúnmente citado: *causa constitutae universitatis, lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis*. Ahora desaparece toda extrañeza: la conexión con Dios es esencial a la temática entera del pensamiento filosófico de San Agustín. Dígase, para concluir, que toda la sabiduría agustiniana está centrada en Cristo: Sabiduría, Verdad y Medida; Causa ejemplar del universo, Luz que ilumina a todo hombre, y Maestro que orienta la vida; autor de la física, la lógica y la ética. La filosofía no es otra cosa, para San Agustín, que declaración del misterio de Cristo. Por tanto, sustancial y formalmente cristiana.

4. *Dios.* Entrando ya en el desarrollo de la temática filosófica, debemos comenzar por Dios, el primer polo. Son numerosas las vías trazadas por el genio religioso de San Agustín para conducir los hombres a Dios. En rigor, ninguna de ellas presenta un carácter sistemático en conformidad con los cánones del quehacer científico. Las pruebas agustinianas de Dios están envueltas en una atmósfera de religiosidad y parecen dirigidas a los fieles que, poseyendo la fe, buscan la inteligencia de la misma. Las vías de la peregrinación agustiniana, a pesar de toda su gravedad metafísica, no son propiamente pruebas de la existencia de Dios racionalmente determinadas, sino senderos o rutas que conducen a la Divinidad con el cálido temblor de la emoción religiosa. Y, sobre todo, lucha titánica en el empeño de comprender la fe para conquistar un concepto, lo más cercano posible, de la naturaleza divina.

Si se tiene presente el punto de partida de la ascensión a Dios, toda la multiplicidad de los senderos divinos puede reducirse a tres vías generales: la que arranca del mundo, la que parte del hombre y la que se apoya en las verdades eternas. Esta última prueba seguirá

siendo siempre típicamente agustiniana, pero representa una injusticia con San Agustín reducir a ella su demostración de Dios.

El universo es como un gran libro escrito por Dios para darse a conocer. Son numerosas las pruebas de Dios que San Agustín registra o elabora partiendo de la consideración de los seres del mundo. Conformémonos aquí con enumerar las pruebas por la *mutabilidad*, por el *orden* del mundo y por la *causalidad*.

En el proceso de la dialéctica agustiniana, en la búsqueda de Dios una vez recorridos todos los caminos del mundo y trascendiendo el mundo mismo, queda el peldaño del hombre. Pero el hombre es también creatura y su creaturidad se revela en su mudanza y, sobre todo, en la muerte. Por eso se impone también la transcendencia sobre el hombre.

Trascendiéndolo todo, trascendiendo de sí mismo, el hombre debe mirar al lugar donde se enciende toda luz de la razón. Allí se encuentra la verdad, una verdad inmutable, necesaria, eterna, independiente de toda limitación. Los caracteres de la verdad eterna, que no se fundan en nuestro espíritu ni en el mundo, apuntan a un espíritu infinito y eterno, manantial de toda inteligibilidad y donde se enciende la inteligencia misma del hombre.

¿Qué sabemos de la esencia de Dios? Ante todo, Dios es inmutable. La inmutabilidad divina radica en que Dios es el sumo ser, el ser sin restricción, la plenitud del ser. En San Agustín se halla claramente formulada la distinción entre ser y tener, de gran predicamento en la filosofía actual. En rigor, Dios no tiene atributos; Dios es sus atributos. San Agustín se detiene a pensar con toda profundidad la palabra *es*. Tomada así la palabra, sólo de Dios se puede decir que *es*. Dios es el ser, mientras las cosas tienen ser. En Dios queda abolido el tener. Las infinitas perfecciones de Dios no están en él como en un ser que las tiene, sino que son el mismo ser que las posee. En Dios no hay distinción entre el sujeto que tiene la perfección y la perfección tenida. Entre todas estas perfecciones de Dios destaca la unidad. Ya para Plotino el *unum* era la máxima perfección. San Agustín, que conocía bien el neoplatonismo, lo registra así también. Pero la unidad radica precisamente en el *summum esse* de la inmutabilidad divina. De una y otra, de Dios siempre uno y siempre el mismo, deriva la eternidad. Lo que es inmutable es eterno. En el *es* no hay pasado ni futuro. La inmutabilidad y la eternidad de Dios no significa, sin embargo, inercia. Dios es, por esencia, actividad, es decir, conocimiento y amor. Las actividades fundamentales de Dios derivan, según San Agustín, de su memoria, entendimiento y voluntad, con las cuales se enlaza su teología trinitaria.

5. *El alma.* El otro polo de la filosofía de San Agustín es el alma. Al conocimiento del alma llegamos por la vía de la interioridad. El alma, en efecto, goza del privilegio especial de poder interiorizarse, meterse dentro de sí. En su especulación sobre el alma anticipa San Agustín muchos siglos de historia. Analizando el pensamiento —camino que más tarde había de seguir Descartes—, termina por definir el alma en función únicamente de sus operaciones intelectuales. Así queda probada la espiritualidad. Pero desde el mismo momento se nos plantea el grave problema de la unión del alma y el cuerpo. Para San Agustín, el alma se une al cuerpo por aplicación de su virtud vital y valiéndose de los elementos corporales menos alejados de su naturaleza espiritual. Debe, sin embargo, advertirse que esta doctrina es susceptible de ser interpretada según una unión sustancial en la que el alma hiciese de forma y el cuerpo de materia. San Agustín afirma, en efecto, que Dios comunica al cuerpo su forma al darle el alma.

Problema difícil para San Agustín fue la cuestión del origen del alma. Una cosa para él es clara: el alma se origina al mismo tiempo que el cuerpo. Con esto rechaza la teoría platónica de la preexistencia de las almas. En cuanto a su origen concreto, defendió al principio el generacionismo o traducianismo. Esto le parecía que daba una explicación terminante del dogma del pecado original. No obstante, más tarde notó las deficiencias del traducianismo, y, si no llegó a defender formalmente la solución creacionista, al menos no la rechaza.

El alma es inmortal, pues participa de la naturaleza de la verdad, y la verdad no muere. También es imagen de Dios. Y ello por varios conceptos: tiene memoria, entendimiento y voluntad, tres facultades distintas en una sola sustancia; se conoce a sí misma y es esencialmente activa.

6. *Doctrina del conocimiento.* El alma se conoce a sí misma, al mundo y a los seres inteligibles. Pero para llegar al conocimiento es preciso superar el escepticismo. El escepticismo radical es imposible; quien duda, *sabe* que duda. La duda presupone el conocimiento; el conocimiento, por de pronto, comienza en la experiencia. Pero la fuente de la certeza no es la experiencia externa, sino la interna. El alma, dijimos, es esencialmente activa. La sensación será recibida pasivamente en el sentido, pero activamente en el alma. Para San Agustín, la sensación es ya una especie de pensamiento, un hecho esencialmente immanente. Lo que creemos recibir de fuera es *concebido* en nuestro interior. El camino hacia la verdad

está en el interior: *in interiori homine habitat veritas*. Por otra parte, las ideas, la verdad, no son creadas por el alma, que se limita a descubrirlas. Antes de existir el alma ya existía la verdad. Si, pues, el alma la posee, la tiene que haber recibido; y, no pudiendo venirle del exterior, le será dada por Dios. Dios infunde en el alma las ideas. San Agustín está lejos de la teoría de la reminiscencia de Platón. Inmerso en el platonismo, modifica esencialmente a Platón. Está más cerca del prólogo de San Juan, donde se afirma que *el Verbo ilumina a todo hombre viniendo a este mundo*. Se apropia la doctrina platónica del *cosmos noetós*, pero modificada en el sentido de hacer perder a las ideas su carácter sustantivo para *adjetivarlas* en la mente divina.

El modo concreto de dar Dios las ideas al alma lo explica San Agustín con su teoría metafísica de la iluminación como conocimiento de todas las verdades en la inmutable verdad. La teoría agustiniana de la iluminación ha sido diversamente interpretada. Santo Tomás, con el afán de síntesis que le caracteriza, la recoge, transportándola al orden del conocimiento sobrenatural y haciendo de ella verdaderos jirones para acomodarla a una más exacta concepción del conocimiento natural. San Buenaventura, en cambio, la acepta en su integridad y la lleva a ulteriores desarrollos y progresos. Los ontologistas han invocado frecuentemente la autoridad agustiniana de la teoría de la iluminación, interpretándola en el sentido de que nuestra razón intuye las ideas en la mente de Dios. Otros autores más modernos, como Grabmann, Gilson, Boyer, Jolivet, Capánaga, han puesto muchas cosas en su lugar, ofreciéndonos una interpretación rigurosa de modalidad histórica.

7. *El mundo*. El mundo no procede de Dios por emanación, como piensa el neoplatonismo, sino por creación de la nada y con el tiempo. Todo lo creado está hecho de materia, incluso los espíritus. Habrá, por tanto, dos clases de materia: una, corpórea, y otra, espiritual. Además de la materia, que es principio pasivo, todo lo creado se compone de un principio activo, de una forma. Los cuerpos, pues, encierran un germen de actividad; es la teoría de las *rationes seminales* de los estoicos que, según San Agustín, son depositadas en la materia por Dios mediante el Verbo. Dios ha concebido y realizado desde su eternidad el plan temporal del mundo.

Pero justamente entonces se le plantea a San Agustín el grave problema de la existencia del mal. La solución que le da es original y profunda. Recuerdese que ninguna cosa creada es el ser, sino que tiene ser. El ser, como tal, es bueno. Cada cosa concreta, en lo que tiene de

ser, es buena. El mal es una falta de ser. La concepción del mal como privación, es el más duro golpe inferido por San Agustín al maniqueísmo.

8. *La ética*. San Agustín rechaza el intelectualismo de la ética griega para basar la moral en el primado de la voluntad. La voluntad es, en efecto, el motor de nuestras acciones. La bondad o malicia de la acción humana radica en la voluntad. Cuando quiere en conformidad con la ley divina, la acción es buena. La felicidad consiste en la posesión de Dios por la contemplación y el amor.

9. *La filosofía de la historia*. Como la vida individual, tampoco la vida social se funda únicamente en la razón. La vida social humana, en toda su complejidad, resulta ser un conjunto de acciones libres. Las voluntades humanas pueden tomar direcciones encontradas; sin embargo, la historia universal tiene un sentido. Dios, en su infinita providencia, dispone y dirige, sin menoscabo de la libertad humana, el acontecer histórico. Cuando los hombres se someten a esta providencia y son fieles a la gracia que penetra y corona la naturaleza, son unidos por el vínculo de la caridad (*amor Dei*) y constituyen la Ciudad de Dios.

Cuando son infieles a la gracia, la naturaleza se corrompe y las relaciones sociales se convierten en discordia, la vida se fundamenta entonces en el egoísmo (*amor sui*) y los hombres constituyen la Ciudad terrena.

10. *El agustinismo*. La influencia de San Agustín en la evolución de la filosofía occidental ha sido tan grande que bien puede decirse que el agustinismo es una constante histórica que informa triunfalmente los más diversos movimientos doctrinales. Visto desde algunas de sus formas medievales más brillantes, se han considerado como ideas características del agustinismo: la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, la producción de todos o de algunos conocimientos sin el concurso inicial de las cosas exteriores, la teoría de la iluminación, el hilemorfismo universal, la positividad de la materia, la multiplicidad de las formas, la identidad del alma y sus facultades, la imposibilidad de la creación *ab aeterno*, la identificación de la filosofía y la teología en una sabiduría única. Debe advertirse, empero, que no todas esas teorías, que se dicen agustinianas, se en-

cuentran en San Agustín. Debe verse en el agustinismo un sentido muy diferente. Más que una escuela, es, como se ha señalado modernamente, un modo de pensar y de mirar el mundo con ojos agustinianos.

El despliegue histórico del agustinismo puede ser descrito a grandes rasgos como sigue. Las ideas agustinianas comenzaron a divulgarse y a ejercer un influjo decisivo aun en vida de San Agustín. Poco después de su muerte se elaboran enciclopedias o libros de sentencias como el de Tiro Próspero (m. 463), que contiene 392 sentencias extraídas de la inagotable cantera agustiniana. Prolongación de la patrística en la línea de oposición y lucha contra los errores y las herejías de maniqueos y pelagianos, inaugurada por San Agustín, son los nombres de León Magno y Paulo Orosio. La época de transición a la escolástica se inaugura con Claudiano Mamerto, que en su obra *De statu animae* deliende con argumentos tomados principalmente de San Agustín la inmateralidad del alma. Influencia decisiva de San Agustín se encuentra en Casiodoro, San Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable. La tradición agustiniana y platónica informa triunfalmente toda la amplia corriente cristiana del período de formación de la escolástica, cuyos hechos histórico-filosóficos se inician con el renacimiento carolingio y se concluyen con la teología mística del siglo XII. En esta época surge la colosal figura de San Anselmo de Canterbury, que hace una sistematización de la filosofía cristiana sobre las huellas de San Agustín. En el siglo XIII se desarrolla una poderosa corriente para la cual es indudable que Agustín constituye, si no la fuerza única, sí la fuerza fundamental, como G. M. Manser ha venido a reconocer terciando en la controversia Mandonnet y De Wulf. Las huellas de San Agustín en la Edad Moderna se encuentran por doquier. El renacimiento se apoya en él y la llamada reforma le invoca de continuo, aunque termina descoyuntando la maravillosa síntesis de su genio. «La historia del espíritu moderno se define por su fuerza centrífuga y disociatriz que desarticula, que disuelve, poniendo en libertad todas las tensiones equilibradas en el seno de Dios. Y en este proceso de rotura y desintegración se halla presente San Agustín por doble modo: por presencia y por ausencia. Por ausencia, porque lo moderno significa, como fuga de Dios, lo antiagustiniano en sus elementos más sanos: idealismo teológico, imagen de Dios, orden, jerarquía, fe, razón, sacramentos, gracia, liturgia, Iglesia, autoridad, etc. A la vez, San Agustín ha comunicado impulso a los movimientos separatistas de la época moderna. El se halla en el cruce de senderos innumerables, porque es *complexio oppositorum*. Accentuó profundamente los contrastes de lo real, pero sujetándolos a un heroico equilibrio» (Capánaga).

BIBLIOGRAFIA

OBRAS Y SU CRONOLOGÍA: *Contra academicos*, libri tres, 386.—*De beata vita*, 386.—*De ordine*, libri duo, 386.—*Soliloquiorum*, libri duo, 387.—*De immortalitate animae*, 387.—*De musica*, libri sex, 387-91.—*De quantitate animae*, 387-88.—*De moribus Eccl. Cathol. et manichaeorum*, 388.—*De Genesi contra manichaeos*, libri duo, 388-90.—*De libero arbitrio*, libri tres, 388-95.—*De magistro*, 389.—*De vera religione*, 389-91.—*De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 389-96.—*De utilitate credendi*, 391-2.—*De duabus animabus contra manich.*, 391-2.—*Disputatio contra Fortunatum*, 391-2.—*De fide et synibolo*, 393.—*De Genesi ad litter.*, liber imperfectus, 393-4.—*De sermone Domini in monte*, libri duo, 393-6.—*Psalmus contra partem Donati*, 393-6.—*Contra Adimantum Manichaei discipulum*, 393-6.—*Expositio quaerundam propositionum ex Ep. ad Rom.*, 393-6.—*Expositio in Ep. ad Rom. inchoata*, 393-6.—*Epistola XXVIII ad Hieronymum*, 393-6.—*De mendacio*, 394-5.—*De continentia*, 394-5.—*De diversis quaest. ad Simplicianum*, 396-7.—*De agone christiano*, 396-7.—*Contra Ep. manich. quam vocant Fundamenti*, 396-7.—*De doctrina christiana*, 396-7.—*Quaestionum Evangeliorum*, libri duo, 397-400.—*Annotationes in Job*, 397-400.—*De catechizandis rudibus*, 400.—*Confessionum*, libri tredecim, 400.—*Contra Faustum manich.*, libri triginta tres, 400.—*De consensu Evangelistarum*, libri quattuor, 400.—*Ad inquisitiones Ianuarii*, libri duo, 400.—*De opere monachorum*, 400.—*De fide rerum quae non videntur*, 400.—*Contra Epist. Parmeniani*, 400.—*De baptismo contra Donatistas*, 400.—*De bono coniugali*, 400.—*De sancta virginitate*, 400-1.—*Contra litt. Petiliani*, libri tres, 401.—*De unitate Eccles.*, 402.—*De trinitate*, 400-16.—*De Genesi ad litt. libri duodecim*, 401-15.—*De actis cum Felice manichaeo*, libri duo, 404.—*Contra Secundinum manichaeum*, 405-6.—*Epistola LXXXII ad Hieronymum*, 405-6.—*Contra Cresconium grammat. donat.*, libri quattuor, 406.—*De divinatione daemonum*, 406-11.—*Epistola XCIII ad Vincentium Rogatistam*, 408.—*Sex quaestiones c. paganos* (Epist. 102 ad Decog.), 408-9.—*Epistola CVIII ad Macrobius*, 409.—*Epistola CXVIII ad Dioscorum*, 410.—*Epistola CXX ad Consentium*, 410.—*De unico baptismo contra Petilianum*, 410.—*Breviculus collationis cum donatistis*, 411.—*Liber contra donatistas post collationem*, 412.—*Epistola CXXXVII ad Volusianum*, 412.—*Epistola CXXXVIII ad Marcellinum*, 412.—*Epistola CXL ad Honorium*, 412.—*De peccatorum meritis et remiss. et de baptismo parvulorum*, 412.—*De spiritu et littera*, 412.—*De fide et operibus*, 413.—*De videndo Deo* (Epist. 147), 413.—*De civitate Dei*, 413-26.—*De bono viduitatis*, 414.—*Epistola CLVII ad Hilarium*, 414.—*De natura et gratia*, 415.—*De perfectione iustitiae hominis*, 415.—*De origine animae hominis* (Epist. ad Hier.), 415.—*Epistola CLXVII ad Hieronymum*, 415.—*Contra priscillianistas et origenistas*, lib. I ad Oros., 415.—*Enarrationes in Psalmos*, 391-415.—*Tractatus in Ioan. Evang.*, 416-17.—*In Epist. Ioan. ad Parthos*, 416.—*De gestis Pelagii in syn. Diospol.*, 417.—*De correptione donatistarum*, 417.—*Epistola CLXXXVI ad Paulinum*, 417.—*De praesentia Dei*, 417.—*De gratia Chr. et peccato orig.*, libri duo, 418.—*Epistola CXCV ad Sixtum*, 418.—*Sermo ad Caesar. Ecclesiae plebem*, 418.—*De gestis cum Emerito*, 418.—*Contra sermonem quemdam arianorum liber*, 418.—*De patientia*, 418.—*De coniugiis adulterinis*, 419.—*Locutionum in Heptateuchum libri septem*, 419.—*Quaestiones in Heptateuchum*, libri septem, 419.—*De fine saeculi*, 419.—*De nuptiis et concupiscentia*, 420.—*De anima et eius origine*, libri duo, 420.—*Contra duas epistolas pelagianorum*, 420.—*Contra mendacium ad Consentium*, 420.—*Contra Gaudentium*, 420.—*Contra adversarium legis et prophet.*, libri duo, 420.—*Contra Iulianum*, libri quattuor, 421.—*Enchiridion ad Laurentium*, 421.—*De cura pro mortuis gerenda*,

421.—*De octo Dulcissimi quæstionibus liber*, 422.—*Epistola CCXI ad moniales* (regula), 423.—*De gratia et libero arbitrio*, 426-27.—*De correptione et gratia*, 426-27.—*Retractationum*, libri duo, 426-27.—*Epistola CCXVII ad Vitalem*, 427.—*Speculum de Scriptura sacra*, 427.—*Collatio cum Maximino, arianorum episcopo*, 428.—*Contra Maximinum, arianorum episcopum*, 428.—*De hæresibus ad Quodvultdeum liber unus*, 428.—*Tractatus adversus iudeos*, 428.—*De prædestinatione sanctorum*, 428-29.—*De dono perseverantiæ*, 428-29.—*Opus imperfectum contra Iulianum*, libri sex, 430.—*Epistolæ*, 386-430.

EDICIONES: Las primeras ediciones de las Obras Completas de San Agustín son las de J. Amerbach, 1506, Erasmo, 1528-29, la de los teólogos de Lovaina, Amberes, 1577.—Siguió a éstas la llamada edición de la Orden de los Benedictinos de San Mauro (edición maurina): *Sancti Aurelii Augustini... opera omnia*, 11 vols., París, 1679-1700. Sobre ella puede consultarse: A. M. INGOLD, *Histoire de l'édition Bénédictine de Saint Augustin*, 1903.—Edición de Migne, J. P., *Patrologiæ Cursus completus*, vols. 32-47, 1844.—*Oeuvres de saint Augustin*, trad. al francés y anotadas por Peronnes y otros, 33 vols., 1869-1878 (contiene el texto latino y las notas de la edición de los benedictinos).—*Obras de San Agustín*, por V. CAPÁNAGA y A. C. VEGA, El Escorial, 1930 y segs.—Edición más reciente en curso de publicación. *Obras de San Agustín*, en edición bilingüe, publicadas bajo la dirección del Padre Félix García, O. S. A., en la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946 y siguientes.

ESTUDIOS: J. MARTIN, *Saint Augustin*, 1901; *La doctrine sociale de Saint Augustin*, 1912.—E. TROELTSCH, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, 1915. P. ALVARIC, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin*, 1918.—J. HESSEN, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, 1919.—P. ALVARIC, *L'évolution spirituelle de Saint Augustin*, 1920.—P. ALOIS MAGER, O. S. B., *Die Staatsidee des heiligen Augustinus*, 1920.—C. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, 1920; *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, 1920.—R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la Pensée Grecque et la Pensée Chrétienne*, 1920.—M. BAUMGARTNER, *San Agustín* (trad. esp., 1925; reed., 1938).—B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de Saint Augustin*, 1925.—F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, 1927.—G. PHILLIPS, *La raison d'être du Mal d'après Saint Augustin*, 1927.—M. GRABMANN, *Die Grundgedanken des Hl. Augustin über Seele und Gott*, 2.ª ed., 1929.—J. MADSBACH, *Die Ethik des Hl. Augustinus*, 2 vols., 1909; 2.ª ed., 1929.—E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 1929, 2.ª ed., 1942.—W. P. TOLLEY, *The Idea of God in the Philosophy of St. Augustine*, 1930.—J. HESSEN, *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis*, 1931.—C. BOYER, *Essai sur la doctrine de Saint Augustin*, 1932.—R. JOLIVET, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, 1932; trad. esp., 1941.—F. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après Saint Augustin*, 1933.—J. GUILTON, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 1933.—R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, 1934.—E. PRZYWARA, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*.—G. QUADRI, *Il pensiero filosofico di S. Agostino*, 1934.—R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, 1936.—H. I. MARRONI, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 1938.—I. CHAGALLIER, *Saint Augustin et la pensée grecque*, 1940.—A. MASNOVA, *S. Agostino e S. Tommaso*, 1942.—F. J. A. BELGODERE, *San Agustín y su obra*, 1945.—G. CCESTA, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de S. Agustín*, 1945.—P. MUÑOZ VEGA, *Introducción a la síntesis de San Agustín*, 1945.—G. BARDY, *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre*, 1940, 2.ª ed., 1946.—A. MASNOVA, *S. Agostino*, I, 1946.—C. BOYER, *S. Agostino*, 1947.—F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie augustinienne*, 1947.—M. F. SCIACCA,

Sant' Agostino, vol. I. P. I.: *La vita e l'opera*; P. II: *Il Pensiero*, Sezione I: *L'itinerario della mente*, 1948.—E. GILSON, *Philosophie et incarnation selon Saint Augustin*, 1948.—T. PHILLIPS, *Das Weltbild des Heiligen Augustinus*, 1949.—F. GARCÍA, *San Agustín*, 1953.—V. CAPÁNAGA, *S. Agustín*, 1954.—E. PORTALIE, artículo, «Saint Augustin» en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, de Vacant-Mangénot, t. I, col. 2268-2472.

BIBLIOGRAFÍA: M. F. SCIACCA, *Augustinus*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, por I. M. BOCHENSKI, vol. 10, 1948.

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFIA EN LA EDAD MEDIA

PROEMIO

1. *La cultura medieval: escuelas y enseñanzas.* La edad media comienza aproximadamente en el siglo xv. Suele considerarse como su hecho inicial la invasión de los bárbaros en el Imperio romano, y como hecho terminal la caída de Bizancio en poder de los turcos. Culturalmente, o mejor, filosóficamente, la edad media puede considerarse iniciada con la muerte de San Agustín, el último gran Padre de la Iglesia latina, y acabada con el fenómeno cultural llamado Renacimiento.

No hay que confundir la cultura medieval con la filosofía escolástica. La escolástica, propiamente, no aparece hasta el siglo ix, con el renacimiento carolingio. La «escolástica» significa literalmente la enseñanza dada y recibida en las escuelas. En la alta edad media las escuelas eran de tres clases: *monacales*, *catedralicias* y *palatinas*, según estuvieran establecidas, respectivamente, en las abadías de los monjes, en las iglesias catedrales de las diócesis o en los palacios de los reyes. Ejemplo típico de las primeras es la escuela de Casiodoro; de las segundas, la escuela isidoriana, y de las terceras, la fundada en París por Carlomagno. Las escuelas medievales hicieron posible en el siglo xiii la fundación de las universidades.

En las escuelas medievales se cultivan las siete artes liberales, la filosofía y la teología. Las siete artes liberales constituían el *trivium* —gramática, retórica y dialéctica— y el *quadrivium* —aritmética, geometría, astronomía y música—. La afición a la dialéctica hizo que perdieran interés las otras ramas del *trivium*. Desde la dialéctica se llegó a la especulación teológica. La teología, en efecto, terminó por adquirir la primacía cultural en toda la edad media. En conexión con la teología, y como ampliación de la dialéctica, surgió el cultivo de la filosofía.

2. *La filosofía escolástica.* La filosofía escolástica surge, en efecto, en función de la elaboración teológica y como resultado del cultivo de la dialéctica.

El nacimiento de la escolástica no coincide con el comienzo de la edad media. Propiamente sólo puede hablarse de filosofía escolástica a partir del siglo IX. Siempre es difícil señalar límites rigurosos y precisos. En la historia no suelen aparecer los hechos sin precedentes doctrinales. Por eso, los caracteres de la filosofía patristica perviven, en cierto modo, en la escolástica. Sin embargo, y en líneas generales, mientras la patristica parte de la revelación para elaborar los dogmas, la escolástica arranca frecuentemente de los dogmas, poniéndolos en relación con la razón humana, para constituir el gran cuerpo unitario del saber cristiano en una labor de integración de la doctrina de la Iglesia. Pero al mismo tiempo que el dogma católico, se impone al pensamiento de la escolástica el sistema especulativo de los griegos. El descubrimiento de la filosofía griega constituye uno de los factores esenciales de la especulación escolástica. Con la patristica gravitan en la filosofía escolástica los grandes pensadores de Grecia, sobre todo Platón y Aristóteles.

La escolástica, pues, no surge desvinculada de la tradición; no tiene un comienzo sin precedentes ni se cierra en sí misma, sino que continúa la especulación anterior, al mismo tiempo que prepara el porvenir. Por eso son concepciones mancas las de aquellos historiadores de la filosofía que pretenden silenciar la escolástica como si la edad media fuese un paréntesis de oscurantismo y de infecundidad entre las filosofías griega y moderna. La verdad se va ya abriendo paso y la realidad de la filosofía escolástica se impone con la evidencia de los hechos. A ello ha contribuido la labor coordinada de varios pensadores medievalistas, desde hace un siglo a esta parte, como Alberto Stöckl, José Kleutgen, Salvador Talamo, Franz Ehrle, Clemente Baeumker, Pedro Mandonnet, Mauricio de Wulf, Martín Grabmann, Miguel Asín Palacios y Esteban Gilson.

Al juzgar la filosofía escolástica, conviene rechazar dos juicios contrarios y exclusivistas. Para algunos historiadores, la filosofía escolástica no es, en rigor, filosofía. Escolástica significa, para ellos, dialéctica estéril, servilismo de lo antiguo, silogística huera que no sirve para el hallazgo de verdades nuevas, sino únicamente para la exposición de verdades muy antiguas. Los prejuicios y la rutina estancan la marcha del pensamiento, que vive —dicen— aherrojado por la Iglesia.

Según otros historiadores, la escolástica es la verdad pura, un sistema de filosofía acabado y concluso que detenta toda la verdad sin

mezcla de error alguno y ante la cual es forzoso limitarse a aprenderlo y transmitirlo a los demás por la enseñanza. La escolástica medieval —se piensa— dispone de la solución de todos los problemas de todo tiempo y lugar, y está dotada de eficacia soberana para destruir todos los errores pretéritos y futuros.

La verdad es, sin embargo, muy distinta. Ni la escolástica medieval lo es todo, ni puede desconocerse su realidad. La filosofía escolástica, desde sus orígenes, aparece como continuación fecunda de una tradición ininterrumpida, y no acaba con la aparición de los sistemas modernos, sino que se prolonga y pervive, en continua asimilación y crecimiento, a través de las edades moderna y actual.

3. *Caracteres de la escolástica.* Entre los caracteres fundamentales de la escolástica merecen especial mención los siguientes:

a) Es *tradicional*, esto es, nace vinculada a la especulación patristica y griega, manteniendo y asimilando la viva herencia de un pasado fecundo.

b) Es *progresiva*, no cerrándose en sí misma como sistema acabado. Al contrario, abierta a los nuevos problemas, busca sin cesar soluciones rigurosas, arrancando de continuo a la misteriosa realidad nuevas verdades.

c) Es *comunitaria*, porque, sin ahogar las personalidades individuales, considera la verdad como patrimonio común y no como propiedad de ningún pensador aisladamente tomado. Consciente de que la originalidad no es valor filosófico ni tiene sentido científico, va acumulando e integrando, sin discontinuidad, en el sistema común las verdades descubiertas por cada filósofo. De esta manera, la escolástica no viene a sustituir a ningún sistema anterior, ni ella es sustituida por ningún sistema moderno. Se revela aquí el más hondo sentido de la verdad, que ni sustituye ni es sustituida. Sólo tratándose de hipótesis, de teorías o de técnicas, puede hablarse de sustituciones y desapariciones.

Otra característica fundamental de la escolástica podemos referirla al *método*. Limitándonos a la escolástica medieval, diremos que la enseñanza se hacía primeramente sobre textos, generalmente de los Santos Padres. Así surgen las *lectiones* y los *commentaria*. Mas, habida cuenta de que en los textos utilizados se encontraban pasajes favorables a posiciones contradictorias, no es de extrañar que los filósofos escolásticos se encontrasen abocados a *disputas*, frecuentemente interminables. Un intento de corregir este defecto es el método del *sic et non*, propuesto por Abelardo con el fin de conciliar los pareceres apa-

rentemente opuestos a base de una interpretación de los mismos, con lo que se revela, por un lado, la fidelidad a la tradición, y por otro, la libertad en la especulación. Durante mucho tiempo se utilizaron, como lectura y comentario, los *Libros de Sentencias* de Pedro Lombardo.

De esta manera surgieron los diferentes géneros literarios. Tienen importancia capital los *Commentaria*, las *Summae*, los *Quodlibetalia* (*quaestiones de quolibet*), las *Quaestiones disputatae* y los *Opuscula*. Son innumerables los comentarios a los libros de *Sentencias* de Pedro Lombardo —Santo Tomás, San Buenaventura, Escoto—, a Boecio, a Aristóteles. Entre estos últimos, el comentario de Santo Tomás a los doce primeros libros de la *Metafísica* de Aristóteles constituye un modelo permanente. Se destacan entre las *Sumas*, las teológicas de Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Enrique de Gante, y las de contenido predominantemente filosófico, como la *Summa de Creaturis* de Alberto Magno, la *Summa contra Gentiles* de Tomás de Aquino. Las *cuestiones quodlibetales* son, frecuentemente, resultado de las discusiones sobre diversas materias teológicas y filosóficas (*disputationes de quolibet*) realizadas por los maestros. Deben destacarse, junto a las doce de Santo Tomás, las de Enrique de Gante, Godofredo de las Fuentes (de Fontaines), Duns Escoto y Gil Romano. Las *cuestiones disputadas* constituyen la redacción de las disputaciones ordinarias que sobre un tema importante, filosófico o teológico, debía celebrar el maestro en varios días sucesivos. Suelen citarse como más importantes las de Santo Tomás, Mateo de Aquasparta, Alberto Magno, Juan de Nápoles. Por su mayor importancia metafísica, destacamos aquí estas tres de Santo Tomás: *De Veritate*, *De Potentia* y *De Spiritualibus Creaturis*. Tienen también especial importancia los casi innumerables *Opusculos* filosóficos, breves exposiciones sobre temas concretos frecuentemente ocasionales.

La técnica de la exposición que presentan estas obras es, desde luego, distinta según el género a que pertenecen y el estilo peculiar en cada autor. Los *comentarios* se cifan normalmente a la letra del texto comentado, pero no se quedan en ella, sino que intentan, con frecuencia, desvelar lo que tras la letra se oculta, expresar el espíritu que encierra la obra y patentizar lo que muchas veces sólo está latente. Cuando el comentador es de la talla de Santo Tomás, se llevan los principios de la obra comentada a ulteriores desarrollos, hasta el punto de extraer y formular ideas y verdades que jamás pensó ni tal vez podía pensar el autor original. De esta manera el comentario tiene eficacia perfecta y está puesto al servicio del progreso filosófico. Las *Sumas* muestran una técnica muy diferente. Originalmente han surgido también como comentarios a los libros de *sentencias*, que llenan

el siglo XII, cuando no son ellas mismas colección de sentencias que tomaron, sin más, el nombre de *sumas*. En nuestra *Introducción a la Metafísica* (págs. 282 y sigs.) examinamos el prototipo de este género literario, la *Suma teológica* de Santo Tomás. La técnica de los comentarios y de las sumas, tan pesada y fatigosa a los espíritus de hoy, más amantes de la comodidad que del rigor, no es la única que practicaron los escolásticos. Sabían también moverse libremente en formas de exposición continuada. Así escribió Santo Tomás sus *Opusculos* y hasta la *Suma contra los gentiles*; así también, entre otros muchos autores, escribió San Buenaventura casi todas sus obras. Para que nada faltase, también se encuentran algunos escritos escolásticos en forma dialogada.

Todos estos géneros literarios, con su técnica expositiva, son un claro reflejo de las dos formas fundamentales de la enseñanza oral de la escolástica. Grabmann ha descrito concisa y exactamente los modos de la enseñanza oral de los escolásticos. «Las formas fundamentales de la enseñanza eran la *lectio*, y especialmente, más tarde, la *disputatio*. La *lectio* consistía en la explicación de libros señalados que servían de texto. En teología eran comentadas por el bachiller las *Sentencias* de Pedro Lombardo; por el maestro, por el verdadero profesor, los libros bíblicos. En filosofía constituían el objeto de este método de comentarios, ante todo, las obras de Aristóteles, a las cuales se unían también trabajos de Boecio y libros pseudoaristotélicos. La *disputatio* era la discusión según un patrón determinado y con una técnica más tarde ricamente desarrollada, de problemas que, concebidos bajo la forma de cuestiones, eran discutidos en todos los aspectos de *pro et contra* y resueltos en determinado y fundamentado sentido. Mientras en la *lectio* hablaba solamente el profesor, la *disputatio* se desarrollaba en disertación y contradisertación. La *lectio* tenía al principio un carácter de glosa compendiada que después fue perdiendo cada vez más, bajo el influjo de la *disputatio*, haciendo un uso cada vez mayor de la forma de cuestiones» (*Filosofía medieval*, trad. de S. Minguijón, 1928, página 40).

4. *Períodos de la filosofía escolástica.* La filosofía escolástica se encuentra distribuida en los siguientes períodos: de transición, de formación, de apogeo y de decadencia.

El período de *transición* abarca desde fines de la filosofía patristica hasta el siglo IX, y se halla representado por Boecio, Casiodoro, San Isidoro y Beda el Venerable. No le faltan características definidas.

Con la invasión de los pueblos bárbaros en las provincias occidentales del Imperio romano, se rompe no solamente la unidad política, sino también la unidad de la civilización. El saber clásico y cristiano corría el riesgo de perecer. Afortunadamente surgieron, de entre los romanos más cultos del Imperio fenecido, algunos hombres providenciales que se encargaron de recopilar todo el saber de su tiempo en obras más extensas que profundas, ciertamente, pero que hicieron un servicio inapreciable a la posteridad. Con la recopilación se siembran los gérmenes de un renacimiento cultural que aparecerá tan pronto como las circunstancias políticas se tornen favorables.

El período de *formación* comprende dos corrientes: la representada por los filósofos cristianos desde el renacimiento carolingio hasta la Escuela de San Víctor, con Escoto Erígena, San Anselmo y Abelardo, como filósofos más caracterizados, y la constituida por las filosofías orientales —árabe y judía, principalmente—, que influirá notablemente en la escolástica clásica a través de pensadores españoles como Domingo González y Pedro Hispano.

El período de *apogeo* comprende el siglo XIII, el de máximo esplendor de la escolástica, con los incomparables maestros San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. Estamos en el siglo de la fundación de las universidades y del establecimiento en ellas de las Ordenes mendicantes. Aristóteles irrumpe con todas las exigencias de su bien fundado sistema en el teatro cultural del Occidente. He ahí el triple factor que explica, en el orden del condicionamiento material, el espléndido resurgir de la filosofía y hasta la multiplicidad de escuelas y tendencias que luchan por el predominio cultural.

El período de *decadencia* va desde el siglo XIV hasta la aparente disolución de la escolástica en la época renacentista. Con el doble movimiento del nominalismo y el misticismo, entre los cuales se acentuarán cada vez más sus irreductibles diferencias, hasta producir un efectivo divorcio en la cultura, se anuncian ya los dramáticos desencuentros del pensamiento en la edad moderna.

La denominación de decadente dada a este cuarto período de la escolástica medieval no significa en modo alguno la desaparición de la filosofía escolástica. Paralelamente a las especulaciones del renacimiento y de los sistemas del racionalismo, el empirismo y el idealismo, sigue cultivándose la escolástica por una pléyade de pensadores rigurosos, como Capréolo, Cayetano, Vitoria, Suárez, Juan de Santo Tomás, que se prolongan en línea de continuidad a través de los siglos XVII, XVIII y XIX hasta penetrar pujante en la época presente.

5. *División de la filosofía medieval.* En conformidad con lo dicho, debe dividirse la exposición de la historia de la filosofía medieval en los capítulos siguientes:

- 1.º La filosofía en la época de transición.
- 2.º La filosofía en la época de formación.
- 3.º La filosofía en la época de apogeo.
- 4.º La filosofía en la época de decadencia.

En varios de ellos encontraremos aún una articulación muy variada, en conformidad con la compleja trama de las realizaciones sistemáticas de la filosofía.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES.—Los textos del pensamiento medieval pueden buscarse en las siguientes colecciones: Migne, P. L. (hasta 1216).—*Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters*, Münster, 1891 y sgs.—*Les Philosophes Belges*, 1901-1942.—*Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi*, 1903 y sgs.—*Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1926 y sgs.—*Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica*, 1926 y sgs.—*Textus et documenta in usum exercitationum et pralectionum academicarum. Series philosophica*, 1932 y sgs.—*Etudes de philosophie médiévale*, 1934 y sgs.—*Biblioteca de Autores Cristianos*, 1944 y sgs.—*Philosophes Médiévaux*, 1948 y sgs.

ESTUDIOS GENERALES SOBRE LA CULTURA Y EL ESPÍRITU DE LA EDAD MEDIA.—H. OSBORN TAYLOR, *The Mediaeval Mind*, 2 vols., 1911.—VALDEMAR VEDEL, *Ideales culturales de la Edad Media*, trad. esp., 4 vols., 1925-31.—E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 vols., 1932; trad. esp., 1952.—G. TOFFANIN, *Storia dell'umanesimo dal XIII al XVI secolo*, 3.ª ed., 1943.—J. BÜTLER, *Vida y cultura en la Edad Media*, 1946.—E. DE BRUYNE, *Etudes d'esthétique médiévale*, 3 vols., 1946; trad. esp., 1958-59.

HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL.—La edad media se desprecupó de su propia historia de la filosofía. Los primeros ensayos históricos sobre el pensamiento filosófico medieval pertenecen a la época del Renacimiento. Pueden recordarse éstos: L. VIVES, *De causis corruptarum artium*, 1555.—J. THOMASIVS, *De doctoribus scholasticis*, 1676.—Entre las historias generales modernas deben ser citadas: A. STORCK, *Geschichte der Philosophie der Mittelalters*, 3 vols., 1864-66. B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 vols., 1872-80.—M. DE WULFF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1900; 6.ª ed., 3 vol., 1934-36-47; trad. esp., por J. Toral Moreno, 3 vols., 1945-49.—F. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 1905.—M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., 1909-11.—E. GILSON, *Etudes de philosophie médiévale*, 1921; *La philosophie au moyen âge*, 2 vols., 1922; reimpresión en un vol., 1925; nueva ed., 1947; 2.ª ed., 1952; trad. esp., 2 vols. 1958.—J. HESSEN, *Patristische und scholastische Philosophie*, 1922.—E. GILSON y P. BERTHELOT, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, 1937.—P. VIGNAUX, *La pensée au moyen âge*, 1938.—G. BONAFADE, *Storia della filosofia medievale*, 1946. Pueden consultarse también las historias generales de la filosofía,

muy especialmente el tomo II de Ueberweg, y las siguientes: A. C. MC GIFFERT, *A History of Christian Thought*. Vol. II: *The West from Tertullian to Erasmus*, 1948.—H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*. Vol. III: *Die Weltanschauung des Mittelalters*, 1948.—F. COPLESTON, *A History of Philosophy*. Vol. II: *Medieval Philosophy*, 1950.—Finalmente, se ocupan de la historia de las disciplinas filosóficas: C. PRANTL, *Geschichte der Logik in Abendlande*, vols. II-IV, 1861-70.—DONET DE VORGES, *Abrégé de métaphysique. Etude historique et critique des doctrines de la métaphysique scolastique*, 2 vols., 1906.—A. DEMPF, *Metaphysik des Mittelalters*, 1930; trad. esp., 1957.—M. MÜLLER, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, 1940.—A. DEMPF, *Ethik des Mittelalters*, 1927; trad. esp., 1958.—O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 3 vols., 1942-48-49. Para más detalles puede consultarse como introducción bibliográfica: F. VAN STEENBERGHEM, *Philosophie des Mittelalters en Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, por I. M. BOCHENSKI, vol. 17, 1950.

CAPÍTULO PRIMERO

LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DE TRANSICIÓN

ARTÍCULO ÚNICO.—EL TRÁNSITO A LA ESCOLÁSTICA

1. *Carácter general y representantes.* Desde la patrística latina, que más atrás consideramos virtualmente terminada con San Agustín (m. 430), la filosofía sufre en Occidente un colapso que dura cuatro siglos. Dos géneros de causas lo explican: unas *internas*, derivadas del hecho de la senectud del pueblo romano, que no producía ya hombres con suficiente tensión metafísica, y otras *externas*, ocasionadas por las circunstancias políticas y sociales subsiguientes a las invasiones bárbaras en las provincias occidentales del Imperio. Con la ruptura de la unidad política se escinde la unidad de la civilización. La edad media de la historia occidental queda abierta. Toda la edad media europea es, vista desde el ángulo político, la sorda lucha de la idea imperial, superviviente en las provincias romanas desmembradas, con la idea individualista aportada por los militarmente vencedores. Primero la balanza se inclina del lado de la fuerza más decididamente activa, y Europa se organiza según las bases del régimen feudal. Pronto recobra vigor el platillo del derecho, y los conatos de organización imperial surgen por doquier. Se quedan, empero, en conatos. La conjunción de la idea cerrada sobre lo individual con la idea abierta sobre lo universal concluirá estableciendo las nacionalidades modernas. La fuerza civilizadora que, sobre el ámbito de la latinidad, salva a los nuevos pueblos y configura la imagen de Europa es, precisamente, el cristianismo. En los momentos iniciales de esta empresa urgía la tarea de salvación del saber clásico y patrístico, en inminente riesgo de perecer. Afortuna-

damente surgieron personajes cristianos con educación romana, pero abiertos a las exigencias de las nuevas civilizaciones nacientes, que llevaron a cabo esa tarea. El saber patrístico y grecorromano fue recopilado en enciclopedias más extensas que profundas, más eclécticas que sintéticas, más imitadas que originales, pero, en todo caso, de inapreciable utilidad. Es una labor que se inicia en el siglo V y no se concluye hasta el siglo IX.

Deben citarse como representantes de esta época: Calcidio, Mario Victorino, Macrobio, Marciano Capela, Claudiano Mamerto, Manlio Severino Boecio, Casiodoro, San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla, con sus discípulos San Braulio, San Ildefonso y Tajón, y San Beda el Venerable. A continuación exponemos la historia de los más importantes.

2. *Claudiano Mamerto*. Todavía prolongación de la patrística en aquella línea de oposición y lucha contra los errores y las herejías de maniqueos, monofisitas y pelagianos, en la que había de sobresalir León Magno, Paulo Orosio y Próspero de Aquitania, CLAUDIANO MAMERTO defiende en su obra *De statu animae*, con argumentos tomados principalmente de San Agustín, la inmortalidad del alma. Las características del período de transición se anuncian ya en Claudiano. Por él pasan a la edad media las opiniones platónicas del *Fedro*, del *Timeo* y del *Fedón* sobre la inmortalidad del alma, así como muchas sentencias de pitagóricos y estoicos.

3. *Boecio*. A fines del siglo V surge en Italia una civilización que se prolonga hasta la invasión de los lombardos (568). Su momento culminante está representado por el reinado ostrogodo de Teodorico. En ella representa ANICIO MANLIO SEVERINO BOECIO (480-525) la cultura humanística y filosófica. Pasó en Atenas su juventud, estudiando el aristotelismo, el neoplatonismo y el estoicismo. En 510, Teodorico le nombra consejero y le colma de honores. Acusado de lesa majestad y hasta de practicar la astrología, cayó en desgracia del rey, quien lo encarcela y manda por fin decapitar. Boecio fue decidido católico. Parece haber sido su profesión de fe católica lo que le enemistó con el arrianismo de Teodorico. Boecio es una personalidad de importancia excepcional. Pensador consumado en todas las ciencias humanas, según frase de Fray Luis de Granada, se constituye en heredero casi universal de toda la antigüedad griega y helenística. Por él pasa esa herencia al medievo. Situado en la divisoria de una civiliza-

ción que agoniza y otra que amanece, ha podido ser llamado con toda justeza el último romano y primer escolástico.

Es inmensa la obra realizada por Boecio. Recojamos en primer lugar su labor de traductor. Tradujo el *Isagoge* (Introducción a las categorías de Aristóteles), de Porfirio. De Aristóteles mismo traduce casi todas las obras lógicas (las Categorías, el tratado sobre la interpretación, los dos Analíticos y los Tópicos). También tradujo los libros de Euclides sobre geometría. Debe también señalarse su labor de comentador. Casi todas las obras traducidas por Boecio son ampliamente comentadas. Comentó igualmente a Cicerón y a Nicómaco de Gerasa (*De institutione mathematica*). Más importancia aún tienen sus tratados originales: *De divisione*, *De Sancta Trinitate*, *De fide catholica* y *De consolatione philosophiae*.

Iniciando su siempre célebre diálogo *Sobre la consolación de la filosofía*, cuenta Boecio que, hallándose en la cárcel quejándose del estado en que se encuentra, de la muerte, que no lo lleva, y de los amigos, que le abandonaron, se le apareció la filosofía, a la que describe así:

«E estando en esta congoja y pensando de escribir mis tristes quejas llorando, vi que estaba una mujer encima de mi cabeza, de muy reverendo gesto. Los ojos muy encendidos, y en mirar tan virtuosos, que veía mucho más que comúnmente ninguno de cuantos viven alcanza. E aunque era llena de días y ninguno la juzgara ser del tiempo en que vivimos, tenía vivo color y fuerzas infatigables. La estatura, muy dudosa, porque a veces se estrechaba a la común cantidad que suelen tener los hombres; a veces tocaba el cielo con lo más alto de sí, y si alzaba la cabeza, penetraba el mismo cielo y perdiase de vista a cuantos hombres la vían. Eran sus ropas compuestas de muy delgada hilaza y sotilmente perfectas de materia incorruptible. E según supe después, de su misma relación, ella con sus propias manos se las había tejido, y estaba la hermosura dellas algo escurecida de muy vieja negligencia, de manera que están las pinturas ahumadas. E en la cortapisa de ellas estaban injerta una *p* y en el collar una *t* y de una letra a otra iban puestas gradas a manera de escalera, las cuales eran subida del elemento de abajo al que estaba puesto arriba. (E unos hombres importunos habían hecho pedazos esta sobredicha ropa y llevado cada uno el pedazo que pudo.) Traía en la mano derecha unos volúmenes de libros, y en la siniestra, un cetro real.» (Trad. de Fr. Alberto de Aguayo, ed. del P. Luis G. Alonso-Getino.)

La descripción de Boecio se glosa por sí sola. La hemos reproducido por la importancia que llegó a alcanzar como fuente de inspiración para numerosas representaciones artísticas de la filosofía.

Los ojos encendidos y penetrantes significan que la filosofía abarca con su mirada la máxima extensión y penetra allende las realidades fenoménicas, trascendiéndolas; el aspecto lozano y sin edad determinada expresa que la sabiduría, como la verdad, tiene caracteres divinos y está fuera del tiempo; la estatura cambiante indica que la sabiduría crece y madura adaptándose al intelecto que la busca y la posee; los vestidos incorruptibles significan los primeros principios por esencia incorruptos; las letras *t* y *p* aluden a la *teoría* y a la *práctica*, más que dos partes, elementos igualmente esenciales del recto filosofar; las gradas a manera de escalera están indicando el vuelo ascendente del espíritu desde los elementos experienciales hasta los principios doctrinales; los hombres importunos que rasgan el vestido son los malos filósofos que, incapaces de desvelar la verdad entera y no pudiendo poseer la sabiduría en su espléndida desnudez, prostituyen el filosofar hundiéndose en el error y, finalmente, los libros en la mano derecha y el cetro en la izquierda declaran la supremacía del pensamiento sobre la acción.

Boecio es aristotélico. En metafísica vive pendiente de la solución de los problemas ontológico y teológico. La oposición entre Dios y las criaturas se establece así. Dios es forma pura o puro ser; la criatura es compuesta en su esencia de dos partes: materia y forma o sujeto y forma. La criatura no es, pues, el ser puro. El ser de las criaturas viene a la existencia. El ente ontológico procede, fluye del ente teológico. Hay frases en Boecio de sabor neoplatónico, pero combate el panteísmo y el monismo. Muchas de sus definiciones siguen siendo canónicas. Así por ejemplo, las de persona y eternidad. *Persona est rationalis naturae individua substantia. Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

En la lógica sigue siendo aristotélico. Sus comentarios a los diversos libros del *Organon* suplieron durante mucho tiempo aquellas partes desconocidas de la obra aristotélica. En psicología sigue también a Aristóteles, pero hay en él influencias de Platón y San Agustín, relacionando el mito de la *reminiscencia* con los *incommutabilia vera*.

4. *Casiodoro*. CASIODORO (477-575), discípulo de Boecio y senador romano, recopiló en sus *Institutiones divinae* toda la enciclopedia de las ciencias y las artes liberales. Esta obra fue el texto en que bebieron durante muchos años las primeras escuelas medievales. En su tratado *De anima*, y bajo la inspiración agustiniana y neoplatónica, defiende la espiritualidad del alma.

5. *San Gregorio Magno*. GREGORIO I EL GRANDE, Papa desde el 590 al 604, es un perfecto medieval, y sobre bases medievales fundó el papado. Sus *Moralia*, así como las *Homilias* y los *Diálogos* tuvieron amplia difusión hasta el siglo XIII. Es un moralista práctico, que empalma directamente con la patrística por encima de toda influencia de la tradición helénica. Defiende la supremacía de la acción sobre la especulación.

6. *San Isidoro de Sevilla*. Figura de las más importantes de todo este periodo de transición es SAN ISIDORO DE SEVILLA (570-636). Además de fundar en las principales iglesias escuelas para el perfeccionamiento de la cultura de los clérigos, acometió la magna empresa de reunir en su obra *Las etimologías* todo el caudal científico de su tiempo. *Las etimologías* comprenden veinte libros, en los que expone el *trivium* y el *quadrivium*, la medicina, el derecho, la historia, la antropología y otras variadas materias. También escribió otras varias obras, como *De fide catholica contra judaeos* y *De rerum natura*, que sirvió de modelo para la de San Beda, y que a su vez está inspirada en las *Cuestiones naturales* de Séneca. Igualmente merece citarse el *Liber sententiarum*, que había de ejercer grande influencia sobre el de Pedro Lombardo.

Para San Isidoro la filosofía es el conocimiento de las cosas humanas y divinas, unido al ejercicio de una vida recta. La filosofía no es únicamente el arsenal de conocimientos teóricos sobre las cosas divinas y humanas —sobre toda la realidad—; es también ejercicio de la vida virtuosa. También, y sobre todo, ya que la práctica moral goza para San Isidoro —conforme en este punto, como en tantos otros, con Séneca— de primacía sobre el saber especulativo. En conformidad igualmente con la tradición senequista, despliega el contenido de la filosofía en tres disciplinas: física, lógica y ética. La *filosofía* se divide en tres partes: *natural*, que en griego se llama *física*, que trata del conocimiento de la naturaleza; otra, *moral*, que en griego se llama *ética*, en la que se trata de las costumbres, y la tercera, *racional*, en griego *lógica*, en la que se busca la verdad, tanto en las cosas como en las costumbres. Téngase en cuenta, empero, que, como muy bien ha señalado Montero Díaz, «estos tres órdenes se completan y confunden en una superior unidad, ya que Dios es causa eficiente del orden cósmico, moral y racional; ante el mundo creador; ante la moral, fuente de todo bien; ante el orden racional, fuente de toda verdad». A lo cual expresamente alude San Isidoro. En efecto, la física,

tratando de la naturaleza, «busca la causa de las cosas»; la ética, indagando el orden moral, busca «el orden de la vida», y la lógica, versando sobre la verdad, busca «la razón de entender».

Fuertemente influido por la patrística, sus doctrinas sobre Dios, el alma y el hombre recuerdan a San Agustín. También es agustiniano al resolver el problema del mal. Puede decirse que toda la especulación anterior gravita sobre San Isidoro, inclusive la filosofía griega, aunque no utilice fuentes directas. Como compensación a la falta de originalidad, de que se le acusa con demasiada frecuencia, téngase en cuenta que es San Isidoro el vehículo principal que pone en comunicación la cultura antigua con la medieval. Sus estudios sobre el derecho y la ley son de la mayor importancia.

La influencia de San Isidoro ha sido inmensa, tanto en España como fuera de ella. San Eugenio, San Ildefonso, San Braulio y Tajón son los primeros beneficiados.

7: *Beda el Venerable*. SAN BEDA (674-735) llevó a cabo en Inglaterra la misma labor que Casiodoro en Italia. Escribió una gran enciclopedia que tituló *De rerum natura*, en la que recoge fundamentalmente las enseñanzas de la patrística. A él se debe en gran parte el esplendor y la fama que adquirieron los monasterios de la Gran Bretaña.

BIBLIOGRAFIA

CLAUDIANO MAMERTO.—EDICIONES: Migne, P. L., t. 53.—ESTUDIOS: R. DE LA BROISE, *Mamerti Claudiani vita eiusque doctrina de anima hominis*, 1890.

BOECIO.—EDICIONES: Migne, P. L., t. 63-64. Hay también numerosas ediciones parciales y traducciones, sobre todo de la *Consolación*.—ESTUDIOS: E. URSINO, *La teodicea di Boezio in rapporto al cristianesimo ed al neoplatonismo*, 1910.—T. VENUTI DE DOMINICIS, *Boezio*, 1911.—H. J. BROSCHE, *Der Seinsbegriff bei Boethius. Mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein*, 1931.—H. R. PAICHI, *The tradition of Boethius. A Study of His Importance in Medieval Culture*, 1935.—H. M. BARRETT, *Boethius. some Aspects of his Time and Work*, 1940.—K. DÜRR, *The Propositional Logic of Boethius*, 1951.

CASIODORO.—EDICIONES: Migne, P. L., t. 69-70.—ESTUDIOS: H. USENER, *Anecdota Holderi*, 1877.

GRIGORIO MAGNO.—EDICIONES: Migne, P. L., t. 75-79.—ESTUDIOS: F. H. DUDEN, *Gregory the Great. His place in history and thought*, 2 vols., 1905.—P. BATTIFOL, *Saint Grégoire le Grand*, 1928.

ISIDORO DE SEVILLA.—EDICIONES: Migne, P. L., t. 81-84.—Varias ediciones de las *Etimologías*.—Trad. esp. de las *Etimologías* por L. Cortés Góngora y estudio

preliminar de S. Montero Díaz, 1951.—ESTUDIOS: C. H. BEESON, *Isidorstudien*, 1913.—A. SCHMECKEL, *Isidorus von Sevilla, Sein System und seine Quellen*, 1914. P. LLAMAZARES, *Estudio crítico y literario de las obras de San Isidoro*, 1925.—J. PÉREZ DE URBEL, *S. Isidoro de Sevilla*, 1940.

BEDA.—EDICIONES: Migne, P. L., t. 90-99.—ESTUDIOS: DOM CABROL, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, 1909.—G. E. BROWNE, *The ven. Bede, his life and writings*, 1919.—T. A. CARROLL, *The venerable Bede. His Spiritual Teachings*, 1946.

CAPÍTULO II

LA FILOSOFIA EN LA EPOCA DE FORMACION

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN A LA ÉPOCA DE FORMACIÓN

1. *Dos corrientes doctrinales.* Según quedó señalado, durante el período de formación de la escolástica se desenvuelven, más o menos paralelamente, dos corrientes filosóficas: la representada por los filósofos cristianos desde el renacimiento carolingio hasta la Escuela de San Víctor y la constituida por las filosofías orientales, árabe y judía. Ambas corrientes confluirán en el siglo XIII y contribuirán a promover el período de apogeo de la escolástica.

2. *Caracteres y contenido* La corriente cristiana del período de formación de la corriente cristiana. La filosofía resurge penosamente como desarrollo de la *diáléctica* (la rama más importante del *trivium*) y como indagación de los problemas naturales (psicológicos, cosmológicos y hasta metafísicos) contenidos en las cuestiones de *teología*. Condiciona en buena medida el desarrollo de esta corriente la influencia decisiva de San Agustín y el Pseudo Dionisio con algunos textos patrísticos. A través de San Agustín se reciben muchas ideas neoplatónicas y platónicas. Aristóteles sólo está presente mediante Boecio, y su influencia se reduce a algunas cuestiones lógicas, frecuentemente neoplatonizadas, a través de Porfirio. De aquí que la concepción fundamental dominante sea la de que la idea es fuente del conocimiento y de la realidad.

Los hechos histórico-filosóficos expresivos del contenido de este largo período pueden esquematizarse como sigue:

a) *El renacimiento carolingio*, aunque no es estrictamente filosófico, recopila y siembra los gérmenes para un estricto renacer de la filosofía.

b) JUAN ESCOTO ERÍGENA es el primer gran filósofo del siglo IX. Procedía de Irlanda, y fue llamado para dirigir la escuela palatina de la corte de Carlos el Calvo. Es un pensador audaz y original, siempre ortodoxo en la intención, pero frecuentemente de resultado heterodoxo.

c) *El problema de los universales* constituye la controversia a la que se trenzan todos los nombres de los filósofos de la corriente que examinamos. Citamos aquí como representantes de esta polémica en los siglos IX-XII a aquellos filósofos que vincularon sus nombres con exclusividad al problema en cuestión. Son los siguientes: 1) Fredegiso de Tours, que hace real hasta las tinieblas y la nada; 2) Remigio de Auxerre, realista exagerado; 3) Gerberto, Papa con el nombre de Silvestre II, también realista, aunque de formación aristotélica que adquirió al estudiar con los árabes en España; es la gran lumbrera del siglo X; 4) Odón de Tournai (segunda mitad del siglo X), igualmente partidario del realismo exagerado, desde el cual quiere explicar la transmisión del pecado original y el origen de las almas; 5) Heirico de Auxerre, antirrealista; 6) Roscelino de Compiègne, que en la ruta del antirrealismo llega a la solución positiva de la *sententia vocum*; 7) Guillermo de Champeaux, que mitiga el realismo con sus teorías de la *identidad* y del *indiferentismo esencial*; 8) Adelardo de Bath, que opone al realismo la teoría de los aspectos (*respectus*); 9) Gualterio de Mortagne, que con su teoría de los estados (*status*) tiene una posición semejante a la anterior.

d) SAN ANSELMO DE CANTERBURY, el mayor filósofo de su siglo y primer sistematizador de la filosofía cristiana sobre las huellas de San Agustín.

e) *La Escuela de Chartres* fue fundada por el obispo Fulberto a fines del siglo X (990), y alcanza su auténtico esplendor en la primera mitad del siglo XII. Sus mejores representantes, siempre platónicos y realistas y nunca panteístas, de que alguna vez se les acusa, son Bernardo de Chartres, Gilberto de la Porrée, Thierry de Chartres y Clarembaud de Arras. Tiene íntima conexión con esta escuela Guillermo de Conches (1080-1154).

f) *Filósofos independientes*. Nombramos así a tres importantes filósofos sistemáticos del siglo XII: Abelardo, Juan de Salisbury y Alano de Lila. Estos tres autores prepararon e hicieron posible el

gran desarrollo doctrinal que la filosofía había de alcanzar en el siglo XIII.

g) *La Escuela de San Víctor*, fundada en la Abadía de los Agustinos, cerca de París, es otro centro cultural de primer orden. El mayor brillo de esta escuela fue alcanzado por Hugo de San Víctor y por Ricardo de San Víctor. Pertenecen también a ella Gualterio y Godofredo de San Víctor.

h) Los *sumistas* y los *sentenciarios* constituyen otra dirección cultural del siglo XII, preferentemente teológica. Primero se reúne en un solo «cuerpo» toda la doctrina cristiana. Así surgen las *Sumas*. Después se resumen en forma de *Sentencias*. Los autores más notables son Honorio de Autún, Anselmo de Laon y Pedro Lombardo, llamado por antonomasia el *Maestro de las Sentencias*.

i) *La teología mística* tiene también amplio desarrollo en este mismo siglo. El fundador y propulsor de la mística medieval es San Bernardo de Claraval.

j) Los *dualistas* y *panteístas* constituyen otra dirección del siglo XII. Son dualistas los movimientos heréticos de *cátaros* y *albigenses*. El *panteísmo* está representado, entre otros, por Bernardo de Tours y David de Dinant.

3. *Caracteres y contenido* También la filosofía de la corriente oriental, tal tiene su origen en las preocupaciones teológicas surgidas de la necesidad de interpretar y comprender racionalmente la tradición religiosa. El encuentro más inmediato y más extenso de los pensadores orientales con la filosofía griega determinará una más rápida evolución que en la órbita del cristianismo hacia la constitución de una escolástica árabe y judía y cuya mayor importancia va a radicar en la poderosa influencia ejercida para la aparición de las grandes concepciones sistemáticas del siglo XIII. Los árabes, a partir del siglo VIII, tras la conquista de Persia y Siria, se posesionan de la cultura griega, especialmente de la filosofía de Aristóteles, cuyas obras, casi en su totalidad, son traducidas del siríaco. Centros promotores de la cultura árabe fueron la corte de los Abbasíes, en Bagdad, y la de los Omeyas, en Córdoba. De aquí que haya que distinguir una filosofía árabe oriental y una filosofía árabe española.

Por muy platonizado que estuviera el Aristóteles recibido por los árabes, la influencia decisiva del Estagirita determina que la concepción fundamental dominante en la filosofía árabe sea la de que las cosas rigen y determinan nuestras ideas. De la misma influencia aris-

totética participaron las comunidades judías residentes en el mundo árabe, aunque fuera matizada por la creencia del hebraísmo. La filosofía judía, nacida igualmente en Oriente, tiene también sus mejores manifestaciones en España durante los siglos XI y XII.

El contenido de toda esta corriente puede esquematizarse como sigue:

a) *La filosofía árabe oriental.* Cuando el emperador Justiniano mandó cerrar las escuelas filosóficas de Atenas, el pensamiento griego —sobre todo aristotélico— había refugiado en Siria. De los sirios pasó a sus conquistadores, los árabes. Entre los filósofos árabes de Oriente (dejamos de lado los *intérpretes del Corán*, cuyas principales escuelas teológicas constituyeron los *Sifaitas* y *Motáziles*) se destacan como representantes más caracterizados: Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena y Algacel.

b) *La filosofía árabe española.* Mientras con la crítica de Algacel decae la filosofía árabe en Oriente, cobra auge la especulación musulmana en España. Durante los siglos XI y XII surgen en España tres vigorosos pensadores musulmanes: Avempace, Abentofail y Averroes.

c) *La filosofía judía oriental.* La especulación judía en Oriente después de Filón de Alejandría no merece propiamente el nombre de filosofía. Se refugia en la *cábala* (tradición) y el talmudismo. Surgen después los *karaitas* (textuales), teólogos semejantes a los motáziles musulmanes. Los únicos autores que sostienen el nombre de filósofos son Saadja Faijumi e Isaac Israeli.

d) *La filosofía judía española.* La auténtica filosofía judía medieval se produce en España. Son sus representantes más notables: Avicbrón, nombre latino de Salomón Ben Gabirol, Yehudá Ha-Leví y Maimónides o Moisés Ben Maimón.

4. *División del capítulo.* La complejidad de la doble corriente de la época de formación que empezamos a historiar aconseja la división didáctica en los siguientes artículos:

- 1.º Los comienzos de la corriente cristiana.
- 2.º Juan Escoto, Erígena.
- 3.º El problema de los universales.
- 4.º El problema de la razón y la fe.
- 5.º San Anselmo de Canterbury.
- 6.º La escuela de Chartres.
- 7.º Los filósofos independientes.
- 8.º La Escuela de San Víctor.

- 9.º La filosofía árabe oriental.
- 10.º La filosofía árabe española.
- 11.º La filosofía judía oriental y española.
- 12.º La confluencia de las dos corrientes.

ARTÍCULO II.—LOS COMIENZOS DE LA CORRIENTE CRISTIANA

1. *El renacimiento carolingio.* En tiempos de Carlomagno se produce un vigoroso renacimiento intelectual. Se propuso Carlomagno organizar la enseñanza; mas, no encontrando maestros en su reino, trajo de Italia e Inglaterra algunos, como Pedro de Pisa y Alcuino, para que fundasen y pusiesen en marcha las escuelas que, a la sombra de la corte imperial, no tardarían en producir copiosos frutos. Además, ya en 788 había dado Carlomagno al obispo de Fulda, Bangulf, un capitular para la fundación de escuelas monacales y episcopales. Surgen así, además de la escuela palatina, corriendo el tiempo, las escuelas de Fulda, Tours, York, Auxerre, Chartres y las varias de París, como San Víctor, Santa Genoveva, etc. No todas ellas lograron importancia filosófica.

Los profesores de las escuelas tomaron el nombre de escolásticos, denominación que pasó a significar la doctrina que en ellas se enseñaba. Pertenecen a esta época los nombres de ALCUINO, RHABANO MAURO, CÁNDIDO DE FULDA, JONÁS DE ORLEANS y algunos otros. Menéndez Pelayo nos advierte que las «tres grandes, por no decir únicas, cuestiones teológicas de la época, el *adopcionismo*, el *culto de las imágenes* y la *predestinación*, fueron promovidas y agitadas por españoles: Félix, Claudio de Turín, Prudencio».

2. *Alcuino.* ALCUINO (730-804) fue la figura principal del renacimiento carolingio. Procedía de Irlanda, cuya cultura trasplantó a Germania. Enseñó en la escuela palatina durante ocho años, asistiendo a sus lecciones el propio Carlomagno y sus hijos. Fue un organizador de las escuelas, en las que introdujo el estudio de las artes liberales. Sus obras principales son: *De virtutibus et vitiis ad Widonem comitem*, *Grammatica*, *De dialectica*, *De rhetorica* y *De animae ratione ad Eulaliam Virginem*.

Fue, sobre todo, un gramático, pero también tiene alguna importancia filosófica. Boecio y Casiodoro son sus fuentes inmediatas en lo

referente a la lógica. Otras ideas filosóficas están tomadas de la tradición platónico-agustiniana; así, por ejemplo, la consideración de Dios y el alma como los dos polos de la filosofía; la definición del hombre como alma y carne; las divisiones ternarias de las facultades, a las que no distingue de la esencia del alma, etc. Llama a las artes liberales las siete columnas de la sabiduría.

3. *Rhabano Mauro.* RHABANO MAURO (776-856) fue discípulo de Alcuino en Tours, fundador de la escuela de Fulda y arzobispo de Maguncia. Sus obras principales son: *De Clericorum institutione*, *De universo* y *Tractatus de anima*.

Preconiza Mauro el estudio de las artes liberales y de la filosofía, inclusive de los autores paganos, injustos poseedores de la verdad. Influido por Epicuro, a través de Lucrecio, de quien recoge numerosos textos, sostiene que todo ser, excepto Dios, es de naturaleza corporal.

4. *Cándido de Fulda.* CÁNDIDO DE FULDA (Braun, de nombre germano) fue discípulo de Mauro y escribió diversas disertaciones sobre el hombre, la naturaleza del alma, el conocimiento, la existencia de Dios y sus atributos, etc., que se conocen bajo el título de *Dicta Candidi*. Tiene importancia uno de los argumentos de Cándido para demostrar la existencia de Dios. Se basa en los grados del ser y en la necesidad de concebir, por encima del hombre y de todo lo creado, un ser omnipotente al que llamamos Dios. Algunos autores han querido ver en él un incipiente argumento ontológico.

5. *Jonás de Orleáns.* JONÁS DE ORLEÁNS (782-842) se hizo famoso por su tratado *De institutione regia*, en el que trata del origen divino del poder real, cuya misión es la justicia, el bien del pueblo y la protección de la Iglesia. Parece haberse inspirado ampliamente en San Agustín.

6. *Otros representantes.* Deben citarse también otros escritores de esta misma época. Servat Lup, Odón de Cluny, Bovo de Sajonia y Adalboldo de Utrecht comentan el *De consolatione philosophiae*, de Boecio.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES.—Las obras de Alcuino se encuentran en Migne, P. L., t. 100-101.—Las de Rhabano Mauro, en Migne, P. L., t. 107-112.

ESTUDIOS GENERALES: G. BRUNES, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, 1903.—E. PATZELT, *Die karolingische Renaissance. Beiträge zur Geschichte der Kultur des frühen Mittelalters*, 1924.—A. DEMPF, *Saeculum Imperium. Geschichte der Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, 1929.—E. T. SILK, *Saeculi noni auctoris in Boethii Consolationem philosophiae commentarius*, 1933.—S. RABADE ROMEO, «El renacimiento carolingio», en *Revista de Filosofía*, t. 19, 1960, págs. 57-65.

ARTÍCULO III.—JUAN ESCOTO ERÍGENA

1. *Vida y obras.* ESCOTO ERÍGENA (m. 877) procedía de Gran Bretaña, habiéndose formado en los monasterios irlandeses. Hacia mediados del siglo IX llega a París para explicar en la escuela palatina de la corte de Carlos el Calvo.

Sus obras principales son: *De praedestinatione*, *De Divisione naturae* y diversas traducciones del Pseudo Dionisio.

2. *La razón y la fe.* Escoto es un pensador audaz y original que cae muchas veces en la heterodoxia, por lo que merece la condenación de la Iglesia. La intención de Escoto era, sin embargo, ortodoxa. No quiere oponer la fe a la razón. La verdadera autoridad y el juicio recto no pueden contradecirse porque proceden de la misma fuente, de la sabiduría divina. Entre la verdadera filosofía y la verdadera religión no puede haber contradicción. Escoto las concibe más bien como idénticas: la verdadera filosofía es la verdadera religión. El verdadero filósofo, pues, creará la verdad que la Escritura le enseña e intentará comprender lo que cree. En caso de conflicto entre la razón y la autoridad, hay que ponerse al lado de la razón, ya que la autoridad procede de la razón, y no la razón de la autoridad.

3. *La naturaleza.* En la obra *De divisione naturae* expone Juan Escoto su doctrina de la naturaleza partiendo del único ente verdadero, de Dios. Explica la creación como un proceso necesario y eterno, en el que distingue cuatro etapas:

1.^a *La naturaleza que crea y no es creada*, es decir, Dios, ente realísimo y primero. La esencia de Dios es incognoscible, no sólo para nosotros, sino en sí misma. Propiamente Dios está por encima de la esencia. No tenemos ningún nombre que podamos aplicar a Dios para designar su esencia. Influido en este punto por el Pseudo Dionisio, distingue en la teología dos partes: la teología afirmativa y la teología negativa. La teología negativa niega que Dios sea una esencia de las cosas existentes. La teología afirmativa afirma de Dios, aunque simbólicamente, todo lo que existe. Reuniendo las dos teologías, podemos afirmar de Dios muchos atributos, pero anteponiéndoles la palabra «sobre». Dios es sobreesencia, sobrebondad, sobreverdad.

2.^a *La naturaleza que es creada y que crea*, o sea, Dios mismo en cuanto es causa de todos los entes; mejor aún, las ideas todas que componen el mundo espiritual. Las ideas son coeternas con el Creador, y, sin embargo, creadas porque reciben su ser de Dios.

3.^a *La naturaleza que es creada y no crea*, esto es, los seres creados en el tiempo y que no son más que simples manifestaciones de Dios. Todo lo que existe ha sido producido por Dios de la nada. En el principio existe el Padre; coeterno con él es el Verbo, en el cual están todas las ideas, esto es, las esencias inmutables. Con ellas, en ellas y según ellas, son creadas todas las cosas. Las cosas, pues, sólo existen en cuanto son participaciones de las ideas. Escoto es un realista exagerado, y por eso afirma la prioridad de la idea sobre las cosas.

4.^a *La naturaleza que ni crea ni es creada*, es decir, Dios como fin de todas las cosas. Todo vuelve a su principio, Dios manifestado en el mundo lo deifica, haciéndolo revertir a sí.

Obsérvese que la primera y la cuarta etapas tienen como nota común el no ser creadas, refiriéndose, por tanto, directamente al Creador, mientras que la segunda y la tercera son creadas, significando más bien la criatura. Sin embargo, la criatura y el Creador se confunden, viniendo a ser una sola cosa. El ser de la criatura es el mismo ser de Dios.

4. *El hombre.* De las criaturas interesa decir algo sobre el hombre.

El hombre se inscribe en la tercera división de la naturaleza. Es, pues, creado conforme a la idea del hombre que está en el Verbo. Es más: propiamente el hombre no es otra cosa que este conocimiento, esta idea eterna que Dios tiene de él. El hombre se compone de cuerpo y alma. El cuerpo fue en un principio incorruptible; pero al apartarse de Dios para volverse a sí mismo se produjo la

caída. El Verbo le redimió, y de aquí la posibilidad de una reversión a Dios. El alma tiene tres facultades, expresión en el hombre de la Trinidad: intelecto, o mejor aún, la esencia, cuya operación es la del intelecto; la razón, por la que contemplamos las ideas antes de conocer las cosas; los sentidos, de que nos valemos para conocer las esencias de las cosas sensibles.

El influjo del platonismo es evidente en Juan Escoto, y, a través de él, perdurará en la escolástica primitiva, a pesar de la viva oposición que suscitó.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES: Migne, P. L., t. 122. Varias ediciones parciales.

ESTUDIOS: A. SCHNEIDER, *Die Erkenntnistheorie des J. S. Erigenas im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen*, 2 vols., 1921-23.—V. H. BETT, *Johannes Scottus Erigena, a study in medieval philosophy*, 1925.—M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 1933 (con abundante bibliografía).—N. DAL PRA, *Escoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale*, 1941.

ARTÍCULO IV.—EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

1. *Planteamiento del problema.* El problema de los universales no y las soluciones sistemáticas. es una cuestión privativa de la filosofía medieval. Tampoco es un problema con exclusiva significación lógica o dialéctica, sino una cuestión que tiene facetas lógicas, psicológicas, ontológicas y gnoseológicas. Fundamentalmente consiste en saber la correspondencia existente entre nuestros conceptos abstractos y los seres extramentales. Los caracteres del objeto concebido son distintos de los del objeto existente. ¿En qué medida el concepto responde a una realidad objetiva?

A lo largo de la filosofía se han producido cuatro soluciones sistemáticas para este problema: el *realismo exagerado*, defendido por Platón y por los platónicos; el *nominalismo*, defendido por Occam y que se prolonga en la filosofía moderna bajo doble modalidad, según resulte de la asimilación del pensar al sentir (empirismo) o del sentir al pensar (racionalismo); el *conceptualismo*, caracterizado por la kantiana objetividad conceptual, y el *realismo moderado* preconizado por Santo Tomás y su escuela.

2. *Dimensión histórica y soluciones medievales.* Históricamente el problema de los universales irrumpió en la escolástica al ser estudiado el *Isagoge* de Porfirio en la traducción latina de Boecio. Porfirio, refiriéndose a los géneros y las especies, plantea tres cuestiones: 1.^a ¿Existen en la naturaleza o consisten en puros pensamientos? 2.^a Si existen en la naturaleza, ¿son corpóreos o incorpóreos? 3.^a ¿Existen separados de los objetos sensibles o involucrados en ellos? Porfirio no contesta a esta triple interrogación en esta obra. En otras resuelve el problema en sentido platónico, pero los escolásticos no las conocieron y la solución fue históricamente infecunda.

Boecio consagró dos comentarios al *Isagoge*. Plantea el problema en los mismos términos que Porfirio, es decir, refiriéndolo siempre a los géneros y las especies —no a los demás predicables—, y siendo el sujeto de atribución siempre el ser sustancial y jamás los otros nueve predicamentos. Se pregunta, pues, por el género y la especie de la categoría sustancia. Responde Boecio a la primera pregunta diciendo que son a la vez *subsistentia* e *intellecta*, siendo el fundamento de su singularidad en la naturaleza y de su universalidad en el espíritu la semejanza de los seres; a la segunda, que son incorpóreos, bien que no por naturaleza, sino por abstracción; a la tercera, que existen a la vez en las cosas sensibles y fuera de ellas. Como se ve, la solución boeciana es de base aristotélica. Los primeros filósofos medievales, empero, muestran no haberla entendido.

Los primeros escolásticos plantean el problema en los mismos términos que Boecio. No ven su complejidad ni cuanto a la materia ni cuanto a los aspectos que encierra. Las soluciones medievales pueden reducirse a cuatro. La primera sigue la ruta del *realismo exagerado*. A ella se opone el *antirrealismo*. La polémica de realistas y antirrealistas se desarrolla a lo largo de los siglos IX-XII. Varias posiciones antirrealistas preparan la solución del *realismo moderado* que se inicia a mediados del siglo XII y se desarrolla en el XIII. Finalmente, el *nominalismo* se formula y desarrolla en el siglo XIV.

En este artículo nos ocuparemos únicamente de los primeros escolásticos y reduciremos la exposición a aquellos nombres que se vinculan, casi con exclusividad, al problema en cuestión.

3. *Realistas exagerados.* Ya se dijo que los más antiguos escritores escolásticos reducen el problema de los universales a los géneros y las especies de las sustancias, faltando, en consecuencia, referencia a los otros predicables y a los demás pre-

dicamentos. Tampoco ven en el problema otros aspectos que el lógico y el ontológico, dejando en el olvido los aspectos psicológico y gnosológico. De esta manera, se preguntaban simplemente: Los géneros y las especies, ¿son cosas o pensamientos?

Los realistas exagerados, llamados también «reales» y *antiqui doctores*, contestan invariablemente que son cosas. A cada especie pensada corresponde una especie existente, de la que los singulares participan. Con todo, su posición está muy lejos de Platón. Las esencias son en el filósofo griego trascendentes; en estos escolásticos, immanentes en los seres singulares. La humanidad, por ejemplo, existe, pero no aislada y separada, sino en el conjunto de los hombres. Así creían justificar racionalmente el dogma de la transmisión del pecado original.

FREDERICO DE TOURS todo lo hace real. En su obra *De nihilo et tenebris*, «realiza» las tinieblas y la nada. La nada es una cierta materia de la que Dios hace todas las cosas.

REMIGIO DE AUXERRE (841-908), que fue profesor en Auxerre, Reims y París, enseña que la realidad singular consiste en su participación en una realidad específica superior y que las especies son realidades que participan de la unidad del género.

GERBERTO (hacia 950-1003) estudió con los árabes en España. Es la gran lumbrera en la noche del siglo X. Fue profesor en Reims y París y, sucesivamente, abad de Bobbio, arzobispo de Reims y Papa con el nombre de Silvestre II. Comenta a Aristóteles, y en metafísica admite la doctrina de la potencia y el acto. El problema de los universales es para él exclusivamente lógico.

ODÓN DE TOURNAI (m. 1113) escribió el tratado *De peccato originali*, en el que defiende la doctrina del realismo exagerado y de la que hace aplicación para explicar la transmisión del pecado original y el origen de las almas. Todos los hombres constituyen una realidad específica que se distribuye temporalmente en los diversos individuos. El pecado de Adán vició la sustancia entera. Los hombres futuros y la serie entera de las generaciones pecaron en Adán. Por lo que se refiere al origen de las almas, he aquí las ideas de Odón. La sustancia del recién nacido es la de la especie. Dios no la crea; la creó. Lo que crea es una *propiedad* nueva de una sustancia ya existente. Difícilmente supera Odón el traducianismo.

4. *Antirrealistas.* Paralelamente al desarrollo del realismo aparecen muy decididos adversarios. De momento adoptan una posición de contradictores. Los universales no son cosas.

HEIRICO DE AUXERRE (841-876) es el autor que resume esta inicial posición antirrealista. Sólo existen las sustancias individuales con el repertorio de sus propiedades. La especie no existe; es simple agrupación de los distintos individuos hecha por el espíritu. Tampoco existe el género, que resulta de la simple agrupación de varias especies bajo un mismo nombre.

5. *Roscelino y la «sententia vocum».* A finales del siglo XI aparece un grupo de filósofos que en la ruta del antirrealismo inicia la solución positiva que se conoce con el nombre de la *sententia vocum*. Los géneros y las especies no son cosas, sino voces, palabras.

El principal defensor de esta doctrina es ROSCELINO DE COMPIEGNE (1050-1121). Es un decidido adversario del realismo exagerado; los géneros y las especies no pueden ser cosas; mas no por eso carecen de significación: son palabras (*voces*), emisiones vocales (*flatus vocis*) revestidas de una cierta universalidad. A la aplicación teológica de esta doctrina debe Roscelino su celebridad. Como sólo lo individual existe y la persona es una sustancia individual e independiente, las tres personas divinas deben ser entendidas como tres seres independientes. Aunque con intenciones de dejar a salvo el dogma de la trinidad de personas en la unidad de sustancia, afirma que las tres divinas personas tienen una única voluntad y un mismo poder, fue acusado de triteísmo y refutado por San Anselmo y Abelardo.

6. *Guillermo de Champeaux.* GUILLERMO DE CHAMPEAUX (1070-1120), profesor en París y adversario de Roscelino, formula ante el problema de los universales dos opiniones que se conocen con los nombres de *teoría de la identidad* y *teoría del indiferentismo esencial*.

Según la *teoría de la identidad*, la esencia universal de la sustancia es una e idéntica en todos los inferiores que la contienen totalmente. Por tanto, el individuo es simple modificación accidental de la especie, y la especie un accidente del género. Tal doctrina fue satirizada por Abelardo, mostrando su carácter absurdo y sus derivaciones panteístas. Guillermo hubo de abandonar la escuela catedralicia y se retiró a la abadía de San Víctor, donde abrió nueva escuela y cambió de teoría.

La *teoría de la indiferencia* parte de la afirmación antirrealista de que todo lo existente es individual, pero advierte que en todo indivi-

duo se estructuran unas determinaciones que le pertenecen en propiedad y lo diferencian de cualquiera otro con otras determinaciones específicas que lo indiferencian de los otros individuos de la especie.

7. *Adelardo de Bath y la teoría de los aspectos.* ADELARDO DE BATH nació en Inglaterra, se educó en Laon y Tours, completó su formación viajando a Grecia y a España y fue profesor en París y Laon. Escribió unas *Quaestiones naturales*, tradujo del árabe al latín los *Elementos* de Euclides y otros tratados matemáticos y es autor de la importante obra *De eodem et diverso*. Este tratado contiene una descripción de las artes liberales y es un diálogo entre Filosofía (el saber inmutable, *de eodem*) y Filocosmía (el saber variable, *de diverso*).

Debe señalarse, en primer término, su peculiar posición ante el problema de los universales. El mismo ser particular es, al mismo tiempo, género, especie, individuo, pero en diversos aspectos (*respectus*). El conocimiento del ser particular como individuo es una forma inferior de conocimiento. El género y la especie son términos de una intuición más profunda. Puede decirse, en consecuencia, que individuo, especie y género son distintos grados de perfección del conocimiento de una misma realidad. Los géneros y especies existen, como dijera Aristóteles, en los individuos. Si Platón les otorga realidad separada es porque los considera *extra sensibilia*, en un reino *intelligible*. Así, estos dos ilustres filósofos, aunque parezcan contrarios en la manera de hablar, están de acuerdo en la realidad. Tal es la teoría de los *respectus*, que, en oposición al realismo exagerado, profesa y depura el antirrealismo.

Pero Adelardo no puede quedar reducido a un simple adversario del realismo exagerado. Es también psicólogo, cosmólogo y hombre de ciencia. Su psicología depende del platonismo y del agustinismo. El conocimiento intelectual es independiente de los sentidos, que no ejercen influjo causal en su producción. El alma es una sustancia immaterial independiente del cuerpo, al que sólo se une accidentalmente y no sin violencia. Su cosmología depende del atomismo de Demócrito y se halla también bajo la influencia pitagórica. El universo es un gran organismo en el que resplandece la unidad y la armonía. Como científico, Adelardo se preocupa de la observación y la experiencia y desarrolla diversas teorías de Constantino el Africano, Galeno e Hipócrates.

8. *Gualterio de Mortagne* GUALTERIO DE MORTAGNE (m. 1147) se educó en Tournai, profesó en Santa Genoveva y fue obispo de Laon. Parece haber defendido una posición sobre los universales, que se conoce con el nombre de *teoría de los estados* y que no parece diferenciarse grandemente de la teoría de los aspectos de Adelardo. Según diversos estados (*status*), Platón es individuo (Platón), especie (hombre), género próximo (animal) o género supremo (sustancia).

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES: Las obras de casi todos los autores citados se encuentran en Migne, P. L.

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES: M. DE WULF, *Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle*, en *Arch. für Gesch. der Philos.*, 1896.—G. LEFEVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux sur la question des universaux*, 1898.—J. REINERS, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, 1907; *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, 1910.—F. PICAVET, *Roscelin, philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire*, 2.^a edición, 1911.—G. N. LAWANDE, *The Problem of Universals: a Metaphysical Essay*, 1943.—M. H. CARRE, *Realists and Nominalists*, 1946.

ARTÍCULO V.—EL PROBLEMA DE LA RAZÓN Y LA FE

1. *Tres actitudes.* Durante los siglos IX y X se promueven multitud de discusiones teológicas y filosóficas trenzadas al problema de las relaciones entre la razón y la fe. Debemos registrarlas aquí por la importancia que tienen en orden a la concepción de la filosofía misma.

Ha quedado señalado que la filosofía resurge en estos siglos como desarrollo de la *dialéctica* aplicada a los problemas naturales contenidos en las cuestiones de *teología*. Si nos dejáramos llevar por las síntesis fáciles, diríamos que la filosofía propiamente dicha será, en todo este período, *dialéctica teológica*. Esta será, en efecto, su tendencia fundamental; pero es necesario que nos expliquemos. Tenemos dos términos: la dialéctica y la teología. Apoyada en ellos aparecerá la filosofía. Tomará de la teología la materia, el contenido; de la dialéctica, la forma, el método. He aquí, pues, tres posibles actitudes doctrinales: la de los puros dialécticos, la de los puros teólogos, la de los filósofos. No sorprenderá la afirmación de que estas actitudes fueron realmente mantenidas.

2. *Los dialécticos.* Los puros dialécticos, llamados también sofistas y algunas veces filósofos, pertenecientes a la secta de los «nominales», admitían como única fuente de conocimiento la razón y negaban toda competencia a la *autoridad*, ya se tratara de los Padres o de la misma Escritura. Ante el tribunal de la dialéctica hacen comparecer las más variadas cuestiones teológicas, rechazando las soluciones del dogma. Tal es el caso de ANSELMO EL PERIPATÉTICO y de BERENGARIO DE TOURS (m. 1080).

3. *Los teólogos.* Contra los dialécticos fueron legión los puros teólogos, partidarios de una teología incontaminada de dialéctica. Partiendo de que las reglas de la dialéctica «no se refieren a la esencia de la realidad, sino al orden de la discusión», proscriben todo empleo de la dialéctica en la teología y condenan la filosofía misma. Así, OTLOH DE SAN EMERANO (1010-1070), LANFRANCO (1010-1089) y PEDRO DAMIÁN (1007-1072). En este último aparece la fórmula de que la dialéctica debe comportarse respecto de la teología como sierva de una señora (*ancilla dominae*): «La dialéctica, si alguna vez se emplea en el estudio de las cosas divinas, no se ha de atribuir arrogantemente el derecho de enseñar, sino que, como sierva a su señora, debe prestarle el obsequio de su servidumbre.» (*De divina omnipotentia...*, capítulo V.)

En la misma línea podemos considerar a San Bernardo y a Guillermo de Saint-Thierry, que no disputan ya simplemente contra los puros dialécticos, sino contra los «filósofos profanos». La importancia que la especulación racional iba adquiriendo pareció, en efecto, peligrosa a ciertos espíritus que, por reacción, buscaban sólo la fe y el conocimiento afectivo y místico. La mística, y no la dialéctica, es el camino más seguro para ganar el cielo. En esta línea se encuentra SAN BERNARDO DE CLARVAL (1091-1153), uno de los hombres más extraordinarios del siglo XII. Mi filosofía, afirma, es conocer a Jesús Crucificado. La lección de Jesús es lección de humildad. Sólo partiendo de la humildad podremos elevarnos a Dios. La humildad, según enseña San Benito, tiene doce grados. Sobre ellos pone San Bernardo los tres grados de la verdad, que podemos alcanzar, respectivamente, por la humildad, la compasión y la contemplación. En el grado supremo de la verdad, el alma goza del comercio con Dios mediante el éxtasis, fundiéndose y deificándose en el amor. La mística medieval sigue desarrollándose a impulsos de GUILLERMO DE ST. THIERRY (m. 1150). Distingue Guillermo tres clases de sabiduría: la sabiduría de los hijos de Dios, la sa-

biduría de los príncipes de este mundo (totalmente opuesta a la anterior, «como lo negro a lo blanco o las tinieblas a la luz») y una sabiduría intermedia, idéntica a la que el Apóstol llama *sabiduría de este mundo*. Esta es la que merece el nombre de *filosofía*, y comprende dos ramas: «la ciencia de las cosas humanas y la ciencia de las cosas divinas. Mientras permanece en el ámbito de las cosas humanas está en su esfera propia; pero cuando quiere elevarse a las realidades divinas, cuanto más alto sube, más abajo cae» (Migne, P. L., 184, 404 b).

4. *Los filósofos.* Si la divisa de los dialécticos era la *pura razón*, la de los teólogos antidialécticos es la *sola fe*. De sus choques resultaban, frecuentemente, estas otras divisas: la razón contra la fe, la fe contra la razón. No es de extrañar que entre ambas se destacase la posición de los que hemos llamado filósofos, con el intento de aplicar la razón a la fe, la dialéctica al contenido revelado.

Su fórmula característica es el *credo ut intelligam* de San Anselmo. En ella se recoge la tendencia fundamental de la época sobre el problema que nos ocupa. Ya los filósofos anteriores a San Anselmo mantuvieron una actitud semejante. Pascasio Radberto (m. 860) cita el famoso pasaje de Isaías, 7, 9: «*Nisi credideritis non intelligetis*». Escoto Erigena sigue la misma línea. Con posterioridad a San Anselmo, la actitud es igualmente mantenida. Juan de Salisbury, Abelardo y los Victorinos constituyen los casos más significativos. En los artículos que siguen los veremos con todo detenimiento.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES: Las obras de casi todos los autores citados se encuentran en Migne, P. L.

ESTUDIOS GENERALES: M. Losacco, *Dialektici ed anti-dialektici nei secoli IX, X e XI*, en «*Sophia*», 1933.—Sobre los teólogos místicos del siglo XII, véase la bibliografía de M. GRAMANN en *Historia de la teología católica*, trad. esp., 1940.

ARTÍCULO VI.—SAN ANSELMO DE CANTERBURY

1. *Vida y obras.* SAN ANSELMO DE CANTERBURY (1033-1109) nació en Aosta (Piamonte). Fue a Normandía, ingresando en la Abadía de Bec, de la que llegó a ser prior y abad. Fue nombrado obispo de Canterbury. San Anselmo ocupó su vida en el estudio y en el

servicio de la Iglesia. Su actividad filosófica corresponde a los años que permaneció en la Abadía de Bec. Formado en el agustinismo, en los Padres y en el neoplatonismo, su filosofía presenta tal vigor y riqueza de pensamiento, que desborda siempre el argumento ontológico al que la mayoría de los manuales de historia pretenden reducirla.

Sus obras fundamentales son: *Monologium*, *Proslogium*, *De veritate*, *Cur Deus homo*, *Liber apologeticus ad insipientem*, *De fide Trinitatis*, *De libero arbitrio*.

2. *La razón y la fe.* San Anselmo se plantea el problema de las relaciones entre la razón y la fe. Su doctrina aparece, desde el primer momento, como superadora de las dos actitudes contrapuestas de *dialécticos* y *antidialécticos* tal como se habían manifestado en los siglos IX y X. Entre ellos se ha colocado, de un salto, San Anselmo con la fórmula del «*credo ut intelligam*» (*Proslogium*, capítulo 1). Buena conciencia tuvo de ello al redactar el prefacio del *De fide Trinitatis*. Los dialécticos comenzaban por el *intellectus*; pagaban caro su pecado: se quedaban sin objeto de intelección, porque «quien no cree no experimentará, y quien no experimentare no podrá conocer». Es preciso, pues, comenzar por la fe. Por ella comenzaban también los teólogos puros; pero éstos se quedaban en ella o pasaban de inmediato a la contemplación práctica, descuidando el *intellectus*; cometen pecado de negligencia o, al menos, no advierten que entre la fe, *fides*, y la contemplación beatífica, *species*, está el entender, *intellectus*: *inter fidem et speciem, intellectus quem in hac vita capimus esse medium intelligo*. He ahí el mérito indiscutible de San Anselmo: entre la fe y la contemplación, la inteligencia de la fe como objeto de la filosofía. He dicho como objeto de la filosofía. Es claro que igualmente podría decirse «como objeto de la teología». En su propósito de inteligencia de la fe, San Anselmo no reconoce barreras, no se detendrá ante la posibilidad de demostrar los misterios y los dogmas. La inteligencia de la fe o meditación sobre la razón de la fe (*Exemplum meditandi de ratione fidei*) o la fe en busca del entendimiento (*Fides quaerens intellectum*) igual pudiera decirse tarea filosófica que teológica. ¡Cómo que la obra de San Anselmo consiste precisamente en la unión de la filosofía y la teología en trance de divorciarse en brazos de la polémica de dialécticos y antidialécticos! Y esta unión es precisamente indistinción entre una y otra disciplinas. El divorcio se producirá posteriormente, aunque, por fortuna, no sin antes habérselas distinguido netamente y relacionado en superior armonía. Todo lo exami-

naremos en su lugar. Aquí tenemos que insistir sobre la posición peculiar adoptada por San Anselmo.

El contenido de la filosofía es idéntico al de la teología. Comprobar esto no basta para expulsar a San Anselmo del número de los filósofos y hacerlo figurar únicamente como teólogo. Es cierto que el comienzo anselmiano es un acto de fe y amor sobrenatural: «...deseo entrever tu verdad, que mi corazón cree y ama. Y no busco entender para creer, sino creo para poder comprender. Pues también creo esto, que no podría comprender si no creyera» (*Proslogium*, c. 1). Sigue siendo cierto que San Anselmo continuará invariablemente razonando sobre los datos de la fe, sobre materiales de orden sobrenatural. El contenido de la revelación coincide, sin residuo, con el ámbito objetivo de su obra. Fuera de ese contenido todo carece de interés para él. No es menos cierto, empero, que cuando San Anselmo va a realizar su tarea, expresamente declara que lo hará sin apelar a la autoridad de las *Escrituras*, con argumentos naturales y razones necesarias. Es decir, bajo una formalidad que más parece filosófica que teológica. Se opera así una racionalización de la fe, tratando filosóficamente las cuestiones teológicas. Es claro que en una doctrina semejante, que tiende a la transformación de la fe en saber, es muy difícil, por no decir imposible, establecer una distinción entre la filosofía y la teología.

3. *Existencia y atributos de Dios.* Muy importantes en la obra de San Anselmo son sus demostraciones de la existencia de Dios. En el *Monologium* nos ofrece tres pruebas, apoyadas, respectivamente, en el bien, en la causalidad y en los grados de perfección. Las tres se mantienen en la línea del argumento de las participaciones. Veámoslas por separado.

1.^a Los sentidos y la razón nos muestran un gran número de bienes, de cosas buenas. Ahora bien: sabemos, por otra parte, que todo tiene una causa. Cabe, pues, preguntar si cada cosa buena tiene una causa particular o si existe una causa de todos los bienes. Mas las cosas son más o menos buenas y, por consiguiente, participan de aquel bien que no será más o menos bueno, sino bueno sin restricción. Lo que es sumamente bueno es también soberano ser. Existe, por consiguiente, un Ser superior por el cual todas las cosas son buenas, al que llamamos Dios.

2.^a El ser de las cosas tiene una causa. Debe, pues, plantearse la cuestión de si el universo tiene una o muchas causas. Si el mundo tiene muchas causas, cabe considerar tres posibilidades: a) Que esta multiplicidad de causas se reduzca a una sola; b) Que existan por sí

mismas, y c) Que se produzcan unas a otras. Si se reducen a una, esta causa será la causa del universo, a la cual llamamos Dios. Si existen por sí mismas, por lo menos poseen esta facultad de existir; pero, entonces, esta facultad es la causa mediante la cual existen, y existe entonces una causa del universo y no varias. Si se producen unas a otras, llegaremos a la contradicción de que una cosa recibe el ser de aquella cosa a quien se lo dio ella. Queda, pues, demostrado que hay una única Causa que existe por sí misma, a la cual llamamos Dios.

3.^a Los seres del mundo son más o menos perfectos. El universo entero se compone o de un número infinito o de un número limitado de seres. Mas el número infinito es absurdo; luego el universo se compone de un número limitado de cosas. En este número finito habrá o una cosa más perfecta que todas las demás o varias cosas iguales en perfección. Ahora bien, si en la jerarquía suprema hay varios seres igualmente perfectos, serán perfectos o por su esencia o por otra cosa. Si son perfectos por su esencia, no son en realidad más que una cosa, y si lo son por algo distinto de su esencia, existe entonces algo superior a ellos y, por lo mismo, lo más perfecto de todo. En uno y otro caso, por tanto, existe una naturaleza suprema en perfección, a la que llamamos Dios.

En el *Proslogium* desarrolla otra prueba, el llamado argumento ontológico, de gran predicamento en toda la historia de la filosofía. He lo aquí:

Tenemos idea de un ser, mayor que el cual no se puede pensar otro. También la tiene el insipiente en su entendimiento, pues me oye cuando yo hablo de Dios, entendiendo lo que oye. Mas una cosa es existir en la mente y otra existir en la realidad; pero existir en la mente y en la realidad es mayor que existir sólo en la mente. Aquello cuyo mayor no se puede pensar, no puede existir sólo en la mente, porque podría pensarse otro que existiese también en la realidad, lo cual sería mayor. Si, pues, aquel cuyo mayor no puede pensarse existe sólo en la mente y yo puedo pensar en otro que exista también en la realidad, resulta que este ser cuyo mayor no puede pensarse sería aquel ser cuyo mayor puede pensarse, lo cual es contradictorio. Existe, pues, sin duda alguna, no sólo en el intelecto, sino también en la realidad, un ser tal cuyo mayor no puede pensarse, es decir, Dios.

Demostrada la existencia de Dios, se aplica San Anselmo a deducir sus principales atributos. Dios es el ser que existe por sí mismo, mientras todo lo demás existe por Él. En Dios, la esencia y la existencia se confunden. Dios, además, es el Creador del universo. La creación ha de entenderse como *creatio ex nihilo*, pues, de lo contrario, quedaría siempre abierta la puerta al panteísmo, confundiendo el ser del uni-

verso con el ser de Dios. Antes de la aparición de las cosas sólo existía Dios, que, en su sabiduría eterna, tenía idea de todas ellas y, mediante su libertad creadora, las hizo. No basta con que Dios cree las cosas; es necesario que las conserve sosteniéndolas y manteniéndolas en el ser. Dios, pues, está presente en todas las cosas, y en Él se dan cita todas las perfecciones distribuidas en el mundo.

4. *El hombre.* Todas las criaturas son huellas de Dios. El hombre es, además, imagen y semejanza de la Trinidad. En el alma humana, en efecto, descubre San Anselmo vestigios de la Trinidad. El alma se comprende, se recuerda y se ama a sí misma.

5. *Conclusión.* Aunque San Anselmo no haya elaborado todas las cuestiones filosóficas con el desarrollo que diera a la *Teodicea*, se nos presenta como un filósofo de gran envergadura y un escolástico de primer orden. Inmerso en la línea platónico-agustiniana, supo, sin embargo, superar las dos corrientes extremistas de dialécticos y antidialécticos, que en su tiempo estaban a punto de ahogar la filosofía.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES Y TRADUCCIONES.—Edición de Nüremberg, por Hochbader, 1491; de París, por Demochares, 1544 y 1549; de Venecia, por Demochares, 1573; de Colonia, por J. Picard, 1612; de Lyon, por T. Rainoud, 1630; de París, por G. Garberon, 1612 y 1675.—Ed. de Migne, P. L., t. 158 y 159.—Ed. crítica en curso de publicación: S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, por F. S. SCHMIDT, O. S. B.; I, 1938; II, III, 1947; IV, 1948.—*Obras completas de San Anselmo*, traducidas por primera vez al castellano; texto de la edición crítica del Padre Schmidt, O. S. B., BAC, 2 vols., 1952-1953.—Ediciones parciales: UAGHS, *De la connaissance de Dieu ou Monologue et Prologue*, 1854.—Edición crítica del *Monologium* y el *Prologion*, por C. Haas, 1863.—A. Koyré, *Fides quaerens intellectum*, i. e. *Prologion*, *Liber Gaunilonis pro insipiente atque Liber apologeticus contra Gaunilonem*, 1930.—R. P. LABROUSSE, *La razón y la fe* (contiene el *Prologion*, el *Liber pro insipiente*, de Gaunilón, la respuesta de San Anselmo y algunos textos referentes al argumento ontológico de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume Kant y Hegel), 1945.—Hay también traducciones del *Monologion* y el *Prologion* en italiano, por A. Rossi, y en inglés, por S. N. Deane.—P. ROUSSEAU, *Oeuvres philosophiques de Saint Anselme: Monologion, Prologion, De veritate, De libero arbitrio, De concordia, De voluntate*, 1947.

ESTUDIOS: CARD. AGUIRRE, *S. Anselmi theologia*, 3 vols., in folio, Salamanca, 1678-1681.—I. OLIVARES, *Commentarii in universos S. Anselmi Tractatus*, 3 vols. in folio, Vallisoletí, 1779.—G. F. FRANK, *Anselm von Canterbury*, 1842.—CH. DE

REMUSAT, *S. Anselme de Canterbury*, 1853.—F. R. HASSIS, *Anselm von Canterbury*, 2 vols., 1872.—RAGEY, *S. Anselme*, 2 vols., 1890.—J. M. RIGG, *S. Anselme of Canterbury*, 1896.—L. VIGNA, *S. Anselmo*, 1899.—DOMET DE VORGES, *S. Anselme*, 1901.—E. ROSA, *S. Anselmo di Aosta*, 1909.—G. WENDSCHIEDT, *Das Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Canterbury*, 1909.—J. FISCHER, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, 1911.—F. BAEUMKER, *Die Lehre A. von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit nach seinen Quellen dargestellt*, 1912.—N. BALTHASAR, *Idéalisme anselmien et réalisme thomiste*, 1912.—E. LOHMEYER, *Die Lehre vom Willen bei Anselm von Canterbury*, 1914.—CH. FILLIATRE, *La philosophie de S. Anselme*, 1920.—A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de S. Anselme*, 1923.—A. LEVASTI, *Saint Anselmo, vita e pensiero*, 1929.—J. CLAYTON, *S. Anselm*, 1933.—R. ALLERS, *Anselm von Canterbury, Leben, Lehre, Werke*, 1936.—A. STOLZ, *Anselm von Canterbury, sein Leben, seine Bedeutung und seine Hauptwerke*, 1937.—L. DE SIMONE, *S. Anselmo d'Aosta, e la formazione della Scolastica*, 1941.—CERIANI, G., *S. Anselmo*, 1947.—S. VANNI ROVIGLI, *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI*, 1949.

ARTÍCULO VII.—LA ESCUELA DE CHARTRES

1. *Caracteres y representantes.* La escuela de Chartres fue fundada por el obispo Fulberto a fines del siglo X (990). Las siete artes liberales constituían la más firme base de la educación. Del *trivium* se cultivaba con especial predilección la retórica, cuyos mejores ejemplos se buscaban en los clásicos latinos. Del *cuadrivio* interesaba la astronomía y la geometría, con derivaciones hacia las ciencias naturales y médicas. Sobre estos fundamentos se levanta el estudio de la filosofía y la teología. El platonismo constituyó la tendencia dominante de la escuela de Chartres. El realismo exagerado fue también, casi unánimemente, mantenido. Pero la filosofía no queda reducida al problema de los universales. Se explotan ampliamente el *Timeo* de Platón y el *De trinitate* de Boecio. Se emplean también los tratados de la llamada *logica nova* de Aristóteles (los dos *Analíticos*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*, hasta entonces desconocidas por los medievales), que tanta importancia habría de tener en el desarrollo de la ciencia escolástica. En la escuela de Chartres encontramos —como ya vimos en San Anselmo y como veremos pronto en Abelardo— una concepción filosófica de altos vuelos referida a Dios y a toda la realidad.

El esplendor de la escuela de Chartres se produce en el siglo XII, y a ella pertenecen S. Ives de Chartres, los hermanos Bernardo y Thierry, Gilberto de la Porrée, Clarembaldo de Arras, Guillermo de Conches y Juan de Salisbury. A continuación exponemos el pensamiento filosófico de los que lograron mayor importancia.

2. *Bernardo de Chartres.* El filósofo importante de la escuela es BERNARDO DE CHARTRES, que llegó a ser canciller. Su doctrina la conocemos por intermedio de Juan de Salisbury. Fue un notable profesor, preocupado por la formación de sus discípulos. Platónico perfecto, admitía el realismo exagerado como explicación del problema de los universales. Distingue Bernardo tres realidades: Dios, las ideas y la materia, que es propiamente no ser. La unión de las ideas, preexistentes como ejemplares de las cosas, y la materia, sacada de la nada por creación, produce el mundo sensible.

3. *Gilberto de la Porrée.* GILBERTO DE LA PORRÉE o PORRETANUS (1076-1154), discípulo de Bernardo y sucesor como canciller de la escuela, enseñó también en París y murió siendo obispo de Poitiers. Comentó a Boecio y nos dejó el *Liber sex principiorum*, que sirvió de comentario hasta el siglo xv. Se mueve también en la doctrina del realismo exagerado; pero es muy original al estudiar este problema. Distingue entre el universal propiamente dicho, las ideas que radican en la mente divina, y las copias de las ideas inherentes a las cosas. Estas copias o imágenes son individuales en cuanto están en los seres particulares; pero son, a su vez, universales en cuanto imitan las ideas divinas. Esto implica una teoría del conocimiento extraña al platonismo y en conformidad con la doctrina del realismo moderado, que había de predominar en el siglo xiii.

4. *Thierry de Chartres.* TEODORICO DE CHARTRES (m. 1115), hermano de Bernardo y sucesor de Gilberto como canciller de la escuela, es un partidario decidido de Platón y está bordeando continuamente, si no por la intención, sí por el lenguaje, el panteísmo. Explica la creación por la teoría de las cuatro causas: la causa material son los cuatro elementos; la causa formal es el Hijo; la eficiente, el Padre, y la final, el Espíritu Santo.

5. *Guillermo de Conches.* GUILLERMO DE CONCHES (1080-1145), aunque no pertenece propiamente a la escuela de Chartres, tiene con ella evidente conexión. Se mueve en el platonismo y acusa influencia de Demócrito. Enseña, como Thierry, que el Espíritu Santo es el alma del mundo, lo que había de producirle serias dificultades en el orden teológico.

6. *Juan de Salisbury.* JUAN DE SALISBURY (1110-1180) es un importante filósofo, con el que puede considerarse concluida la escuela de Chartres. De origen inglés, terminó siendo obispo de Chartres. Escribió dos obras principales que llevan por título *Metalogicus* y *Policraticus*. Tiene evidentes influencias platónicas, pero fue Cicerón su maestro incomparable. Los conocimientos proceden de tres fuentes: los sentidos, la razón y la fe. La fe, como en San Anselmo, es el punto de partida. Sobre ella se asienta la razón, que también se apoya en los sentidos. Sin embargo, una confianza exagerada en la capacidad de nuestras fuentes de conocimiento es suicida. Compara la soberbia de los hombres que levantaron la torre de Babel con los filósofos que no se paran a determinar los límites de la razón humana, por lo que se ven hundidos en la confusión de los sistemas. El problema de los universales es declarado insoluble. En él se manifiesta con todo rigor el confucionismo de las mentes. Salisbury se atiene a la doctrina aristotélica de la abstracción. La verdadera filosofía ha de conducirnos al verdadero Dios: *philosophus amator Dei est*.

BIBLIOGRAFÍA

- a) ESTUDIOS GENERALES: A. CIERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, 1895.—J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'Ecole de Chartres. Etude et textes*, 1938.
- b) Los fragmentos de Bernardo de Chartres se encuentran en el *Metalogicon* y el *Policraticus* de J. de Salisbury (Migne, P. L., t. 199).
- c) GILBERTO PORRETANO.—EDICIONES: Migne, P. L., t. 64 y t. 188. B. GEYER, *Die sententiae divinitatis, ein Sentenzbuch der Gilbertschen Schule in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VII, 23, 1909.—ESTUDIOS: A. BERTHAUD, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, 1892.
- d) Extractos de Thierry se encuentran en P. THOMAS, *Mélanges Graux*, 1884.
- e) GUILLERMO DE CONCHES.—EDICIONES: *La filosofía* en Migne, P. L., t. 90, entre las obras de Beda; t. 172, entre las de Honorio de Autun.—Las llamadas *secunda* y *tertia philosophia* en V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, 1836.—C. OTTAVIANO, *Un brano inedito della Philosophia di G. di Conches in Collezione di testi filosofici inediti e rari*, 1935.—ESTUDIOS: H. FLATTEK, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*, 1929.—T. GREGORY, *Anima mundi: la filosofia di G. di Conches e la scuola di Chartres*, 1955.
- f) JUAN DE SALISBURY.—EDICIONES: Migne, P. L., t. 199.—Edición del *Estheticus* por C. PETERSÉN, 1853.—Ed. crítica del *Policraticus* por C. J. WERN, 2 vols., 1909, y del *Metalogicon*, 1929.—ESTUDIOS: M. DEMIMMUND, *Jean de Salisbury*, 1873. C. J. WEBB, *John of Salisbury*, 1932.—J. B. PIKE, *John of Salisbury*, 1938.—H. LIEBESCHÜTZ, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, 1951.

ARTÍCULO VIII.—FILÓSOFOS INDEPENDIENTES

A.—Abelardo

1. *Vida y obras.* PEDRO ABELARDO (1079-1142) nació en Pallet (Francia). Estudió primero bajo la dirección de Roscelino, después con Guillermo de Champeaux. Ello explicará su posición conciliadora en el problema de los universales. Finalmente, estudió Teología con Anselmo de Laon. Discutió con todos sus maestros, presentándoles siempre la más viva oposición. Abrió una escuela en Melun, y más tarde en Corbeil. Finalmente va a París, donde explica filosofía y teología. Era de espíritu apasionado, orgulloso y combativo. Conocidos son sus amores con Eloísa y su triste desenlace. No es, como se ha pretendido, el fundador de la Escolástica, ni tampoco un librepensador predecesor del racionalismo filosófico y antecedente obligado de Rousseau y de Kant.

Sus obras principales son: *Historia calamitatum* (autobiografía), *De unitate et trinitate divina* (1120), *Sic et non* (1122), llamada también *Compilatio sententiarum* o *Sententiae e divinis scripturis collectae*; *Theologia christiana* (1123); *Theologia* (hacia 1125), de la cual únicamente se conserva la *Introductio ad theologiam*; *Ethica seu scito te ipsum* (posterior a 1125), y *Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum*.

2. *El método.* La significación filosófica de Abelardo se trenza a estos tres problemas capitales: el método, los universales y la doctrina moral. Aunque no es el fundador del método escolástico, ha dado Abelardo, con su *Sic et non* (sí o no), un decisivo impulso a la metodología filosófica y teológica. En cada cuestión aduce las opiniones contrapuestas de las autoridades —sobre todo, patristicas—, no con el empeño de desacreditarlas, como se ha pretendido, sino para resolver la oposición, eligiendo y probando la solución que considera verdadera y conciliable con el dogma a cuya fundamentación racional dirige su labor. Tal vez por esta finalidad haya sido Abelardo erigido en bandera de racionalismo. Sin embargo, todo su racionalismo en teología consiste simplemente en la aplicación rigurosa del anselmiano *credo ut intelligam*, equidistante de los teólogos puros, par-

tidarios de una teología incontaminada de dialéctica, y de los puros dialécticos que hacen comparecer ante el tribunal de la razón a todas las cuestiones teológicas.

No es extraño, pues, que encontremos en Abelardo una primera identificación de la teología y de la filosofía: la misma Sabiduría es la que ha instruido a los filósofos y se ha revelado a los creyentes. Pero en algún aspecto supera la posición de San Anselmo, llegando a distinguir un ámbito objetivo, extraño al contenido revelado, sobre el que la razón puede y debe ejercer sus fueros. Tal será el lugar propio de la filosofía. Con esto se incoa una doctrina que en Santo Tomás de Aquino adquirirá explícito desarrollo.

3. *El problema de los universales.* Cuestión verdaderamente central en la filosofía de Abelardo es el llamado problema de los universales. Mucho se ha escrito sobre tan debatido problema, clásico en la historia de la escolástica medieval. Sin embargo, la genuina posición de Abelardo no ha sido todavía suficientemente precisada. Dos cosas parecen claras: Abelardo se opone con toda decisión al realismo exagerado de Guillermo de Champeaux, pero se opone también, con no menor tenacidad, al nominalismo de su primer maestro Roscelino de Compiègne. Por tanto, los universales no son cosas (*res*), pero tampoco nombres (*nomina*). Los dos términos de la negación deben ser mantenidos simultáneamente para no hacer de Abelardo un realista *contra* Roscelino y un nominalista *contra* Guillermo. La solución positiva de Abelardo no está tampoco en la línea del llamado realismo moderado, cuya fundamentación estaba reservada a San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. ¿Cuál es entonces la verdadera posición de Abelardo ante el problema de los universales? Intentemos ponerla de relieve.

El universal se opone a lo individual y, por lo mismo, a lo real, ya que lo que es real, para Abelardo, debe ser individual. Por consiguiente, no puede ser el universal ni una cosa de la naturaleza ni puro nombre o sonido (*flatus vocis*), pues esto es también cierta realidad natural. De todo lo real natural —individual— puede haber verdadera ciencia. El universal no es esta ciencia verdadera, sino sólo una *opinión*. He ahí la primera caracterización abelardiana de los universales: los conceptos universales son «opiniones». Lejos de fundar una ciencia real y exhaustiva de las cosas, nuestras «opiniones» son simplemente «representaciones confusas» que al predicarlas de las realidades sirven para significarlas. En definitiva, pues, el universal es un *contenido subjetivo de significación real*, un *sermo*, una voz significativa.

Los universales son extraños al orden de la naturaleza —y por eso no son cosas ni sonidos— y pertenecen al orden de la inteligencia: son cosas del espíritu humano, voces significativas. Pero conectan el orden intelectual con el orden real. Y merced a esta conexión *interpretamos* la naturaleza y *dialogamos* sobre la realidad. Tal es la solución típicamente abelardiana.

4. *La ética.* Hemos visto que Abelardo carga el acento en lo subjetivo al determinar la naturaleza del universal. Con algo semejante vamos a encontrarnos en la exposición de su doctrina moral. El gran maestro de la dialéctica tiene también ahora un adversario contra quien dirige sus armas. Toda una corriente de prácticas jurídicas, condicionada por las frecuentes convulsiones políticas y sociales subsiguientes a las invasiones bárbaras y al establecimiento del feudalismo, va influyendo en la apreciación moral de la conducta. Lo decisivo para juzgar una conducta no era la intención (interna), sino la efectiva realidad (externa). Es cierto que la Iglesia era contraria a tales usos jurídicos, pero sus prohibiciones no habían tenido la eficacia necesaria para desarraigálos.

Pues bien; Abelardo se pone frente a esa corriente de rigorismo primitivo y parece llevar la reacción al exceso contrario hasta hacer de la intención interior el único criterio de la moralidad. «No llamamos buena a una acción porque contenga en sí algo bueno, sino porque ha procedido de una intención buena.» La distinción entre intención (*intentio*) y obra externa (*opus*) es, ciertamente, legítima. Pero al cargar todo el potencial sobre la intención debe poner la acción delictiva al margen del pecado. Por eso sostiene que «el acto del delito no es un pecado en sí mismo». Pero Abelardo se libra del subjetivismo y del formalismo por una serie de limitaciones que es necesario indicar: la bondad o maldad de las acciones no son enteramente subjetivas, porque la intención no es buena por aparecer buena, sino si realmente es aquello por lo que se la tiene. La existencia de normas objetivas, a las que la acción humana debe conformarse, son puestas por Abelardo suficientemente de relieve. También reconoce Abelardo que, dada la imposibilidad de escrutar la verdad de la intención, es necesario una consideración de la bondad o de la malicia según la acción misma. Para que la intención pueda ser efectivamente buena, es necesario que coincida con la norma moral.

5. *Influencia.* La influencia de Abelardo fue extraordinaria en su tiempo. Discípulos suyos fueron Juan de Salisbury y Pedro Lombardo. Ya dejamos señalado el gran influjo producido por su método del *sic et non*. También se nota esta influencia en la literatura teológica de los sentenciosos. Grabmann ha puesto de relieve la poderosa influencia de Abelardo en los comentarios a la lógica aristotélica hasta llegar a Pedro Hispano.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES: *Petri Abelardi Opera*, 1616, por AMBOISE.—*Ouvrages inédits d'Abélard*, 1836, por V. COUSIN, posteriormente refundida y ampliada en *Petri Abelardi Opera*, I, 1849; II, 1859.—Migne, P. L., t. 178.—*Die Philosophischen Schriften Peter Abelards*, I, 1919; II, 1921; III, 1923; IV, 1927; por B. GEYER en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XXXI y sgs. *Ecrits Philosophiques inédits d'A.*, por B. GEYER, 2 vols., 1933.—*Peter Abaelards Theologia «Summi boni»*, por H. OSTENDORF, 1939 (*Beiträge*, 35).—*Abélard, Oeuvres choisies. Textes présentés et traduits par Maurice DE GANDILLAC*, 1945.—*Historia calamitatum*, texte critique avec une introduction, por J. MONFRIN, 1959.

ESTUDIOS: CH. DE RÉMUSAT, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie*, 2 vols., 1845.—VACANDARD, P. *Abélard et sa lutte avec Saint Bernard, sa doctrine, sa méthode*, 1881.—A. HAUSER, *Peter Abaelard*, 1893.—J. SCHILLER, *Abaelards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit*, 1906.—GRABMANN, *Die Gesch. d. schol. Methode*, 1911; II, 168-229.—F. SCHRIETER, *Petrus Abaelards Anschauungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen*, 1912.—G. MOORE, *Heloise and Abelard*, 2 vols., 1921.—C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero*, 1930.—J. G. SICKES, *Peter Abélard*, 1932.—J. WEINGARTNER, *Abélard und Bernhard, Zwei Gestalten des Mittelalters*, 1937.—E. GILSON, *Héloïse et Abélard. Etudes sur le moyen âge et l'humanisme*, 1938.—TH. TESSI, *Gottes Liebesoffenbarung als Begründung der menschl. Liebesgerechtigkeit bei A.*, 1939.—P. LASIERRE, *Un conflit religieux au XIIe siècle*, 1930 (trad. esp.: *Abelardo contra San Bernardo*, 1942).—R. LLOYD, *Peter Abélard: the Orthodox Rebel*, 1947.—J. R. MC CALLUM, *Abelard's Christian Theology*, 1948.—R. A. J. LUDY, *The Case of Peter Abélard*, 1948.—S. FRASCOLLA, *Pietro Abelardo*, 2 vols., 1950-51.

B.—Alano de Lila

1. *Vida y obras.* ALANO DE LILA (1128-1202) enseñó en París y perteneció a la Orden cisterciense. Por su vasta erudición recibió el nombre de *Doctor Universal*.

Sus principales obras, simultáneamente filosóficas y teológicas son: *De fide catholica contra haereticos*, escrito apologético de discutida autenticidad; *Regulae theologiae*, especie de máximas influidas por Boe-

cio; *Anticlaudianus*, célebre poema que constituye una enciclopedia de todo el saber y que recuerda los trabajos de Claudiano Rufino (de ahí su nombre, y el de *Antirufinus* con que también se le conoce); *De planctu naturae*, especie de alegoría moral que recuerda el *De consolatione philosophiae* de Boecio.

2. *Doctrina*. Las pretensiones doctrinales de Alano de Lila parecen dirigirse a poner en concordancia con la doctrina cristiana los sistemas platónico, aristotélico y neopitagórico, al propio tiempo que reflejan las distintas tendencias existentes en el siglo XII sin vincularse con exclusividad a ninguna de ellas. Por eso, tras Abelardo y Juan de Salisbury, es el tercer importante filósofo independiente del siglo XII. Emplea un método rigurosamente deductivo, calcado sobre el modelo geométrico, insistiendo en la importancia genética de los primeros principios que rigen, para cada ciencia, el repertorio de las conclusiones que la constituyen. Con esta concepción metodológica y el brillante estilo de la exposición contribuyó poderosamente a la depuración de la terminología escolástica. Filosofía y teología son distintas, pero no contradictorias; *diversas*, pero no *adversas*.

En metafísica depende esencialmente de Boecio, a través del cual conoce las doctrinas aristotélicas de las categorías y de las cuatro causas del ser. Es interesante su concepción de la materia y de la forma. La materia prima no es algo indeterminado y potencial, sino una especie de *chaos*, una masa caótica existente y, en consecuencia, ya dotada de forma; por ésta entiende, no un principio constitutivo de las cosas, sino la propiedad o conjunto de propiedades de un ser. En la cuestión de los universales, Alano es antirrealista. Para el conocimiento de Dios distingue la triple vía de la causalidad, la comparación y la negación. Entre el creador y los seres creados parece poner un intermediario, al que llama naturaleza, especie de alma del mundo.

En psicología depende de San Agustín y de los pitagóricos. Demuestra la inmaterialidad, la simplicidad y la inmortalidad del alma. Dada la concepción de la forma, no puede admitir que el alma sea la forma del cuerpo, es decir, la suma de sus propiedades; es sustancia independiente y se une al cuerpo en forma de connubio o *copula maritalis* bajo la ley de la armonía regulada con un espíritu físico. Alano gozó del máximo prestigio entre sus contemporáneos e influyó notablemente entre sus inmediatos sucesores. Cuéntanse, entre otros, JUAN D'AUVILLE, RAÚL DEL LONGO CAMPO, que comenta su *Anticlaudianus*, y GUILLERMO DE AUXERRE, que hace otro comentario del mismo libro.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES: En Migne, P. L., t. 210.—El *Anticlaudianus* y *De planctu naturae*, por Th. WEIGHT, *The Anglo-Latin Satirical poets and Epigrammatists of the twelfth century*, 1872, en *Rerum Brit. script. mediæ ævi*, t. II, 268-522.

ESTUDIOS: M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang der Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt*, en *Beiträge...*, II, 4, 1896.—M. GRABMANN, *Die Gesch. d. scholast. Methode*, 1911, II, 452-76.—J. HUIZINGA, *Ueber die Verknüpfung des poetischen mit dem theologischen bei Alanus de Insulis*, en *Mémoires de l'Académie royale des Sciences de Hollande*, t. 74, série B, número 6, 1932.

ARTÍCULO IX.—LA ESCUELA DE SAN VÍCTOR

1. *Caracteres y representantes*. Otro gran centro cultural del siglo XII lo constituye la abadía de San Víctor, convento agustiniano cerca de París. Los victorinos tienden a la conciliación de la mística con la dialéctica.

Las figuras más representativas de la escuela de San Víctor son HUGO y RICARDO. También merecen ser citados GUALTERIO y GODOFREDO DE SAN VÍCTOR, que acentúan cada vez más su preferencia por la mística y desprecian la dialéctica.

2. *Hugo de San Víctor*. HUGO DE SAN VÍCTOR (1096-1141) intenta una gran síntesis del saber medieval, presentando la especulación mística como la culminación de todo el sistema. Sus obras fundamentales son: *Didascalion*, *De sacramentis christianae fidei* y *De contemplatione et eius speciebus*. Comprenden, respectivamente, la filosofía, la teología y la mística.

Es significativo señalar que el origen del conocimiento lo explica Hugo de San Víctor mediante la teoría aristotélica de la abstracción, lo que le lleva a una solución también moderada en el realismo de los universales. El hombre tiene tres facultades, tres ojos: *oculus carnis* (la sensibilidad), *oculus rationis* (la razón), *oculus contemplationis* (la contemplación). Mediante ellos contempla el alma, respectivamente, las cosas sensibles, a sí misma y a Dios. En la obra *De sacramentis* estudia, con vastísimo plan, todo el proceso de la creación y de la redención. Merecen observarse de este gran victorino puntos de vista filosóficos que pasan por rigurosamente modernos. Afirma Hugo que el primer conocimiento es el de nuestra propia existencia. La ignorancia

sobre este punto es imposible. En este primer conocimiento se nos revela que no somos el cuerpo. También sabemos que no hemos existido siempre, en lo que tenemos una base para la demostración de la existencia de Dios. El bien, la justicia, la verdad, dependen de la voluntad de Dios. La filosofía, es decir, la ciencia, se divide en cuatro troncos: teórica, práctica, mecánica y lógica, y numerosas ramas: teología, matemática y física; individual, familiar y política; tejido, armería, navegación, agricultura; gramática y dialéctica.

3. *Ricardo de San Víctor.* RICARDO DE SAN VÍCTOR (m. 1163) fue discípulo y sucesor de Hugo. También coloca el saber místico como coronamiento del saber científico-filosófico. Sus obras principales son: *Liber excerpationum* y *De Trinitate*.

Es interesante la concepción de la filosofía ofrecida por Ricardo. En su *Liber excerpationum* comienza hablándonos de la creación del hombre, al que Dios concedió tres bienes: la imagen de Dios, la semejanza de Dios y la inmortalidad del cuerpo si quisiera permanecer en la adoración de Dios. Hay, empero, tres males que corrompen aquellos tres bienes: por la ignorancia se corrompe en el hombre la divina imagen, por la concupiscencia (vicio) se corrompe la semejanza divina y por la enfermedad se corrompe la inmortalidad del cuerpo. Pero también existen tres remedios para apartar los tres males y reafirmar los tres bienes: son, respectivamente, la sabiduría, la virtud y el cuidado. En la búsqueda de los tres remedios encontró el hombre tres disciplinas: la teórica, la práctica y la mecánica. La teórica proporciona la sabiduría y rechaza la ignorancia; la práctica fortalece la virtud y ahuyenta el vicio; la mecánica prevé las cosas necesarias al cuerpo y cura las enfermedades. A estas tres disciplinas hay que agregar el arte de la lógica. De aquí que sean «cuatro las partes en que toda la filosofía está dividida: teórica, práctica, mecánica y lógica. La filosofía es amor a la Sabiduría, que contiene la razón de todas las cosas... Además, la filosofía es la disciplina de todas las cosas humanas y divinas, que quiere saber las razones probables». A su vez, la teórica se divide en teología, física y matemática. Tratan, respectivamente, de las esencias invisibles de las cosas invisibles; de las causas invisibles de las cosas visibles, y de las formas invisibles de las cosas visibles. La práctica se divide en ética, monástica, económica y política, según que rija las costumbres individuales, las familias o las ciudades. Finalmente, la lógica se divide en gramática, dialéctica y retórica, según se ocupe de la corrección en el hablar, de la veracidad en el disputar o del honor en el persuadir.

Cuanto al contenido de su filosofía, lo más importante de la obra de Ricardo lo constituyen sus demostraciones de la existencia de Dios. Insiste, contrariamente a San Anselmo, en la base sensible de las pruebas. Utiliza principalmente tres: la primera, parte del origen del ser, y se basa en la contraposición del ser eterno y del ser temporal; la segunda, es la de los grados de perfección, de base agustiniana; la tercera, se funda en la idea de posibilidad y es más apriorística que las otras dos.

4. *Los sentenciosos y los dualistas y panteístas.* Para concluir la exposición histórica de la corriente cristiana del período de formación de la escolástica, vamos a decir dos palabras de los sentenciosos y de los dualistas y panteístas.

Una dirección del siglo XII, bien que casi exclusivamente teológica, es la representada por los autores de *Sentencias* en las que pretendían resumir todos los conocimientos teológicos. El principal de ellos, y que lleva justamente por título *Maestro de las Sentencias*, es PEDRO LOMBARDO (m. 1164). Su obra capital, *Sententiarum libri IV*, sirvió de texto de comentario en casi todas las escuelas y universidades de la edad media.

Durante este período, en que las relaciones entre filosofía y teología no están aún perfectamente delimitadas, varios filósofos caen en la herejía. Movimientos heréticos son los de los cátaros y los albigenses. Contra éstos predicó Santo Domingo de Guzmán. Más interesante desde el punto de vista filosófico es la herejía del panteísmo que defienden AMALARICO DE BENE (m. 1206), BERNARDO DE TOURS y DAVID DE DINANT.

BIBLIOGRAFÍA

- Hugo de SAN VÍCTOR.—EDICIONES: MIGNÉ, P. L., t. 175-7.—B. HAUTREAU, *Hugues de Saint Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres*, 1859 (contiene la ed. del *Epitome in philosophiam* y *De contemplatione et eius speciebus*).—Véase también: J. de GHEMINE, *La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de S. Victor*, en *Recherches des sciences religieuses*, 1910.—ESTUDIOS: A. MIGNON, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint Victor*, 2 volúmenes, 1895.—J. KILGENSTHIMER, *Die Gotteslehre des Hugo von S. Viktor*, 1897.—G. SANTINI, *Ugo da S. Vittore*, 1898.—H. OSTLER, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor*, 1906.—G. B. GRASSI-BERTAZZI, *La filosofia di Ugo da S. Vittore*, 1912.—J. P. KLEINZ, *The Theory of Knowledge of Hugh of St. Victor*, 1944.
- Ricardo de SAN VÍCTOR.—EDICIONES: MIGNÉ, P. L., t. 177.—ESTUDIOS: G. BUCNAMPTON, *Riccardo di S. Vittore: saggio di studi sulla filosofia mistica del secolo XII*, 1898.—J. EBER, *Die Erkenntnistheorie Richards von St. Viktor*, 1907.—C. OT-

TAVIANO, Riccardo da S. Vittore. *La vita, le opere, il pensiero*, en *Nemorie della Reale Accademia naz. dei Lincei*, t. IV, 1933.—M. LEBGLART, *La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de Saint Victor*, 1935.

ARTICULO X.—LA FILOSOFÍA ÁRABE ORIENTAL

1. *Alkindi*. ABU YUSUF YAQUB BEN AL-KINDI (800-872) nació en Persia. Destacándose de la secta de los mutacilíes, llegó a constituirse en la primera gran figura de la filosofía árabe. Escritor fecundo, se le atribuyen numerosas obras de matemáticas, astronomía, medicina, política, música, teología y filosofía. Entre sus escritos de filosofía se conservan, traducidos al latín, *De intellectu*, *De somno et visione*, *Liber de quinque essentiis*, *Liber introductorius in artem logicæ demonstrationis*.

La primera de estas obras tiene importancia en la historia de la filosofía porque en ella se expone la teoría de la clasificación de los entendimientos, de tanta trascendencia en el pensamiento árabe, que Alkindi atribuye a Platón y a Aristóteles, aunque en realidad se originó en los comentadores neoplatónicos de Aristóteles. Estos entendimientos son: el entendimiento en acto, el entendimiento pasivo, el entendimiento que pasa de potencia a acto y el entendimiento demostrativo. *Sententia eorum (sc. Platonis et Aristotelis) est, quod intellectus est secundum quatuor species, prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima. Tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum, quarta est intellectus quem vocamus demonstrativum*. Las cinco esencias a que se refiere el tratado tercero son: *materia, forma, locus, motus, tempus*. Alkindi sintió muy al vivo la preocupación por la matemática, a la que consideró como una ciencia fundamental, expresiva del acontecer de las cosas y de la esencia de las mismas.

2. *Alfarabi*. ABU NASR MUHAMMAD BEN MUHAMMAD BEN TARHAM B. UZALAG AL-FARABI, conocido por FARABI o ALFARABI (870-950), nació en Falar (Turquestán) y murió en Damasco. Este importante sabio de la ciudad de Bagdad traduce y comenta a Aristóteles y a Porfirio. Entre sus obras se hicieron famosas el *Libro de la Concordia entre las opiniones de los dos sabios*, el *divino Platón y Aristóteles*; sus comentarios a los *Segundos Analíticos*, y los tratados *De ortu scientiarum* y *De intellectu et intelligibili*.

La obra filosófica de Alfarabi comienza con un intento de conciliación del aristotelismo con el platonismo y el neoplatonismo. Con ello realiza una síntesis del pensamiento griego con vistas a la fundamentación filosófica del dogma. Posteriormente edifica todo un sistema filosófico, de tintes neoplatónicos, que contiene en germen toda la filosofía arábiga ulterior. De capital importancia es la especulación sobre Dios. Demuestra que existe utilizando el argumento aristotélico del motor inmóvil. Dios es causa de sí mismo, y su esencia implica su existencia; es inteligencia pura y la suprema unidad. De Dios proceden todas las cosas por emanación. Expone ya la teoría del intelecto agente, que tanta importancia había de tener en la filosofía musulmana. Gran importancia tienen sus especulaciones en torno a la moral y al fin del hombre. La sociedad, ciudad terrena, no tiene su fin en sí misma. La felicidad sólo se halla en la ciudad ultraterrena.

3. *Avicena*. ABU-ALI HUSAIN IBN ABDALLAH IBN SINA, llamado por los latinos AVICENA (980-1037), nació en Churmaiten, en la región de Bujara, y murió en Hamadán. Desde su juventud ejerció la medicina. Estudió, además, geometría, física, jurisprudencia, teología y filosofía. Dotado de una precocidad rara en filosofía, ya a los dieciocho años era un talento enciclopédico. Conocía la metafísica de Aristóteles casi de memoria. Su obra principal lleva por título *La curación (Al-sifa)*, que es una especie de Suma filosófica, en la que trata con todo detenimiento la lógica, la matemática, la física y la metafísica.

La concepción filosófica de Avicena arranca de Alfarabi, cuyas influencias conjuga con una mayor acentuación de la tradición aristotélica. A pesar de ello, el neoplatonismo inspira en muchos puntos la doctrina de Avicena. Así, su concepción del universo es francamente emanatista. Dios es el primer ser, uno, necesario, inteligencia perfecta y bien absoluto. La simplicidad de Dios es completa: no hay en él ni multiplicidad ni mutabilidad. Sus atributos, en consecuencia, sólo pueden ser negativos o relativos. Son atributos negativos: la unidad (ausencia de multiplicidad), la simplicidad (ausencia de composición), la perfección (que significa que no le falta nada), la necesidad (ausencia de causa), la bondad pura y la pura verdad. Dios es, sobre todo, sabiduría, pero una sabiduría muy distinta de la del hombre que se alimenta de las cosas que conoce. Esta sabiduría consiste en la pura teoría, simple contemplación. La expresión misma de esta realidad suprema como pura actividad contemplativa produce la inteligencia, primera emanación del uno. Esta inteligencia, como primera emanación,

primer causado, debe poseer unidad, pues de lo uno no procede sino lo uno. Esta primera inteligencia es forma pura, no existente en una naturaleza como nacida que es de la reflexión del ser necesario sobre sí mismo. Es, empero, posible y necesaria: posible en sí misma, y necesaria por relación al ser necesario del que procede de una manera asimismo necesaria. Ahora bien, como conocer significa crear, esta primera inteligencia, conociendo su generador, produce una segunda inteligencia, y conociéndose a sí misma como necesaria, crea el alma de la esfera límite, y conociéndose como posible, engendra al cuerpo de esta esfera. De esta segunda inteligencia, por el conocimiento llevado sobre la primera inteligencia y sobre sí misma como necesaria y como posible, nace una segunda procesión triádica, constituida también de una inteligencia, un alma y una esfera. Esta emanación se repite hasta llegar al intelecto agente que gobierna el mundo sublunar. Aquí se detiene la procesión de las inteligencias. El intelecto agente, en efecto, no produce una nueva esfera. Explica, empero, la producción de las almas humanas, de los cuerpos terrestres y de nuestros actos de conocimiento. Con esto hemos llegado a la región más distanciada del primer principio. Reinan en ella los caracteres absolutamente contrapuestos a los del plano divino: frente a la unidad absoluta, la absoluta multiplicidad; frente a la inmovilidad del uno, la mutabilidad de la generación y la corrupción.

Tras esta visión de conjunto de la concepción aviceniana del universo, debemos registrar toda una serie de doctrinas lógicas, físicas, psicológicas y metafísicas. La lógica de Avicena depende esencialmente de Aristóteles, a quien comenta e interpreta. Ciencia propedéutica o instrumental de toda investigación, debe anteponerse a la filosofía propiamente dicha. Importante por la influencia que ejerció en Occidente es su concepción y división de la filosofía. La filosofía es la ciencia teórica y práctica de la verdad. La filosofía teórica o especulativa se divide, según la aristotélica concepción del diverso grado de abstracción, en física o ciencia ínfima, matemática o ciencia media, y metafísica, a la que Avicena llama también filosofía primera y ciencia divina. La filosofía práctica comprende también tres ciencias: la ética, la económica y la política.

En la física es interesante la concepción aviceniana de la constitución de los cuerpos. Hay en toda sustancia corpórea materia común y forma sustancial. La materia es pura plasticidad y debe ser declarada eterna, y sustraída a la emanación. La forma es proporcionada por el intelecto agente y unida a la materia donde ésta ha sido ya convenientemente preparada. En psicología defiende Avicena la sustancialidad y la espiritualidad del alma humana. Se une al cuerpo, no como

forma sustancial, sino según relaciones de colaboración. Principio único de las operaciones, está dotada, empero, de múltiples facultades. La principal de ellas es el entendimiento, cuyas clases y funciones estudia Avicena con todo detalle. Existen cuatro especies de entendimiento pasivo en correspondencia con las cuatro diversas disposiciones frente a los inteligibles, que deben recibir del intelecto agente separado: el entendimiento material, el entendimiento nocional o efectivo, el entendimiento habitual y el entendimiento contemplativo. En la contemplación actual de lo inteligible intervienen el alma y el intelecto agente: el alma, verificando la *preparación* correspondiente merced a la consideración de las sensaciones o imágenes de lo corpóreo y singular; el intelecto agente, imprimiendo en el entendimiento preparado la forma abstracta de los objetos. La abstracción, pues, no es obra del hombre, sino del intelecto agente.

Entre las doctrinas metafísicas de Avicena debemos destacar las siguientes. En primer término, la concepción misma de la metafísica. Mientras Averroes había de enseñar que el objeto propio de la metafísica es Dios y las inteligencias separadas, Avicena afirma, en conformidad con la etapa definitiva del pensamiento de Aristóteles, que el sujeto de la metafísica es el ser en cuanto ser. El razonamiento de Avicena para no considerar a Dios como objeto propio de la metafísica es muy sencillo. A cada ciencia le es dado su objeto, teniendo ella por cometido estudiarlo en su esencia y propiedades. Mas Dios no es un objeto dado, y precisa demostración, la cual no es hecha con anterioridad a la metafísica por ninguna otra ciencia. Si, pues, la metafísica ha de demostrar la existencia de Dios y ninguna ciencia establece la existencia de su objeto, es necesario concluir que la metafísica no tiene por sujeto a Dios. El sujeto de la metafísica es el ser en cuanto ser, y, una vez estudiado, habrá de inquirirse también la demostración de la primera causa. Con ello Dios entra en el contenido de la metafísica, pero no a título de sujeto u objeto propio. En segundo término, la teoría de la distinción real de la esencia y la existencia en la que algunos (A. M. Goichon, por ejemplo) han querido ver la clave del pensamiento aviceniano. Siguiendo a Al-Farabí, Avicena hizo, en efecto, de la distinción real entre esencia y existencia una teoría central en su sistema. La primera nota distintiva entre Dios y las criaturas se encuentra precisamente en que la esencia y la existencia sólo subsisten en absoluta unidad en la simplicidad del ser uno. Siendo Dios el ente absolutamente necesario, debe ser definido adecuadamente por su existencia. Toda realidad, fuera de Dios, debe ser causada. Su esencia, aunque necesaria bajo un aspecto, es posible bajo otro; por tanto, independiente de la existencia, la cual, como algo ajeno y extrínseco, debe agregar-

d) AVICENA.—EDICIONES Y TRADUCCIONES: *La curación* (Al-sifá), ed. de Teherán, 1303-1886; hay también ed. diversas de algunas de sus partes.—Ed. latinas medievales: *Opera Omnia*, Venetiis, 1495, 1508. *De Anima*, Pavía, 1485, 1493, *Metaphysica*, Venetiis, 1496. *De Animalibus*, Venetiis, 1500.—H. BÉDORET, *Les premières versions tolédanes de philosophie; oeuvres d'Avicenne*, en *Rev. Néosc. Phil.*, 41, 1938.—Ed. y traducciones modernas: S. LANDAUER, *Die Psychologie des Ibn Sina*, en *ZDMG*.—A. F. MEHREN, *Le traité d'Avicenne sur le Destin*, en *Muséon*, 4, 1885; *L'allégorie mystique hay ben Jazqân d'Avicenne*, en *Muséon*, 5, 1886; *L'oiseau. traité mystique d'Avicenne*, en *Muséon*, 6, 1887; *Traité mystique d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne, texte arabe...*, avec l'explication en français, I, 1889; II, 1891; III, 1894; IV, 1889.—M. HORTEN, *Avicennas Buch der Genesung der Seele: die Metaphysik Avicennas*, 1907; *Avicennae Metaphysicae Compendium ex arabico latinitate reddidit N. Carame*, 1926.—ESTUDIOS: B. CARRA DE VAUX, *Avicenne*, 1900.—D. SALIBA, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, 1926.—A. SOUBIRAN, *Avicenne*, 1935.—A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, 1937; *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, 1938; *Supplément: Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, 1939.—M. AMIN, *Essai sur la Psychologie d'Avicenne*, 1940.—A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, 1944.—M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La metafísica de Avicena*, 1949 (con un importante apéndice sobre la obra escrita de Avicena).—L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*, 1951.—Para el avicenismo medieval: E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, en *Archives*, 2, 1927; *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennais*, en *Archives*, 4, 1929-30.—M. DE WULF, *L'augustinisme avicennais*, en *Rev. Néosc. Phil.*, 33, 1931.—R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles*, 1934.

e) ALGAZEL.—EDICIONES Y TRADUCCIONES: *Tahafot al Falasifat*, texto arabe établi par BOUYGES, Beyrouth, 1927.—*Logica et philosophia Algazelis arabis*, Venetiis, 1506. La metafísica ha sido editada por J. T. MUCKLE, *Algazel's Metaphysics, a medieval translation*, 1933. Son también importantes las siguientes ediciones y traducciones modernas: B. CARRA DE VAUX, *La destruction des philosophes par Al-Gazali*, en *Muséon*, 18, 1889.—H. MALTEZ, *Die Abhandlung des Abu Amid al-Gazzali, Antwort auf Fragen...*, 1896.—*Al-Ghazali's Confessions*, translated by Claude FIELD, 1909.—M. ASÍN PALACIOS, *Un compendio musulmán de pedagogía, el Libro de la introducción a las ciencias de al-Gazali*, 1924.—*Algazel: El justo medio de la creencia; compendio de teología dogmática*, trad. española por Asín Palacios, 1929.—L. GARDET, *Texte d'Al-Ghazzali, traduit et commenté*, en *Revue Thomiste*, 44, 1938.—*Al-Ghazzali, Critère de l'action* (version française et étude analyt.), par Hikmat HACHEM, 1945.—ESTUDIOS: M. ASÍN PALACIOS, *Algazel, dogmática, moral y ascética*, 1901.—B. CARRA DE VAUX, *Gazali*, 1902.—H. FRICK, *Ghazali's Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, 1910.—I. OBERMANN, *Der Philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis*, 1921.—H. K. SHERWANI, *Al Ghazzali on the theory and practice of politics*, 1935.—M. ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, I, 1934; II, 1935; III, 1940; IV (Crestomatía algalaziana), 1941.—A. J. WENSINCK, *La pensée de Ghazzali*, 1940.—J. KARAM, *La requisitoria de Algazel contra los filósofos*, en *Ciencia Tomista*, 1941.—M. A. H. ABU RIDA, *Ghazali's Streitschrift gegen die griechische Philosophie*, 1945.—H. HACHEM, *La critique du péripatétisme et du néoplatonisme dans Al-Ghazali*, 1946.

ARTÍCULO XI.—LA FILOSOFÍA ÁRABE ESPAÑOLA

1. *Abensadik*. IBN SADDIQ O ABENSADIK murió en Córdoba (España) en 1140. Escribió en árabe un tratado de lógica, que se ha perdido, y una obra de significación filosófica y teológica que lleva por título *Microcosmos* y que se ha conservado en una versión hebrea.

Fuertemente influido por el neoplatonismo, a través de Avicbrón, parte Abensadik de la idea de que el conocimiento de sí mismo sirve de fundamento al conocimiento del universo y de Dios. El hombre, en efecto, como microcosmos, refleja exactamente, en su constitución corporal y psíquica, la estructura del universo entero. De aquí que el estudio del hombre constituya un tratado de los diversos temas de filosofía de la naturaleza, psicología, ontología, teología natural, ética y escatología. Debe destacarse el estudio que Abensadik hace del alma, incorpórea y principio de donde el cuerpo recibe la vida. El alma constituye el ser mismo del hombre. Reside en todos los individuos y es independiente del cuerpo que rige. Cada alma individual tiene origen en el alma universal. Esta es el género de aquella. Esta extraña afirmación se fundamenta así: existiendo las almas particulares, parece claro que exista también un alma genérica, pues lo general es a lo particular como el todo es a la parte; debe existir, en consecuencia, un alma universal que abrace a todas las almas particulares. El hecho de que el alma universal se multiplique en una diversidad de almas particulares, individualmente diferenciadas, es debido a la multiplicidad de los cuerpos que le sirven de receptáculo. Ocurre con el alma algo semejante a lo que sucede con la luz del sol, que, siendo una, se refleja diferentemente en la diversidad de los cuerpos que ilumina. Conviene advertir que para Abensadik esta fragmentación del alma general no atenta contra el carácter sustancial de las almas individuales.

2. *Avempáce*. ABU BAKR MUHAMMAD IBN YAHYA IBN AS-SAIG IBN BAGGA O AVEMPACE nació en Zaragoza, en las postrimerías del siglo XI, y murió en Fez en 1138. Escribió numerosas obras de medicina, matemática y filosofía. Las principales de estas últimas son: *la Caria de adiós* y *el Régimen del solitario*.

En la primera se plantea el problema del fin de la vida humana, consistente en hacerse participante del intelecto agente superando la

individualidad empírica en la actuación unitaria y efectiva de las almas. Sólo, pues, por la racionalización, fenómeno característico de universalidad, alcanza el hombre su último fin. Queda ya en ella perfectamente delineada la doctrina de Avempace, quien, ajeno a toda preocupación mística, nos ofrece una especie de itinerario natural del alma hacia Dios. El hombre, por las solas luces de su razón y por su propio esfuerzo, partiendo de las cosas sensibles y pasando por la realidad inteligible, llegará al conocimiento de la divinidad.

El pensamiento filosófico de Avempace hay que buscarlo, empero, en el famoso *Régimen del solitario*. El solitario es aquel que, superando las contingencias de tiempo y de lugar de la comunidad política en que vive, se siente ciudadano no de una ciudad celeste, sino de una comunidad ideal en conformidad con las exigencias de la razón.

3. *Abentofail*. ABU BAKR MUHAMMAD BEN ABD AL MALIK IBN TUFAIL, llamado ABULBAKER por los escolásticos latinos, nació en Cádiz con el comienzo del siglo XII y murió en Marruecos en 1185. Ejerció, como tantos otros filósofos árabes, la medicina. Desempeñó altos cargos en la corte de los almohades, en la que introdujo a Averroes, que había de sustituirle como médico del Sultán. Parece que escribió algunos tratados de medicina, que se han perdido. Su fama la debe a una obra, especie de novela filosófica, que tituló *Hayy Ibn Yaqdhan*, traducida primero al hebreo y luego al latín bajo el título de *Philosophus autodidactus*.

El hijo viviente del vigilante, o hijo del despierto, como traducen otros, es la historia de un hombre nacido por generación espontánea en una isla desierta, que adquiere por sí solo todos los conocimientos que los demás hombres consiguen por la enseñanza en el seno de la sociedad, y que van desde la experiencia más elemental hasta la experiencia espiritual y religiosa. Veámoslo:

En la novela de Abentofail se describe la vida humana por períodos de siete años. *Hayy Ibn Yaqdhan* es alimentado y cuidado por una gacela. El instinto de imitación le proporciona el lenguaje y le pone en condiciones de vestirse con hojas y de emplear instrumentos elementales de defensa y ataque. Con ocasión de la muerte de la gacela, y observando que el cuerpo muerto no difiere del vivo, induce que en los cuerpos vivos existe algo que los actúa y los gobierna. La observación del fuego, que tiende hacia lo alto, le lleva al descubrimiento de las sustancias celestes. Con el tercer septenario progresa en el conocimiento de los cuerpos naturales y celestes; sabe que los primeros son generables y corruptibles y que los segundos no son objeto de generación

ni corrupción. Basado en ello, demuestra la existencia de un motor único y supremo, creador absolutamente inmaterial. En el cuarto septenario advierte ya la absoluta concordancia de la filosofía con la religión. En el quinto se convierte en un perfecto contemplativo. En la contemplación se siente entendimiento, sustancia inmaterial, divina, inmortal. Concluido el quinto septenario, comienza el segundo período de la vida de *Hayy Ibn Yaqdhan*, en el cual desenvuelve el sentido social por la llegada de un compañero, Asal, procedente de una isla vecina, donde había tenido ocasión de distinguir sus propias inclinaciones de las de uno de sus compañeros llamado Salaman. Mientras que Asal era contemplativo y ascético, Salaman tenía más acusada disposición para la vida práctica y política. Para poder vivir en la pureza de la vida contemplativa, Asal abandona su isla y va en busca de otra que estuviese desierta. Llega así a la de *Hayy Ibn Yaqdhan*. Se produce el encuentro, y Asal advierte, con sorpresa, que todo lo que él había aprendido de filosofía y de religión lo conocía *Hayy Ibn Yaqdhan* con mayor profundidad y pureza. Comprende entonces que la religión debe guiar a los hombres cuyos hábitos sociales han dejado incapacitados para percibir la realidad espiritual. Para experimentar en la vida social, Asal conduce a *Hayy Ibn Yaqdhan* a la isla habitada, pero se dan cuenta pronto de que la sociedad humana es incurable. Vuelven ambos a su isla convencidos de que la felicidad es privilegio de los pocos hombres que, apartados del mundo, logran la perfección correspondiente a la vida del espíritu en la unión mística con Dios.

Se han dado numerosas interpretaciones de la intención que anima al autor de esta novela filosófica. Es cierto que hay en ella una explicación del origen del hombre, un estudio del desenvolvimiento de la razón humana con independencia de las influencias sociales y la defensa de la concordancia y armonía entre la religión y la filosofía. Pero sobre todo se destaca en la obra de Abentofail la apología del hombre natural no pervertido por la sociedad.

4. *Averroes*. AVERROES (ABU-L-WALID MUHAMMAD IBN AHMAD MUHAMMAD HAFID IBN RUSD) (1126-1198) nació en Córdoba y estudió medicina, matemáticas, jurisprudencia, teología y filosofía. Es llamado El Comentador (Commentator) de Aristóteles por antonomasia. Gozó Averroes de gran prestigio y de la protección del reino, hasta que se produjo una reacción contra sus interpretaciones filosóficas de la revelación, como consecuencia de la cual fue acusado de herejía y deportado a Marruecos, donde falleció. Sus obras principales, además de los comentarios a Aristóteles, son: *Epístola sobre la con-*

xión del entendimiento abstracto con el hombre, De la felicidad del alma, Del entendimiento posible, Destrucción de la destrucción, Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia.

El primer problema que se plantea Averroes se refiere a la determinación de las relaciones entre la filosofía y la religión. Ya en la *Destrucción de la destrucción* polemiza agudamente contra Algazel, que había atacado la intervención de la filosofía en el contenido religioso del Islam. La idea fundamental de Averroes consiste en afirmar que la filosofía no viene a desplazar a la religión: buscan ambas la verdad, aunque utilicen métodos distintos. Propiamente hablando, la religión y la fe difieren en la expresión, pero no en la cosa. En este sentido debe decirse que la historia de la filosofía tiene con Averroes una deuda sin saldar. El hecho de que sus intérpretes latinos hayan concluido estableciendo la llamada teoría de la doble verdad, ha impulsado a historiadores posteriores, que se han ocupado de aclarar la doctrina del filósofo cordobés sobre las relaciones entre filosofía y religión, a colgarle el sambenito de racionalismo e impiedad, de agnosticismo y simbolismo. Ilustres investigadores arabistas (Asín Palacios, Manuel Alonso) han iniciado ya la justa recuperación de Averroes, y tal vez no esté lejos el día en que aquella deuda de injusticia quede saldada. Al estudio de la armonía entre la razón y la fe, la filosofía y la revelación, dedicó Averroes la obra citada en último lugar y que, con el título de *Teología de Averroes*, ha editado recientemente el Padre Manuel Alonso. En ella delimita Averroes el contenido de ambas disciplinas: «La filosofía no es más que el examen de los seres existentes y su consideración reflexiva como indicios que guían al conocimiento de su Hacedor, es decir, en cuanto que son cosas hechas.» Por otra parte, «el fin de la revelación es únicamente enseñar la ciencia y la práctica de la verdad. La ciencia de la verdad consiste en conocer a Dios y a todos los otros seres como son realmente y, de un modo especial, en entender la ley divina, así como también en saber cuáles serán la felicidad y la desgracia de la vida futura. La práctica de la verdad consiste en cumplir con los actos que producen la felicidad y en evitar aquéllos que acarrean la desgracia. El conocimiento de tales actos es lo que se llama ciencia práctica». Puede registrarse ya un primer hecho: la filosofía y la ciencia de la revelación coinciden en el área extensiva de su objeto material; ambas comprenden la enseñanza de Dios, el universo y la vida del hombre. Difieren, empero, en el método, pues la filosofía tiene sentido ascensional —examina los seres existentes para llegar al conocimiento de Dios—, y la revelación, sentido descendente —nos da a conocer a Dios y a todos los otros seres—. Estima Averroes que la dedi-

cación a los estudios filosóficos no es sólo un derecho que todo hombre puede ejercer, sino también un deber impuesto por el Corán a todo creyente en la medida de sus posibilidades. Consta así en más de un versículo del libro de Dios. De ello extrae Averroes importantes consecuencias. La primera se refiere al imperativo de consagrarse al estudio de la filosofía real, según ha quedado definida. La segunda hace referencia a la obligatoriedad del estudio de la lógica, propedéutica necesaria de la filosofía real. La tercera expresa la necesidad de estudiar a los filósofos precedentes. La cuarta consecuencia se refiere al hecho de que el conocimiento filosófico y la ciencia de la revelación deben acomodarse a la capacidad de los diferentes individuos, entre los cuales registra Averroes tres categorías: los de demostración apodíctica, los de argumentación dialéctica y los de exhortación retórica. Tras esto viene la conclusión final, que expresa la armonía entre la fe y la razón: «Resulta claro y positivo para todos nosotros, es decir, para los musulmanes, que el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo.» La doctrina no puede estar más sencillamente formulada. Hele aquí, en resumen: Lo revelado es verdadero y no puede hundirnos en el error; la invitación al filosofar es algo revelado; en consecuencia, el razonamiento filosófico no puede, de suyo, conducirnos al error en contradicción con lo revelado. Sin embargo, no todo concluye aquí. Puede suceder, en efecto, que una determinada conclusión filosófica se encuentre en disconformidad aparente con un determinado texto revelado. ¿Qué hacer en semejante situación? Averroes plantea y resuelve la cuestión de esta manera: «Cuando el razonamiento filosófico nos conduce a establecer una tesis cualquiera, sobre cualquier categoría ontológica, no caben más que una de estas dos hipótesis: o que acerca de tal tesis nada diga la revelación, o que en la revelación esté contenida. En el primer caso, es evidente que no puede haber contradicción alguna entre la razón y la revelación divina. En la segunda hipótesis, o sea cuando la revelación contiene algún texto relativo a dicha tesis filosófica, hay que ver si el sentido literal del texto se conforma con ella o la contradice. Si se conforma, no hay cuestión; mas si la contradice, debe entonces buscarse la interpretación alegórica del texto revelado..., conforme a las reglas de esta interpretación en la lengua árabe.» Esto es todo. No es que haya tres verdades: la del simple fiel que debe conformarse con la exhortación retórica, la del teólogo que asciende a la demostración dialéctica y la del filósofo que debe llegar a la demostración apodíctica. Menos aún, una duplicidad de verdades —teológica y filosófi-

ca— en abierta contradicción y entre las cuales sea preciso elegir. No hay más que una verdad con tres posibles niveles de intelcepción en conformidad con los tres grados de los talentos humanos. Averroes habrá subordinado, en el orden de la comprensión racional, la religión a la teología, y ésta a la filosofía, pero no las ha separado ni, mucho menos, contrapuesto. Sólo tras la deformación de su pensamiento pudo llegarse a la teoría de la doble verdad, al divorcio de la filosofía y la teología, de la razón y la fe.

Examinadas las relaciones entre revelación y filosofía, vista su armonía intrínseca y establecido su respectivo concepto, digamos dos palabras sobre la división de la filosofía. En el *Compendio de metafísica* nos dice Averroes: «Las ciencias son de tres clases: o especulativas, que son las que tienen por único objeto el conocimiento; o prácticas, que son aquellas en que el conocimiento es un medio para la acción; o auxiliares o directivas, que son las artes lógicas.» Cada uno de estos grupos comprende varias clases. La ciencia especulativa, por ejemplo, se divide en: *física*, que estudia el ser mutable; *matemática*, que trata de la cantidad abstraída de la materia, y *metafísica*, cuyo objeto es el estudio de los seres separados de toda materia.

Según Averroes, el mundo ha sido producido por Dios, pero no en el tiempo, sino desde toda la eternidad. Siguiendo un proceso de emanación, Dios produce la primera inteligencia, de la cual se van derivando todas las demás hasta llegar al intelecto humano. La distinción de las inteligencias está basada en que son desiguales en perfección y simplicidad. El cielo se compone de muchas esferas. Cada una de ellas posee una inteligencia, que se le une extrínsecamente y que constituye su forma. Así como cada esfera tiene una inteligencia, también el intelecto agente es único para toda la especie humana. Es la última de las inteligencias planetarias; posee inmortalidad, eternidad, unidad numérica y está separada de los individuos. Es, en una palabra, impersonal; ilumina a las almas individuales, las cuales, de esta manera, participan en las verdades eternas. Esto conduce a Averroes a la no admisión de la inmortalidad personal. Sólo es inmortal el intelecto agente, único para toda la especie humana. Considerando Averroes que el no ser no puede constituir el término de un acto creador, debe declarar la eternidad de la materia. Aunque pura indeterminación, no es la materia mero receptáculo vacío de las formas, sino una potencia universal que las contiene a todas en germen. El desarrollo del mundo material se explica por la acción del primer motor que extrae de la materia externa las fuerzas activas que contiene.

Averroes, en cuanto comenta a Aristóteles, es un filósofo genial, a quien Santo Tomás sabrá aprovechar; mas en lo que tiene de pro-

pio, en la teoría de la unidad del intelecto, y hasta en la de la eternidad de la materia, influirá notablemente en el llamado averroísmo latino, que parece no haber tenido ojos más que para sus errores. Con Averroes concluye prácticamente la serie de los filósofos árabes; pero su influencia se perpetúa a través de los filósofos judíos y penetra pujante en la escolástica cristiana del siglo XIII.

BIBLIOGRAFIA

a) ESTUDIOS GENERALES: Agréguese a los indicados en el artículo anterior sobre la filosofía árabe los siguientes, especialmente consagrados a la filosofía hispanomusulmana y a sus relaciones con el pensamiento cristiano: M. ASÍN PALACIOS: *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, 1914; *El Islam cristianizado*, 1931; *Huellas del Islam*, 1941.

b) AMENSADEK.—EDICIONES DE LA VERSIÓN HEBREA: *Der Mikrokosmos des Josef Ibn Saddik*, por S. HOROVITZ, 1903, con una introducción de gran valor.—ESTUDIOS: D. KAUFMANN, *Gesch. des Attributenlehre*, 1877. M. DOUW, *Die Philosophie des Josef Ibn Zaddik*, 1895.—S. HOROVITZ, *Die Psychologie bei jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimóni*, 4. Hefte. (Saadia, Salomo Ibn Gabirol, Josef Ibn Zaddik, Abraham Ibn Da'ud), 1898-1912.—G. VADA, *La philosophie et la théologie de Joseph Ibn Qaddik*, 1949.

c) AVEMPACE.—EDICIONES Y TRADUCCIONES: M. ASÍN PALACIOS, *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, en *Al Andalus*, 8, 1942.—M. ASÍN PALACIOS, *La carta de Adiós de Avempace*, en *Al Andalus*, 8, 1943.—D. M. DUNLOP, *Ibn Bajjah's Tadhkirat Mutavakkhid (Rule of the Solitary)*, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1945.—ESTUDIOS: M. ASÍN PALACIOS, *El filósofo zaragozano Avempace*, en *Revista de Aragón*, 1, 1900.—N. MORATA, *Avempace*, en *La Ciudad de Dios*, 139, 1924.—M. ASÍN PALACIOS, *Un texto de Al-Parabi atribuido a Avempace*, en *Al Andalus*, 7, 1942.—U. A. FARRUKH, *Ibn Bajja (Avempace) and the Philosophy in the Moslem West*, 1945.

d) ABENTOFAL.—EDICIONES: *Philosophus autodidactus*, por E. POCKOCKE, Oxford, 1671.—*Hayy ben Jaquhan, roman philosophique d'Ibn Thofail*, texte et traduction française de L. Gauthier, 1900.—*Risalat Hayy ben Jaqzan de Ibn Tufail (Abu'l Wafil Isma'il Ibn Mohammed)*, traducción española por A. González Palencia, 1934.—ESTUDIOS: M. ASÍN PALACIOS, *El filósofo autodidacto*, en *Revista de Aragón*, 1901.—L. GAUTHIER, *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, 1926.

e) AVERROES.—EDICIONES Y TRADUCCIONES: Han sido numerosas las ediciones latinas de Averroes. Destacamos la primera, de 1472, y la clásica de Venecia, 1553.—Ed. más reciente: G. LACOMBE, A. BIRKENMAJER, M. DULONG, A. FRANCESCHINI, *Aristoteles Latinus. Union Académique Internationale. Corpus Philosophorum Medii Aevi. Pars Prior*, Roma, 1939.—De las ediciones parciales se destacan: J. HERZ, *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellectes mit dem Menschen von Averroes, aus dem Arabischen übersetzt von Samuel b. Tibbon*, 1869.—F. LASTING, *Il commento medio di Averroes alla Poetica di Aristotele per la prima volta pubblicato in arabo e in ebraico e recato in italiano*, 1872.—M. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroes nach dem Arabischen übersetzt*, 1912.—M. HORTEN, *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift Die Widerlegung des Gazali*, 1913.—C. QUIRÓS RODRÍGUEZ, *Compendio de metafísica de Averroes* (texto árabe con traducción y notas), 1919.—S. VAN DEN BERG, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, 1924.—N. MORATA, *El compendio de Anima de Ave-*

roes (texto árabe y traducción anotada), 1934.—L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie; Traité d'Ibn Rochd*, 1905; *Traité décisif (Faql el-maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'appendice (dhamîma), texte arabe, trad. franç. remaniée*, 1942, 3.^a ed., 1948.—M. ALONSO, *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*, 1947.—ESTUDIOS: F. LASINI, *Studi sopra Averroes*, en *Annuario della Società italiana per gli Studi Orientali*, I, 1873; 2, 1874; en *Giornale della Società Asiatica Italiana*, 11, 1897-1898; 12, 1899.—A. F. MAHREN, *Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant ses rapports avec celle d'Avicenne et Gazzali*, en *Muséon*, 7, 1888; 8, 1889.—J. J. DE BOER, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd*, 1894.—A. FARACH, *Averroes und seine Philosophie*, 1903.—G. MANSSER, *Die göttliche Erkenntnis des Einzelding und die Vorsehung bei Averroes*, en *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 23, 1909.—L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Roch (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, 1909.—G. MANSSER, *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroes*, en *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 24, 1910; 25, 1911.—M. BOUYGES, *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au moyen-âge*, II. *Le Tahafût d'Averroès*, en partie traduit par Horten, en *Mém. Fac. Orient. Univ. St-Joseph*, 7, 1914-1921; III. *L'épître de Métaphysique d'Averroès deux fois éditée en arabe et traduit*, en *Ibid.*—P. S. CHRIST, *The psychology of the active intellect of Averroes*, 1926.—M. ALONSO, *Averroes, observador de la naturaleza*, en *Al Andalus*, 5, 1940.—ALVARO DE TOLMEO, *Comentario al «De substantia orbis» de Averroes (Aristotelismo y Averroísmo)*, ed. Manuel Alonso, S. I., 1940.—M. ALONSO, *La cronología en las obras de Averroes (obras de su primera época de escritor)*, en *Miscelánea Comillas*, 1, 1943.—L. GAUTHIER, *Ibn Roch (Averroes)*, 1948.

ARTÍCULO XII.—LA FILOSOFÍA JUDÍA ORIENTAL Y ESPAÑOLA

1. *La filosofía judía.* La filosofía judía se halla fuertemente influenciada por los filósofos árabes, debido, en gran parte, al contacto de ambas civilizaciones, tanto en Oriente como en España. El elemento diferenciador ha de encontrarse en la mayor aproximación del judaísmo al platonismo.

Los principales representantes de la filosofía judía oriental son Saadja Faijumi o Isaac Israeli. De la larga lista de judíos españoles se destacan Avicibrón, Bahya Ibn Paquda, Yehudá Ha-Leví, Abraham Ibn Ezra de Toledo, Moisés Maimónides, Semtoz, Ibn Falagera-Palkera. Sólo diremos algo a continuación de Isaac Israeli, Avicibrón y Maimónides.

2. *Isaac Israeli.* ISAAC ISRAELI (855-955) era médico en la corte de Kaiuáti. Escribió varias obras, como el *Libro de los elementos* y el *Libro del espíritu y el alma*, en las que, falto de sistema, involucra la medicina con la física y la filosofía. Está muy in-

fluenciado por el neoplatonismo. Se ha hecho célebre por su clásica definición de la verdad: *adaequatio intellectus et rei*.

3. *Avicibrón.* SALOMÓN BEN YEHUDA BEN GABIROL, llamado por los árabes ABU AYUB SOLEIMAN IBN YAHYA IBN GABIROL, el ABENCEBROL de los latinos, ABENGABIROL o AVICEBRÓN, nació en Málaga hacia 1020 y murió en 1070. Es el más célebre de los filósofos judíos españoles; vive en Zaragoza e inaugura una época de gran esplendor y de considerable influencia en la escolástica. Su obra capital lleva por título *Fons vitae (Mekor Chayin)*.

Bajo influencias aristotélicas y neoplatónicas, pasadas por el tamiz de los árabes, desarrolló una síntesis original que puede ser caracterizada como un monismo emanatista descendente. Dios, el ser supremo, es, a la manera de Plotino, uno e incognoscible. De él emana, como de fuente inagotable, la serie de todos los seres limitados. En primer lugar emana el Espíritu cósmico, compuesto ya de materia y forma, dos principios integrantes de todo lo finito y que Dios une de manera indisoluble por su voluntad, verdadera fuente de la vida. En toda la realidad finita hay simultáneamente potencialidad y determinación. Las potencialidades todas están radicadas en la materia universal y todas las determinaciones tienen su fundamento en la forma universal.

Del espíritu cósmico derivan, a su vez, dos series de realidades: los espíritus puros y los seres corporales. Esta bifurcación se explica por un doble estado de la potencialidad y de la actualidad. En los espíritus puros se adjunta a la materia y la forma universales una materia y una forma espirituales. En los seres corpóreos, empero, coexisten con la materia y la forma cósmicas una materia y una forma corporales. De esta suerte, cada sustancia individual está constituida por una pluralidad de materias y formas por virtud de cuyo número queda colocada en determinado lugar del sistema de las emanaciones. Además, toda sustancia está sumergida en el trasfondo divino y late en ella el espíritu cósmico.

El hombre es, con todo rigor, un microcosmos, un reflejo del universo, compendio de todos sus elementos: su cuerpo es síntesis del mundo corpóreo y está dotado de materia y forma corporales, que son una especie de participación de la materia cósmica; su alma es la superposición de las distintas almas: vegetativa, sensitiva y racional, derivadas de la forma cósmica universal. Posee, además, la inteligencia, por medio de la cual puede alcanzar la intuición del Infinito, hacia el cual tiende empujando con el Espíritu cósmico.

El hilemorfismo universal y la pluralidad de las formas, son las dos tesis por las que puede medirse la eficacia histórica de Avicbrón respecto de la metafísica cristiana del siglo XIII.

4. *Maimónides*. MAIMÓNIDES, MOISÉS BEN MAIMÓ (1135-1204), nació en Córdoba. Escribió la obra filosófica *Guía de los indecisos*. Es partidario resuelto de Aristóteles, aunque se halla todavía bajo la influencia del neoplatonismo.

La filosofía tiene por objeto la explicación racional de la ley. Contra Aristóteles defiende la creación en el tiempo, si no con razones de tipo filosófico, al menos aceptándola por venir claramente expresada en la narración mosaica. Contra Avicbrón establece que las inteligencias son formas puras desprovistas de toda materia. El hombre se compone de materia y forma, es decir, de cuerpo y alma. Maimónides se ocupa de la demostración de la existencia de Dios, que prueba por el argumento del motor, del ser necesario y de la causa primera. De Dios no conocemos lo que es. Sólo nos es dado conocer lo que no es (teología negativa). Como Averroes, admite Maimónides un intelecto agente único para todos los hombres. Mas cada hombre, además del intelecto pasivo, adquiere, mediante la acción del intelecto agente, un intelecto individual, cuya riqueza depende de nuestros méritos y que está destinado a unirse con el intelecto agente después de la muerte. Cabe, pues, una inmortalidad personal.

BIBLIOGRAFIA

a) ESTUDIOS GENERALES: S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859; 2.^a ed., 1927.—M. FISLER, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 3 vols., 1870-76-84.—J. HUSIK, *A History of Jewish Mediaeval Philosophy*, 1926.—J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, 1933.—G. VAMBA, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, 1947.—E. BERTOLA, *La filosofía ebraica*, 1947.—Véase la introducción bibliográfica G. VAMBA, *Jüdische Philosophie*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, por I. M. Bochenski, vol. 19, 1950.

b) AVICBRÓN.—EDICIONES Y TRADUCCIONES: Edición crítica de la *Fons vitae*: *Avicbrónis (Ibn Gabirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino...*, por Cl. BAERCKHAUSEN, en *Beiträge*, I, 2-4, 1892-1895. Trad. castellana de Federico de Castro, 2 vols., 1901.—El texto hebreo ha sido publicado con traducción y notas en francés y un estudio sobre *Ibn Gabirol, ses écrits et sa philosophie*, por S. MUNK, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*. El texto latino ha sido traducido al hebreo moderno por J. Blumstein, Jerusalén, 1926, y lleva una introducción de J. Klausner. El texto árabe del tratado de Fúica ha sido publicado por S. WISE, *Improvement of the Moral Qualities*, Columbia University Oriental Studies, I, 1901.—I. DAVISON, C. I. ZANGUILL,

Keter Malkut (Corona Real), hebreo e inglés, en *Selected Religious Poems of Salomon Ibn Gabirol*, 1930; 3.^a ed. 1944.—ESTUDIOS: J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol*, 1889.—M. BIELER, *Der göttliche Wille bei Gabirol*, 1933. A. HERCULE, *Der Begriff des Seins in der Philosophie Gabirols*, en *Festschr. Jakob Freimann*, 1937.—J. M. MILLAS VALLECOSA, *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, 1945.—E. BERTOLA, *Salomon Ibn Gabirol (Avicbrón). Vita, opere e pensiero*, 1953.

c) MAIMÓNIDES.—Existen numerosas eds. de la *Guía*; citamos la de S. MUNK, *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*, 1856-61-86, y la española con prólogo de J. Suárez Lorenzo.—ESTUDIOS: J. MUNK, *Moses ben Maimon*, 1902; 2.^a ed. 1912.—L. G. LEVY, *Maimonide*, 1912.—P. J. LLAMAS, *Maimónides* (textos e introducción), 1935.—J. SARANTER, *Faith and Reason. The conflict over the rationalism of Maimonides*, 1935.—J. GAOS, *Filosofía de Maimónides*, 1940.—E. GILSON y otros, *Essays on Maimonides, an octocentennial volume*, 1941.—L. ROTH, *The Guide for the Perplexed, Moses Maimonides*, 1948.—B. ZION BOKSER, *The Legacy of Maimonides*, 1950.—H. SORIN, *Ya, Maimonide. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de philosophie*, 1951.

ARTÍCULO XIII.—LA CONFLUENCIA DE LAS DOS CORRIENTES

1. *La Escuela de traductores de Toledo*. Los árabes y judíos fueron los transmisores a la Europa cristiana del pensamiento filosófico de los griegos. Corresponde a España el mérito de haber iniciado y proseguido la labor de traducción de las obras capitales del saber clásico. Famosa, por todos conceptos, fue la Escuela de Traductores de Toledo, creada por el arzobispo don Raimundo. Alfonso el Sabio reorganizó y estimuló a los traductores de Toledo, que bajo sus órdenes tradujeron al castellano numerosas obras clásicas.

De ella merecen destacarse: JUAN HISPALENSE, que comenzó traduciendo al latín las obras de Alfarabi, Avicena, Avicbrón y Algazel, así como el *Liber de Causis* del Pseudo Aristóteles; GERARDO DE CREMONA, que vertió también al latín varios libros aristotélicos, así como los comentarios de Alejandro de Afrodísia; PEDRO GALLBGO, que también tradujo obras aristotélicas.

2. *Los filósofos de la confluencia*. Entre los primeros pensadores influidos por árabes y judíos y que hicieron progresar notablemente la filosofía, merecen especial mención Domingo González y Pedro Hispano.

DOMINGO GONZÁLEZ (DOMINICUS GUNDISSALINUS), segoviano, colaboró con los traductores de Toledo y escribió varias obras originales,

como *De anima*, *De immortalitate animae*, *De unitate*, *De processione mundi*, *De divisione philosophiae*. Fuertemente influido por Aristóteles y Platón, manifiesta, empero, un vigor de pensamiento nada común. Parte de la creación, distinguiendo entre la unidad del Ser increado y la multiplicidad de los seres creados. Entre éstos distingue tres clases: las inteligencias, las almas y los cuerpos. Paralelamente, distingue tres mundos: el supraceleste, el celeste y el sublunar. Todos los seres creados se componen de materia y forma, en lo cual se diferencian de Dios.

El hombre se compone de cuerpo y alma. Aunque el alma es espíritu, se compone de materia y forma. Procede de Dios por creación; pero no directamente, sino por intermedio de los ángeles.

PEDRO HISPANO (m. 1227), portugués por nacimiento y castellano por formación, ocupó la silla de San Pedro con el nombre de Juan XXI. Escribió varios comentarios a Aristóteles, el tratado *De Anima* y las *Summulae logicales*. Conocía profundamente a Aristóteles, y su obra duradera es el tratado de *De Anima*, obra clásica de la psicología. La fama de que gozó en su tiempo se debe, sin embargo, a las *Summulae*, en las que ofrece una síntesis de la lógica, muy utilizadas como texto en todas las escuelas y universidades europeas.

BIBLIOGRAFÍA

a) Sobre la escuela de traductores de Toledo: A. GONZÁLEZ PALENCIA, *El arzobispo don Raimundo de Toledo (1126-1152)*, 1942.—J. M. MILLÁS VALLICROSA, *Las traducciones orientales de la Biblioteca central de Toledo*, 1943.—M. ALONSO, *Nota sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, en *Al-Andalus*, 8, 1943; *Las traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*, en *id.*, 12, 1947.—G. THÉRY, *Toledo, ville de la renaissance médiévale, point de jonction entre la philosophie musulmane et la pensée chrétienne*, 1944.

b) Domingo GONZÁLEZ: El tratado *De processione mundi* fue editado por M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, volumen I, 1880. P. CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundissalinus De unitate*, en *Beiträge...*, I, 1, 1891.—G. BÉLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, en *Beiträge...*, II, 3, 1897.—L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus. De divisione philosophiae*, en *Beiträge...*, IV, 2-3, 1903.—J. T. MUCKLE, *The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus*, en *Medieval Studies*, 2, 1940 (con introducción de E. Gilson).—M. ALONSO, *Temas filosóficos medievales. (Ibn Dawud y Gundisalvo)*, 1959.

c) Pedro HISPANO: M. ALONSO, *Scientia libri de anima por Pedro Hispano*, 1941; *Pedro Hispano. Obras filosóficas*, vol. 2. *Comentario al «De anima» de Aristóteles*, 1944.—Las *Summulae* han sido editadas numerosas veces; recientemente por J. PATRICK MULLALLY, *The Summulae logicales of Peter of Spain*, 1945; y por I. M. BOCHENSKI, *Petri Hispani Summulae logicales quas e codice manu scripto Reg. Lat. 1205 edidit I. M. Bochenski, cum introductione et indicibus*, 1947.

CAPÍTULO III

LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DE APOGEO

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN AL SIGLO XIII

1. *Factores del apogeo escolástico.* El siglo XIII es uno de los más importantes de toda la historia de la filosofía. Representa la maduración y el apogeo de la escolástica. Tres son los factores fundamentales que, a modo de condicionamiento material, explican tal esplendor cultural: la fundación de las universidades, el establecimiento de las Ordenes mendicantes y el conocimiento del sistema de Aristóteles.

LA FUNDACIÓN DE LAS UNIVERSIDADES, llevada a cabo a comienzos del siglo XIII, constituye un fenómeno de singular importancia para la cultura filosófica. La primera de ellas es la Universidad de París, que resulta de la reunión en un solo cuerpo de los maestros y escolares que estudiaban en París (*Universitas magistrorum et scholarium Parisiensium studentium*). Adquieren también importancia muy pronto las de Bolonia, Nápoles, Oxford, Cambridge, Salamanca, Colonia, etc. Corriendo el tiempo, se organizan en cuatro facultades: teología, artes (filosofía), derecho y medicina.

EL ESTABLECIMIENTO DE LAS ORDENES MENDICANTES —la de los dominicos y la de los franciscanos, principalmente— en París y la obtención de cátedras en la Universidad contribuyeron poderosamente al esplendor de la teología y de la filosofía. En el siglo XIII, juntamente con estas dos Ordenes, y después de vencer la resistencia opuesta por el clero secular, enseñan en la Universidad de París los cistercienses, los eremitas de San Agustín y los carmelitas.

EL CONOCIMIENTO DE ARISTÓTELES constituye un factor todavía más decisivo. Graves son los problemas que el descubrimiento del sistema aristotélico plantea en el siglo XIII. A las actitudes adoptadas ante Aristóteles puede referirse toda la historia doctrinal y sistemática del siglo de esplendor de la escolástica. Sabido es que los árabes y judíos, por mediación de los traductores españoles, habían puesto sobre el tapete cultural del siglo XIII la filosofía de Aristóteles. El hecho es portentoso. La filosofía de Aristóteles no es una filosofía de propiedad. En lo que tiene de verdad —y tiene mucho— es la *filosofía*, trascendiendo el tiempo y el espacio. Con una lógica perfecta, el aristotelismo entra en el terreno de la metafísica y vuelve al campo de la ética para construir la más genial síntesis del saber clásico. La verdad de la filosofía aristotélica no podrá ser rehusada por quienes, libres del empeño de originalidad, busquen la profundidad del pensamiento e intenten hallar solución adecuada a los más genuinos problemas del ser. Por otra parte, la filosofía aristotélica chocaba, al menos aparentemente, con lo que se tenía por la más auténtica tradición del pensamiento cristiano. ¿Qué hacer en semejante situación? El primer pensador del siglo XIII que adopta una posición consciente ante Aristóteles fue Alejandro de Hales, a quien secundó pronto San Buenaventura. La posición franciscana, empero, consistió en acoger algunas doctrinas aristotélicas insertándolas en el sistema propio, sin que ello significase la más leve alteración del espíritu tradicional. Propiamente no hicieron otra cosa que seguir el ejemplo de San Agustín, el gran maestro de la tradición. Pensadores hubo a quienes parecía exagerada esta posición de San Buenaventura y, rechazando de plano todo intento de mediación con Aristóteles, vivieron aferrados al saber recibido. Otros, en cambio, procedentes de la Facultad de Artes, se adhirieron entusiastamente al aristotelismo y, al encontrarse con algunas conclusiones contrapuestas al dogma, adoptaron la poco filosófica posición de la teoría de la doble verdad: es el llamado averroísmo latino. El problema se hace, pues, cada vez más grave. El aristotelismo se presenta con todas las exigencias de su verdad, y, por otra parte, las formulaciones de los dogmas se han hecho con conceptos derivados del platonismo: ello determinaba ese estado de contradicción aparente entre la verdad de la razón y la verdad de la fe. El filósofo cristiano, en cuanto filósofo, no puede rechazar a Aristóteles; ni siquiera puede renunciar a él. En cuanto cristiano, no puede relegar las verdades de la fe. Más aún: en el filósofo cristiano no puede haber disociación entre su filosofía y su cristianismo, pues ambos modos de ser se integran en la unidad de su persona. Se impone, en consecuencia, la asimilación del aristotelismo y su adaptación al dogma cristiano. Es la gran revolu-

ción que llevan a cabo dos genios filosóficos de primer orden: San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Corresponde de hecho a Santo Tomás el mérito de haber verificado la síntesis de la teología cristiana y la filosofía aristotélica, haciendo progresar a ésta en profundidad y a aquélla en elevación.

2. *Corrientes doctrinales.* Ha quedado señalado ya que en el siglo XIII la filosofía adquiere un desarrollo insospechado. El movimiento filosófico tiene inicialmente como sede la Universidad de París. Tres corrientes doctrinales cruzan el siglo y se entrecruzan en formidable polémica por el predominio intelectual: el *franciscanismo*, el *tomismo* y el *averroísmo latino*, movimiento disidente este último que, a impulsos de motivos frecuentemente extrafilosóficos, lucha por la hegemonía secular de la cultura. Paralelamente al franciscanismo, se promueve en Oxford la filosofía agustiniana y se impulsa el *tradicionalismo científico*. Finalmente, doblando la cumbre del siglo XIII, surgen aún dos poderosas corrientes doctrinales que, aunque vinculadas al franciscanismo y, mediante él, a la tradición, constituyen dos síntesis originales: el *lulismo* y el *escoltismo*. No pertenecen propiamente al siglo XIII, porque, cuando aparecen, hallanse ya constituidos los movimientos filosóficos dominantes y con ellos o contra ellos se constituirán los nuevos. Pero no pertenecen tampoco al siglo XIV, siglo de decadencia filosófica, aunque lo anuncien y anticipen bajo muchos aspectos.

La corriente franciscana, o agustiniano-franciscana, o simplemente agustiniana, es iniciada por Alejandro de Hales al ingresar en la Orden de San Francisco, siendo ya maestro de la Universidad de París. La Orden de San Francisco, parecía relegar, por imperativo del ejemplo del Serafín de Asís, su Fundador, los estudios a segundo plano. Pero Alejandro de Hales estableció entre los franciscanos el estudio de la teología y de las ciencias profanas. La corriente continúa con Guillermo de Melitón y Juan de la Rochela, y se constituye definitivamente con San Buenaventura (Juan de Fidanza). De San Buenaventura arranca toda una pléyade de pensadores, en su mayoría franciscanos, que exponen la doctrina del maestro y la defienden contra la irrupción desbordante del tomismo. Deben recordarse Mateo de Aquasparta, Juan Peckham, Pedro Juan Olivi, Rogelio Marston y Ricardo Mediavilla. Aunque menos relacionado con San Buenaventura, citamos aquí a Enrique de Gante, pensador profundo, que bien puede considerarse como puente que enlaza al Doctor Seráfico con Duns Escoto.

La corriente aristotélico-escolástica, o simplemente tomista, es obra predominantemente dominicana. La Orden de Predicadores, fundada por Santo Domingo, se estableció en París en 1217. De ella surgieron inmediatamente importantes maestros que, aunque situados al margen del tomismo, merecen el nombre de predecesores. La corriente, empero, se anuncia y prepara con la obra de Alberto Magno y se constituye con Santo Tomás. Vienen después los primeros tomistas, dominicos y no dominicos, defensores y continuadores de la nueva doctrina. Distinguiamos, pues, en esta breve síntesis los siguientes elementos:

a) Son *predecesores*, entre otros, Rolando de Cremona, Juan de San Egidio, Ricardo Fitzacre, Hugo de Santo Caro, Pedro de Tarantasia y Vicente de Beauvais.

b) La *labor preparatoria* fue llevada a cabo por San Alberto Magno, uno de los filósofos mejor dotados de todos los tiempos. Estamos ante un hombre enciclopédico cuyo propósito fundamental fue hacer inteligible a los latinos las disciplinas filosóficas y no filosóficas tratadas por Aristóteles. Este propósito lo llevó a cabo poniendo, efectivamente, con amplias paráfrasis y extensos comentarios, la lógica, la física, la ética y la metafísica de Aristóteles, juntamente con los comentarios de los árabes, al alcance de los filósofos escolásticos.

c) La *constitución* de la nueva corriente filosófica es obra de Santo Tomás de Aquino, el más grande arquitecto del espíritu. Los materiales acumulados por Alberto Magno son, en manos de su discípulo Tomás de Aquino, piedras labradas que van a servir para la construcción de la síntesis de la teología cristiana y la filosofía aristotélica. Todo lo que por la razón comprendemos y por la fe creemos tiene asiento, de hecho o de derecho, en esa síntesis filosoficoteológica del tomismo; síntesis no cerrada en sí misma, sino abierta para recoger en su seno las nuevas formulaciones dogmáticas que se produzcan en el transcurso de la vida de la Iglesia y las verdades nuevas que la razón humana vaya conquistando con el acontecer de los tiempos.

d) Entre los *defensores* de la primera hora del tomismo deben ser citados Tolomeo de Luca, Bernardo de Alvernia, Gil de Lessines, Humberto de Prulliac, Pedro de Alvernia y Godofredo de las Fuentes.

e) Aceptan y *continúan* el tomismo otros importantes autores. Queremos destacar aquí, entre los eremitas de San Agustín, a Egidio Romano y sus discípulos Jacobo de Viterbo, Agustín Triunfo y Tomás de Estrasburgo.

Mientras el tomismo asimilaba la filosofía de Aristóteles, otros pensadores del siglo XIII caían en el servilismo de los textos aristotélicos suministrados por los filósofos árabes. Esta nueva corriente está representada, principalmente, por los maestros de la Facultad de Artes

de la Universidad de París, que enseñaban física y dialéctica. Boecio de Dacia, Bernier de Nivelles, Juan de Janduno y, sobre todo, Siger de Brabante, son los representantes capitales del movimiento. Pueden agregarse a ellos el franciscano Pedro Auréolo y el carmelita Juan Baconthorp. Las fuentes que utilizaron estos latinos para el conocimiento de Aristóteles fueron los *comentarios* de Averroes. De aquí que el movimiento se llame averroísmo latino. Santo Tomás lo atacó duramente y la Iglesia lo condenó reiteradamente; pero aunque el movimiento averroísta fuera aniquilado en París, no desapareció enteramente y fue a refugiarse, ya en el siglo XIV, en la Universidad de Padua, con Pedro de Abano, desarrollándose en el siglo XIV con Urbano Bononiense, Pablo Véneto, Cayetano Thyeneo y Nicolás Vermás.

Mientras en la Universidad de París era derrotado el averroísmo latino y se producía la auténtica renovación de la filosofía aristotélica con el triunfo del tomismo, se desarrolla en Oxford una filosofía platónico-agustiniana que no enlaza enteramente con la doctrina de San Buenaventura, sino que restablece, más bien, el espíritu de la escuela de Chartres y se dedica al cultivo de las ciencias experimentales. Los primeros maestros de Oxford son Alejandro Neckham, Miguel Escoto, Alfredo de Sreshal; pero merecen especial mención Roberto Grosseteste y Rogerio Bacon. Inclúyase también en esta nueva corriente a Witelo, a Enrique Bate de Malinas y al Maestro Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg).

La quinta corriente doctrinal del siglo XIII está vinculada al español Raimundo Lulio. Lulio es la principal figura de la escolástica española del siglo XIII. Su obra tuvo y sigue teniendo resonancias en la historia general de la filosofía.

La sexta corriente doctrinal del período de apogeo de la escolástica está constituida por el escotismo. Juan Duns Escoto es la última gran figura de la escolástica medieval. La escuela por él fundada trasciende del siglo en que surgió. Aún hoy muchos pensadores escolásticos se bandean del lado del escotismo. Aquí nos referimos únicamente a los discípulos inmediatos. Son los principales: Alejandro de Alejandría, Antonio Andrés, Ligueto de Brescia, Francisco de Mayronis, Gualterio Burleo, Juan de Bassolis y Tomás Brardwardino.

3. *Caracterización general.* Queremos caracterizar brevemente esas seis corrientes del siglo del esplendor de la escolástica. Con este mismo empeño se hizo famosa una controversia habida entre Pedro Mandonnet y Mauricio de Wulf, beneméritos historiadores de la filosofía medieval. En ella terció G. M. Manser, po-

niendo muchas cosas en su lugar. Aquí preferimos hacer la caracterización de las cinco direcciones sobre el único criterio de su respectiva concepción de la filosofía. Las diferencias esenciales entre ellas se podrán apreciar en los artículos siguientes, al hacer la historia de las mismas.

Ya tenemos dicho que la filosofía en la edad media se entiende y realiza en conexión con la teología. El siglo XIII no constituye excepción. Pesa ya sobre él la doble tradición filosófica, cristiana y arábiga; de lo que hemos llamado período de formación de la escolástica. Por la tradición cristiana halláanse presentes San Agustín y Platón, con algunas sugerencias aristotélicas. Por la tradición arábiga hallábase presente Aristóteles con numerosas injerencias neoplatónicas. Para la concepción de la filosofía en el siglo XIII tienen capital importancia el anselmiano *credo ut intelligam*, expresivo de la teologización de la filosofía, y la doctrina de Averroes sobre la subordinación de la teología a la filosofía.

Teología y filosofía es lo que el siglo XIII va a poner en relación. El franciscanismo primitivo, uniéndolas; el tomismo, armonizándolas; el averroísmo latino, contraponiéndolas; el tradicionalismo científico, teologizando la filosofía; el lulismo, racionalizándolas, y el escotismo, separándolas. Veámoslo:

El franciscanismo ha expresado, por boca de San Buenaventura, la teórica distinción entre filosofía y teología, pero ha defendido, al mismo tiempo, la imposibilidad de una práctica independencia. De lo contrario, la filosofía no puede alcanzar sus objetivos finales de conquista de la verdad y se hunde en el error. En su aspiración a la sabiduría descubrieron los filósofos las nueve ciencias —gramática, lógica, retórica; física, matemática, metafísica; monástica, económica, política—, pertenecientes a la tercera iluminación con que Dios ha gratificado la naturaleza humana; pero, descubiertas, las prostituyeron y cayeron en el error por haber carecido del auxilio de la fe. Sólo en posesión de ella podemos descubrir los tesoros de la Verdad, a cuyos resplandores se nos revela la verdad de todas las cosas y se patentiza el camino para la práctica de las virtudes.

El tomismo estudia las relaciones entre filosofía y teología sobre el modelo de las relaciones entre la razón y la fe. Razón y fe, por de pronto, son distintas cuanto al origen —todo conocimiento racional trae su origen de la *abstracción*, y todo conocimiento de fe, de la iluminación divina—, cuanto a los actos respectivos —el entender se explica por el simple juego causal del sujeto y el objeto, mientras que el creer es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina bajo el im-

perio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia— y cuanto a los *objetos* —la intelección versa sobre lo que aparece y la razón formal del asentimiento es la evidencia, mientras que la fe versa sobre lo encubierto y el motivo del asentimiento es la autoridad divina—. Pero la distinción nada tiene que ver con la *contraposición*, ni siquiera con la *separación* o escisión entre ambas formas de conocimiento. Santo Tomás pone de relieve la armonía entre la razón y la fe por la convergencia de ambas en la verdad que, de parte de Dios, es una misma, y por su confluencia en la unidad del sujeto, pues creer y entender son actos del mismo entendimiento. De lo cual puede fácilmente concluir Santo Tomás la armonía de filosofía y teología sobre la base de su recíproca distinción y autonomía. La filosofía tomista es doblemente natural: sus objetos comprenden el ámbito entero de la naturaleza, y su facultad cognoscitiva es el entendimiento procediendo por sus propias fuerzas naturales. Todo lo cual no obsta para que la filosofía, en su potencialidad respecto de la teología, se subordine a ella.

El averroísmo latino comienza por establecer una clara separación entre filosofía y teología, que, poco a poco, se convierte en radical contraposición. La teología debe abandonarse a la fe y dirigir su especulación a la revelación contenida en las *Sagradas Escrituras*. La filosofía debe ser colocada en el plano de la razón y llevar sus indagaciones sobre las doctrinas de los filósofos, teniendo a Aristóteles por indiscutible autoridad.

Para el tradicionalismo científico, según baconiana expresión, la filosofía tiene como ámbito propio la revelación general y como fundamento la divina iluminación natural. Ella debe informar a la ciencia, situada por debajo, y ser informada por la teología, que corona todo el saber.

En el lulismo, la filosofía es inseparable de la empresa medieval de salvación universal. La filosofía, empleando razones necesarias, debe convertir y salvar a todos los hombres. El *Arte*, de Lulio, debe ser realizado por la filosofía, que, de esta manera, se pone al servicio del descubrimiento de la verdad, de la conversión y de la salvación de todos los infieles.

El escotismo no puede conformarse con ninguna de las posiciones anteriores. La separación entre filosofía y teología debe ser total. La agustiniana identificación es un peligro para la filosofía; la tomista armonía atenta contra la teología, a la que pone en riesgo de racionalizarse. Para Escoto, la filosofía debe ser obra exclusiva de la razón; la teología sólo puede versar sobre lo revelado, nunca objeto de demostración.

4. *División del capítulo.* Para mayor claridad en la exposición de la historia de la filosofía en el período de apogeo escolástico, dividimos el capítulo en los artículos que siguen y cuya enumeración anticipamos aquí.

- 1.º Los comienzos de la corriente franciscana.
- 2.º San Buenaventura.
- 3.º San Alberto Magno.
- 4.º Santo Tomás de Aquino.
- 5.º El averroísmo latino.
- 6.º La tradición científica.
- 7.º Raimundo Lulio y el lulismo.
- 8.º Duns Escoto y el escolismo.

BIBLIOGRAFIA

A. JORDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 1819; 2.ª ed., 1843.—P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIème siècle*, 1897; 2.ª ed., 1911.—M. GRABMANN, *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*, 1939; *I Papi del Duecento e l'aristotelismo*, 2 vols., 1941-46.—D. A. CALLUS, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford*, 1944.—P. VAN STEENBERGHE, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, 1946.—S. RABADE ROMEO, «Neoplatonismo o neoplatonismos medievales?» en «Estudios filosóficos», 19, 1959, págs. 407-17. Véase también *La esencia del tomismo*, de MANSER, aludida en el artículo y que citaremos más adelante.

ARTÍCULO II.—LOS COMIENZOS DE LA CORRIENTE FRANCISCANA

1. *Alejandro de Hales.* ALEJANDRO DE HALES (1180-1245) estudió en las Facultades de Artes y de Teología de París. En 1231 ingresó en la Orden de Frailes Menores y fue primer *magister regens* de la cátedra de teología de la Universidad de París, confiada a los franciscanos. Abandonó la cátedra varios años antes de su muerte, sucediéndole en ella Juan de la Rochela. Estos dos hombres levantaron dentro de la Orden franciscana la bandera de los «intelectuales», no sin la viva oposición de los «espirituales», que, por imperativo del ejemplo del Serafín de Asís, relegaban a segundo plano los estudios. La mayor gloria de Alejandro consiste en haber sido el forjador de un gran discípulo, San Buenaventura. Su obra principal es la *Summa universae theologiae*, el primer gran ejemplo de las *Summae*. Esta

obra quedó inconclusa y fue considerada de tal importancia, que el Papa Alejandro IV, en documento de 1256, encargó a Guillermo de Melitón que la continuara. A pesar de todo, la obra ha quedado incompleta. Recibió pronto el nombre de *Summa Minorum* o Suma de los franciscanos. Es una obra teológica y filosófica. Además de ella, hay, bajo el nombre de Alejandro, varias *Quaestiones*, así como otras obras cuya autenticidad, a pesar de los numerosos trabajos publicados al efecto, no ha podido ser establecida de modo definitivo.

Alejandro de Hales se halla inmerso en la corriente platónico-agustiniana, que había llegado a hacerse tradicional durante el período de formación de la escolástica y cuyos peldaños fundamentales habían sido Escoto Erigena, San Anselmo y Abelardo. De este último tomó el método del pro y el contra—*sic et non*—. A pesar de que Alejandro de Hales intenta unir las doctrinas de la tradición agustiniana con algunas otras de Aristóteles, permanecerá siempre en constante adhesión al agustinismo, inaugurando la llamada filosofía franciscana. A continuación exponemos sus doctrinas filosóficas más características.

Dios debe ser entendido como acto puro y realidad infinita. La razón humana puede demostrar su existencia aplicando el principio de causalidad a sus obras, analizando el contenido de las ideas y, sobre todo, basándose en el conocimiento impreso por Dios mismo en la mente, que, de esta manera, no puede ignorar la existencia del primer ser. Este hecho, cuyo desarrollo alcanzará toda su diafanidad en San Buenaventura, se funda en que el alma es imagen de Dios. La creación de todos los seres es una expansión de la sabiduría y del amor de Dios y debió realizarse necesariamente dentro del tiempo. Alejandro rechaza la eternidad del mundo *ex parte initii, ex parte finis, ex parte motus*. Mientras Dios es absolutamente simple, toda creatura está compuesta de un *quod est* y de un *quo est*. Sería aventurado interpretar esta composición en el sentido de esencia y existencia, y, en todo caso, no se trataría de una composición real, sino simplemente de razón. Muy probablemente se trata de la constitución interna de la esencia, sin que el *quo est* signifique el acto existencial. Hay también en todos los seres creados, espirituales o corpóreos, una composición efectivamente real de materia y forma. El hecho de que la materia entre en todos los seres creados sirve para rechazar la teoría de los árabes, según la cual el alma humana es emanación de una inteligencia, y la de David de Dinant, para quien Dios era la materia prima de todos los seres y del alma humana. La materia, en efecto, para Alejandro, no es homogénea. Distingue una materia *espiritual* que ni es sujeto de movimiento local ni de transformación sustancial, una materia corpórea *terrestre* que posee esa doble propiedad, y una materia corpórea *ce-*

este que sólo es sujeto de movimiento local. Esta teoría del hilemorfismo universal pasará, con alguna excepción, a ser, con la de la pluralidad de las formas sustanciales, patrimonio común de la escuela franciscana. También es importante la antropología de Alejandro de Hales. El alma humana es compuesta de forma y materia intelectual. El cuerpo humano tiene una composición semejante. Por tanto, *est substantia praeter substantiam corporis*. Sin embargo, la unión entre estas dos sustancias es directa y al modo de la forma con la materia porque el alma se halla ordenada naturalmente al cuerpo. El alma posee una pluralidad de fuerzas: vegetativa, sensitiva e intelectual, subdivididas en múltiples potencialidades que ni son de naturaleza accidental ni se identifican absolutamente con la sustancia del alma. En seguimiento de San Agustín, pone para explicar el conocimiento intelectual tres fuerzas: *ratio*, *intellectus* e *intelligentia*, cuyos objetos son, respectivamente, los cuerpos, los espíritus creados y Dios. A esta doctrina, indudablemente agustiniana, alía la doctrina peripatética de la abstracción. Pero conviene advertir que sólo tiene aplicación en el dominio de la *ratio*. Sólo las formas de la razón son abstractas, y en su origen interviene, con el intelecto agente, el *intellectus materialis*. Así, pues, la abstracción está limitada al mundo corpóreo. Cuando se trata de conocer los espíritus creados, y sobre todo Dios mismo, el intelecto agente no puede impresionar al intelecto posible sin la acción iluminadora de Dios. Por donde se ve que Alejandro de Hales no hace una síntesis de la doctrina agustiniana de la iluminación y de la aristotélica de la abstracción. Se conforma con distribuir sus papeles y distinguir sus propios dominios. La voluntad tiene la primacía sobre todas las potencias: tiende necesariamente a la felicidad y opera libremente en la elección de los medios.

2. *Juan de la Rochela.* JUAN DE LA ROCHELA (1200-1245) substituyó a Alejandro en la cátedra de la Universidad de París. Sus principales obras son: *Summa de anima*, *Summa de virtutibus*, *Summa de vitiis*.

Tales obras muestran que Juan de la Rochela era un extraordinario maestro. Establece con gran nitidez la distinción real entre esencia y existencia. Toda creatura realiza esa radical composición y por ella se distingue respecto de Dios. En psicología y en teoría del conocimiento es agustiniano, aunque intenta también un acercamiento a la doctrina aristotélica.

Fue su sucesor Eudes Rigaud, que inicia los ataques contra los seguidores de Aristóteles. Tuvo, a su vez, por sucesor a GUILLERMO DE

MELITÓN (m. 1257), que completó la *Summa* de Alejandro y escribió algunos *quodlibetos*.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES: *Summa universae theologiae*, Venecia, 1475; Venecia, 1576; Colonia, 1622. *Doctoris inrefragabilis Alex. de Hales, O. M. Summa theologica*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae edita, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 5 vols., 1924-28-30-43.

ESTUDIOS: F. PICAVET, *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique*, 1896.—K. HEIM, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander von Hales*, 1907.—J. FUCHS, *Die Proprietäten des Seins bei A. v. H.*, 1930.—J. BISSON, *Die Willensfreiheit bei A. v. H.*, 1931. Véase la introducción bibliográfica de V. KEMPF, *Problemas bibliográficos em torno das obras de Alexandre de Hales*, en *Revista eclesiástica brasileira*, 6, 1946.

ARTÍCULO III.—SAN BUENAVENTURA

1. *Vida y obras.* SAN BUENAVENTURA (1221-1274), llamado JUAN DE FIDANZA y conocido también con el nombre de DOCTOR SERÁFICO, nació en Bagnorea (Italia) e ingresó a los dieciséis años en la Orden de San Francisco. Estudió en París bajo la dirección de Alejandro de Hales. Profesó en esta Universidad, sucediendo a su maestro, la cátedra destinada a los franciscanos. En 1255 deja la Universidad de París, debido a la campaña emprendida para que se prohibiera a las Ordenes mendicantes el ejercicio de la enseñanza. No obstante, el Papa le confirmó, juntamente con Santo Tomás, en la cátedra en 1256. Pero no recibió el grado de maestro hasta el año siguiente, en que había sido nombrado general de la Orden, y en que habría de dejar ya definitivamente la enseñanza.

Las obras principales de San Buenaventura son: *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, *Breviloquium*, *Itinerarium mentis in Deum*, *De reductione Artium ad Theologiam*.

2. *El concepto de filosofía.* Fiel hijo del Seráfico Padre San Francisco, San Buenaventura encarna el ideal del desprendimiento del hombre de las cosas terrenas, de su purificación por el ejercicio de la virtud hasta alcanzar a Dios y gozar de la extática paz. A la realización de este ideal debe contribuir la filosofía. De ahí que, desde su mismo planteamiento, el problema filosó-

fico sea esencialmente vital, personal, fundamentalmente práctico y no puramente especulativo, a fin de que satisfaga las aspiraciones del hombre y responda a sus íntegras exigencias, eminentemente realista, en fidelidad al hecho de la creación y elevación del hombre, de su caída y redención. El ideal de la rehabilitación de la naturaleza humana no puede desconocer la real e histórica situación del hombre que, si fue creado y elevado, se encuentra caído y redimido. Aquel ideal de rehabilitación y esta real situación del hombre, determinarán las peculiaridades todas de la concepción bonaventuriana de la filosofía en sí misma considerada, en sus relaciones con la teología, en su división y hasta en su necesidad de verse coronada por la sabiduría.

En varios lugares de sus obras define San Buenaventura la filosofía. Se ocupa de ella de un modo general y al mismo tiempo discriminativo y diferenciador del resto de las disciplinas al estudiar el don de ciencia. Dos cosas preceden a la ciencia: la luz innata del discernimiento natural de la razón y la luz sobreinfusa de la fe. Otras dos la siguen: el claro conocimiento del Creador y el conocimiento revelado del Salvador. Dios, que separa la luz de las tinieblas, ha hecho brillar su claridad en nuestros corazones (*II Cor.*, 4-6). «La claridad del alma es la ciencia; por el contrario, oscuridad del alma es la ignorancia. Existe la claridad de la ciencia filosófica, de la ciencia teológica, de la ciencia gratuita y de la ciencia gloriosa. La claridad de la ciencia filosófica es grande, según la opinión de los hombres mundanos, pero pequeña en comparación de la ciencia cristiana. En cambio, la claridad de la ciencia teológica parece pequeña, según la opinión de los hombres mundanos, pero es grande según la verdad. La claridad de la ciencia gratuita es mayor y la claridad de la ciencia gloriosa es máxima.» He aquí las definiciones de estas cuatro ciencias: «La ciencia filosófica no es otra cosa que el conocimiento cierto de la verdad como escrutable—*scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa*. La ciencia teológica es el conocimiento piadoso de la verdad como creíble. La ciencia gratuita es el conocimiento santo de la verdad como amable. La ciencia gloriosa es el conocimiento sempiterno de la verdad como deseable.»

La definición de la filosofía como conocimiento cierto de la verdad en cuanto objeto de investigación, necesita ser clarificada en doble línea; indicando el área extensiva de las cosas escrutables—objeto material— y expresando el punto de vista desde el cual se llevó a cabo la investigación—objeto formal—. El objeto material lo ha indicado San Buenaventura en el *Breviloquium* (Prol., pág. 3, n. 2), diciendo que la filosofía se ocupa de todos los seres que tienen existencia formal en la naturaleza, y existencia objetiva en la mente por el conocimiento: «La

filosofía trata de las cosas que existen en la naturaleza o en el alma por el conocimiento dado naturalmente o también adquirido.» El objeto formal lo expresa en *De reductione artium ad theologiam* (n. 4), diciendo: «La tercera luz, que ilumina en la investigación de las verdades inteligibles, es la luz del conocimiento filosófico, que se llama interior porque inquiriere las causas íntimas y latentes de los seres, lo que verifica por los primeros principios de las ciencias y de la verdad natural, insertos en el hombre por la misma naturaleza.»

En los mismos lugares que hemos citado para fijar el concepto de filosofía se ocupa San Buenaventura de su división. Transcribimos ese texto, que viene inmediatamente después del que acabamos de citar. Es lo suficientemente explícito y nos ahorra todo comentario: «Esta luz (la filosofía) se divide en *racional*, *natural* y *moral*. La suficiencia de esta división se evidencia por los tres modos siguientes: Primero, hay la verdad de los discursos, la verdad de las cosas y la verdad de las costumbres. La *filosofía racional* considera la verdad de los discursos; la *natural*, la verdad de las cosas; la *moral*, la verdad de las costumbres. O, de otra manera: como en Dios, ser Supremo, es menester considerar las razones de causa eficiente, formal o ejemplar, y final, porque es «causa del existir, razón del entender y norma del vivir», igualmente en la iluminación de la filosofía, por cuanto ésta ilumina para conocer las causas del ser, y tal es la filosofía natural o *física*; o las razones del entender, y tal es la filosofía *lógica* o racional; o la norma del vivir, y tal es la filosofía *moral* o práctica. El tercer modo es el siguiente: la luz del conocimiento filosófico ilumina la misma facultad intelectual, lo que puede realizar de tres maneras: en cuanto rige a la facultad motiva, y así es *moral*; en cuanto rige a sí propia, y así es *natural*, o en cuanto rige a la interpretativa, y así es *discursiva*.»

Cada una de estas tres partes de la filosofía se divide, a su vez, en otras tres. La filosofía racional se divide en *gramática*, *lógica* y *retórica*; la primera se ordena a la expresión; la segunda, a la instrucción; la tercera, a la persuasión; consideran la razón, respectivamente, en su función aprehensiva, judicativa y motiva. La filosofía natural se divide en *física* propiamente dicha, *matemática* y *metafísica*. La física versa sobre la generación y corrupción de las cosas según las virtudes naturales y las razones seminales. La matemática versa sobre las formas abstractas según las razones inteligibles. La metafísica estudia la esencia de todos los seres por reducción al ser primero, es decir, a Dios, en cuanto es su principio, fin y ejemplar. Finalmente, la filosofía moral se divide en *monástica*, *económica* y *política*, según que el gobierno de la facultad motiva se refiera a la vida individual, familiar o social.

Con lo dicho ha quedado suficientemente perfilado el concepto bonaventuriano de filosofía, y hasta distinguido con toda nitidez del concepto de teología. «Esta distinción irreductible de las dos ciencias la fundamenta el Doctor Seráfico en otra distinción radical que establece entre la razón y la fe... Los principios y métodos de la teología son opuestos a los que fundamentan la filosofía. El punto de partida de la teología no es ya la luz natural de la razón con la evidencia que ella proporciona, sino el contenido de la Escritura aceptado como verdadero por un acto voluntario de la fe. La fe pura no es más que adhesión del creyente a lo que la Escritura enseña, no va revestida de raciocinios ni rodeada de aparejo de pruebas lógicas. Sin embargo, la fe tiende a buscar la razón de lo que cree, y esta tendencia, entrañada en sí misma, que justifica el lema *fides quaerens intellectum*, es el origen primero de la teología. De ahí que, según el concepto que el Santo Doctor forma de estos dos métodos, el orden seguido por la teología es inverso al seguido por la filosofía. Esta termina en el punto donde aquella comienza, ya que la filosofía comienza por la razón y la experiencia sensible, y tiene su punto culminante en Dios. La teología, en cambio, partiendo de la revelación divina, comienza por la Causa primera, como si el orden del conocimiento fuera el orden de las cosas, y en esta forma desciende del Primer principio a sus efectos.» (León Amorós). Esto es claro. No lo es menos, empero, que esta teórica distinción jamás podrá convertirse en práctica independencia. De lo contrario, la filosofía no puede alcanzar sus objetivos finales de conquista de la verdad y se hunde en el error. San Buenaventura se ha expresado con claridad: «Bien está que el hombre posea la ciencia natural y la metafísica, que se extiende a las sustancias supremas, y llegue allí el hombre para su descanso; pero esto es imposible de conseguir sin que caiga en error si no es ayudado por la luz de la fe... Esta ciencia precipitó y oscureció a los filósofos, porque carecieron de la luz de la fe... La ciencia filosófica es camino para otras ciencias, y el que permanece en ella cae en tinieblas.» Con ello se ha complicado la cuestión extraordinariamente. Porque se ha afirmado la insuficiencia de la razón pura en el ámbito filosófico, y con ello se ha perdido la especificidad de la filosofía, tal como más atrás hemos dejado definida. ¿Será tal vez que la filosofía está necesitando simplemente un complemento teológico? Más que un complemento, ¿no exigirá una información teológica? ¿Volveremos entonces a la teologización de la filosofía? Es cierto que la tesis de la reducción de todas las ciencias a la teología puede ponernos en la pista para la solución de estos problemas. Preferimos, empero, otro camino, frecuentemente aludido por San Buenaventura, cuando nos habla de la décima cien-

cia que los filósofos antiguos vislumbraron y nos prometieron, pero que ninguno alcanzó.

En su aspiración a la sabiduría, los filósofos descubrieron las nueve ciencias pertenecientes a la tercera iluminación con que Dios ha gratificado la naturaleza humana. Tales son: gramática, lógica, retórica; física, matemática, metafísica; monástica, económica y política. Pero, una vez descubiertas, las prostituyeron y se hundieron en el error por haber carecido del auxilio de la fe. Más afortunados nosotros, en posesión de ella, descubrimos los tesoros inagotables de la Verdad, a cuyos resplandores se nos revela la verdad de todas las cosas, participaciones de Dios en una u otra medida. Y tal será la sabiduría natural, que «consiste en dos elementos: especulativo uno, y otro afectivo». «El especulativo no es otro que la visión perfecta del ejemplarismo. El elemento afectivo es la práctica de las virtudes.» «Con lo dicho quedan indicadas las dos vías por donde, con el auxilio de la fe, se puede llegar a la sabiduría natural: la primera es especulativa, y consiste en entrar el alma en sí misma, elevarse después a las inteligencias espirituales, y de allí, pasando a la consideración de las razones eternas, llegar a la comprensión del primer Principio, cuanto es dado al entendimiento humano. Esta contemplación intelectual se convierte en afectiva, por cuanto el primer Principio es también el Sumo Bien. En él descansa el alma por haber llegado al primer grado de la sabiduría.» (Miguel Oromí.)

3. *El mundo, huella de Dios.* San Buenaventura es el gran creador de la filosofía franciscana. Poco amigo de innovaciones, representa en el siglo XIII el espíritu de genuina tradición agustiniana y mística. Para él, la sabiduría natural es un itinerario de la mente hacia Dios. Este itinerario comprende tres etapas: el mundo, como huella; el alma, como imagen, y la contemplación mística, como conocimiento y unión con Dios.

El mundo es considerado por San Buenaventura como un inmenso vestigio de Dios. Partiendo, pues, de lo sensible, se demuestra la existencia de Dios. Dios se halla presente en todas las cosas; el hombre de corazón limpio puede descubrir en cada vestigio la presencia de su Creador; «el esplendor de las cosas nos lo revela si no estamos ciegos». San Buenaventura, empero, no elabora propiamente ninguna prueba de la existencia de Dios partiendo de las cosas sensibles. Una cosa queda, sin embargo, patente: el mundo ha sido creado por Dios. En lo que se refiere al origen temporal o eterno del mundo, el Doctor Seráfico se apega a la tradición y se revuelve contra Aristóteles. El

mundo ha sido creado en el tiempo. De no ser así, se seguiría el absurdo de que el tiempo infinito transcurrido aumentase con los nuevos días que se suceden, y la contradicción de que no habiendo tenido término inicial hubiese podido llegar al término actual, pues habría necesitado infinita duración. Ningún ser creado tiene en sí mismo la razón de su existencia. Con esto se opone San Buenaventura al panteísmo y afirma la necesidad del Creador. Todas las sustancias creadas, incluso los ángeles y las almas, se componen de materia y de forma. La materia no es necesariamente corpórea; la de las almas, por ejemplo, es espiritual. Admite, pues, San Buenaventura, la doctrina de la composición hilemórfica universal: todos los seres creados se componen de materia y forma. En el caso del hombre, no se tratará de dos sustancias incompletas —cuerpo y alma—. El alma y el cuerpo son sustancias completas. El principio de individuación, por tanto, no puede estar en la materia sola. El alma, al unirse al cuerpo, está ya individuada. La individuación resultará, pues, de la unión de la materia y la forma. Esto tiene importantes consecuencias. Las dos principales hacen referencia a la supervivencia del alma y a la individuación de los ángeles. Si el alma es ya una sustancia completa, no hay dificultad ninguna en que sobreviva a la destrucción del cuerpo. Los ángeles, compuestos de materia y forma, se individualarán dentro de una especie, y no será necesaria la tesis tomista de que cada uno constituye una especie.

También sienta el Doctor Seráfico la tesis de la *pluralidad de las formas*, en disconformidad con la doctrina de Aristóteles. Para el Estagirita, la forma es aquello por lo que un ser es lo que es, teniendo cada ser una forma sustancial única, que determina, acaba, completa y perfecciona la naturaleza de la sustancia. San Buenaventura se opone a esta doctrina, afirmando que si la forma completa al ser se daría por supuesto que la criatura tendría un ser perfecto y acabado. Antes al contrario, la forma, al perfeccionar a la sustancia, no la completa, sino que la dispone para recibir una nueva perfección. Cada cuerpo tiene, por lo menos, dos formas: una, general, que es la forma de la luz, y otra, peculiar de cada cuerpo. También tiene que plantearse San Buenaventura el problema de la producción de las formas. Es la última cuestión de la física, que se resuelve apelando a la teoría estoica de las *razones seminales* y en disconformidad con Aristóteles. En efecto, mientras éste resolvía la cuestión mediante la aplicación de su teoría de la potencia y el acto, de tal manera que la nueva forma nacerá del ser en potencia bajo el influjo eficiente de un ser ya en

acto, para San Buenaventura el ser en potencia contiene ya en estado latente las formas —razones seminales— creadas por Dios desde el principio del mundo y que posteriormente no hacen sino desenvolverse y manifestarse.

4. *El alma, imagen de Dios.* El segundo grado del itinerario de la mente hacia Dios es el conocimiento de nuestra alma. Mientras en las cosas del mundo no encontramos más que sombras o vestigios de Dios, por el conocimiento de nuestra alma hallamos una verdadera imagen de Dios. En este segundo grado adquieren todo el relieve, toda la importancia, las pruebas demostrativas de la existencia de Dios. Por esta *via interioritatis* encontramos directamente a Dios, si de verdad descendemos hasta el fondo de nuestra alma. La unidad de nuestra alma reproduce la unidad de Dios; sus tres potencias —memoria, entendimiento y voluntad— reproducen a Dios. La existencia de Dios es evidente para nosotros —*per se nota quoad nos*— si la concupiscencia y la fantasía no velan la verdad. Si se necesitan pruebas *a posteriori*, es porque las condiciones normales de nuestro conocimiento intelectual limitan el alcance de la evidencia *quoad nos*.

San Buenaventura propone y admite el llamado argumento ontológico que San Anselmo formulara por primera vez. Hasta pudiera decirse que, en la doctrina del Doctor Seráfico, adquiere el argumento ontológico todo su relieve. La modificación que introduce San Buenaventura, en la formulación anselmiana del argumento, consiste en derivar el conocimiento de Dios de su presencia en nosotros. Dios está absolutamente presente a nuestra alma y, por lo mismo, es cognoscible. Tan presente le está, que es más interior a nosotros que nosotros mismos. La idea que de él adquirimos no es una idea abstraída de las cosas sensibles, sino que es el mismo Dios presente ya en el alma. Siendo esto así, es claro que la idea de Dios implica su existencia real. Las razones que al argumento ontológico oponía Santo Tomás no parecen concluyentes a San Buenaventura.

Contrariamente a lo que cabría esperar, el Doctor Seráfico limita el alcance de nuestro conocimiento del ser de Dios. Tenemos idea clara y precisa de la existencia de Dios hasta el punto de que no podemos ignorar *que Dios es*, pero no tenemos un concepto claro y comprensivo *de lo que Dios es*.

Como puede verse, San Buenaventura distingue dos modos de conocimiento: el que se refiere a los objetos del mundo sensible, verificado mediante los sentidos, y el que tiene por objeto el conocimiento

del alma y de Dios, obtenido sin ayuda de los sentidos externos. Cuanto al conocimiento de las cosas corporales, está bajo la influencia de Aristóteles y de los árabes y en conformidad con Santo Tomás. Distingue entre el entendimiento agente y el intelecto posible. El intelecto agente es una facultad del alma, propia de cada hombre y no común a la especie. Por otra parte, el intelecto agente se limita a ayudar al intelecto posible a verificar la abstracción y extraer las formas inteligibles de los fantasmas, siendo propiamente el intelecto posible quien desempeña esta función y entrega al intelecto agente las especies elaboradas.

El conocimiento del alma, de Dios y hasta el de los primeros principios se verifica de manera totalmente distinta. Aquí ya no se necesitan las especies sensibles; el conocimiento es directo y se lleva a cabo mediante una *luz interior*. San Buenaventura, en este plano, vuelve por los fueros del platonismo y del agustinismo.

No se conforma el Doctor Seráfico con admitir por separado estas dos formas de conocimiento —aristotélica y platónica— contrapuestas y válidas, cada una en su dominio, sino que intenta, como ya hiciera San Agustín, una síntesis superadora de ambas. El alma está situada entre las cosas y Dios. El hombre descubre la verdad de las cosas en sí mismo y en Dios. De la verdad de las cosas tenemos una evidencia relativa; de la verdad de Dios, una evidencia absoluta.

5. *La unión mística.* San Buenaventura sobrepasa este segundo grado del itinerario hacia Dios para entrar en la vía mística y gustar las alegrías de la unión con Dios. Este tercer grado, que es una ascensión a Dios, es, al mismo tiempo, un mayor ahondamiento en nosotros mismos, hasta llegar al mismo corazón del alma, al ápice de la mente —*apex mentis*—, en donde con mayor realidad se halla presente la Divinidad. Así se verifica, en el momento del éxtasis, la unión con Dios. Pero en este momento el pensamiento de San Buenaventura trasciende el dominio filosófico para entrar en el plano de la mística.

Con esta exposición esquemática del pensamiento de San Buenaventura puede apreciarse el loable esfuerzo de esta genial síntesis del agustinismo, que tendrá la virtud de mantener siempre alerta al tomismo —esa síntesis que se verifica simultáneamente— contra los peligros del ontologismo y las invasiones de la mística en el campo de la filosofía.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES: *Opera omnia*, 10 vols., Quaracchi, 1882-1902. *Obras de San Buenaventura*, ed. en latín y castellano, dirigida, anotada y con introducciones por varios PP. franciscanos, B. A. C., 6 vols., 1945-49 (abundante bibliografía en el vol. I).

ESTUDIOS: E. LUTZ, *Die Psychologie Bonaventuras*, 1909.—L. COSTELLOE, *S. Bonaventure, the seraphic doctor*, 1911.—F. PALHORIES, *Saint Bonaventure*, 1913.—B. LUYCHZ, *Die Erkenntnistheorie Bonaventuras*, 1923.—E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, 1924; 2ª ed. 1943; trad. esp., 1948.—J. M. BIESSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, 1929. F. HOHMANN, *Bonaventura und das existentielle Sein des Menschen*, 1935.—J. VEDRLEY, *S. Bonaventurae philosophia christiana*, 1940; 2ª ed., 1943.—E. BIRDAL, *S. Bonaventura*, 1945.—M. M. DE BENEDICTIS, *The Social Thought of Saint Bonaventure*, 1946.—R. LAZZARINI, *San Bonaventura, filosofo e mistico del cristianesimo*, 1946.

ARTÍCULO IV.—SAN ALBERTO MAGNO

1. *Vida y obras.* ALBERTO DE BOLLSTADT (1206-1280), de Colonia, o Magno, ingresó en la Orden de Predicadores; enseñó en Colonia, Friburgo, Ratisbona, Estrasburgo y París; fué maestro de Tomás de Aquino. Nombrado obispo de Ratisbona, renunció a su sede para consagrarse a diversas legaciones en servicio de la Iglesia, y a la enseñanza, que continuó nuevamente en Colonia. Su gran facilidad para el estudio de las más variadas disciplinas y los profundos conocimientos que en todas ellas llegó a poseer le merecieron el título de Doctor Universal.

Las obras de San Alberto, muy numerosas y extensas, son comentarios y paráfrasis de casi todos los libros aristotélicos. Tiene también tratados originales de filosofía y teología, en los que agrega a la erudición aristotélica muchos comentarios sobre los Padres, los árabes y los judíos. Destacamos: *Summa de creaturis*, *In IV libros Sententiarum* y *Summa Theologica*.

2. *Significación de su obra.* La labor de Alberto Magno en orden a la construcción de la síntesis teológico-filosófica del tomismo va marcada con el signo de la preparación. Alberto Magno es un hombre enciclopédico. Ya dijimos que su propósito era hacer inteligibles a los latinos todas las disciplinas filosóficas y no filosóficas tratadas por Aristóteles. Esta intención no se quedó en mero propósito, sino que emprende la tarea realizando amplias pará-

frasis y extensos comentarios a casi todos los libros de Aristóteles, así como del Pseudo Dionisio y a varios filósofos árabes, cuyas doctrinas pone al alcance de los filósofos escolásticos. La libertad en la investigación, característica de los mejores siglos de la cultura, hace que Alberto Magno considere como patrimonio común la verdad de las doctrinas que comenta y no como propiedad individual de los filósofos parafraseados. Ello determina que la obra del Doctor Universal trascienda el género del comentario y de la paráfrasis para convertirse en una exposición en la que es difícil separar la doctrina debida a los autores que trata de la aportación original que él añade. Por eso también rellena con cuestiones enteras aquellas lagunas que advierte en los textos aristotélicos, exponiendo no solamente lo que Aristóteles dijo, sino también lo que podía haber dicho.

No es de extrañar, pues, que Alberto Magno fuese considerado en su tiempo como un autor original y profundo y no como mero comentarista. Sobre este punto fue tanta su fama, que hasta el propio Rogerio Bacon, con envidia no contenida, llega a decir que ni el mismo Cristo ha tenido tanto éxito, pues su doctrina fue por muchos reprobada, mientras que la autoridad de Fray Alberto no tiene límites. Alberto Magno, en efecto, es uno de los filósofos mejor dotados. Con todo esto, repetimos, su obra es, ante todo, preparatoria; acumula los materiales que en manos de Santo Tomás, genial arquitecto de la cultura, habían de servir como piedras labradas para la construcción de esa gran catedral que es la *Summa*.

3. *Doctrina.* Sin pretender exponer todas las doctrinas que en su inmensa obra traza el Doctor Universal, ya que hemos de verlas mejor sistematizadas por su discípulo Santo Tomás, sí hemos de indicar aquello que de más característico puede serle, sin duda, atribuido.

Lo primero que conviene señalar es la distinción que supo hacer entre la filosofía y la teología, entre la razón y la fe. Teología y filosofía tienen sus dominios propios. La revelación es la fuente de la teología; la razón es la fuente de la filosofía. Y si hemos de apelar a la autoridad, creemos a San Agustín y a los Padres tratándose de la fe y de la moral; pero daremos crédito a Aristóteles y a los filósofos en lo concerniente a la física.

No podemos comprometer el contenido de la revelación en una prueba racional. Mientras Escoto Erígena, San Anselmo y hasta San Buenaventura, por ejemplo, presentaban el dogma de la Trinidad como requerido por la propia razón humana, para San Alberto ni el examen

del alma ni el de las cosas sensible nos proporciona vestigio alguno de la Trinidad de Personas. El conocimiento que tenemos de la Trinidad sólo puede sernos dado por la revelación. Igual pudiera decirse de los demás dogmas, objeto exclusivo de la teología. La especulación filosófica queda por esto mismo reducida al dominio de la naturaleza y a los límites de la razón. Examínese, a la luz de estas afirmaciones, el mote de oscurantista que se ha aplicado a Alberto Magno, y véase si no es más bien un libertador del pensamiento en el genuino sentido del vocablo.

San Alberto admite la doctrina del conocimiento de Aristóteles. Todos los conocimientos humanos se fundan en la experiencia. Tratándose de las cosas de la física, sólo el experimento tiene validez y fuerza demostrativa. Mas el conocimiento humano no acaba con la experiencia. El intelecto elabora, mediante la abstracción y a base de la experiencia, el conocimiento intelectual. Defiende también la unidad del intelecto agente contra los averroístas, que entonces empezaban a surgir.

El mundo necesita principio y ha de admitirse que procede de Dios; pero el comienzo temporal del mundo no puede demostrarse racionalmente, como tampoco su eternidad. Más aún: la misma idea de creación le parece extrarracional y de competencia exclusiva de la teología.

La existencia de Dios no nos es inmediatamente evidente; debe y puede demostrarse. Todas las vías racionales que nos conduzcan a Dios serán *a posteriori*; así lo exige nuestro modo de conocer. Sin embargo, aunque el argumento ontológico no tiene fuerza probativa, ya que le falta el fundamento necesario en la experiencia, parece haberlo considerado concluyente.

BIBLIOGRAFIA

OBRA Y EDICIONES: Las obras de San Alberto han sido agrupadas en tres series: filosófica, teológica y mística. La serie filosófica comprende los comentarios y paráfrasis a todas las ramas de la filosofía, así como algunos escritos originales. He aquí su posible ordenación: a) Obras de Filosofía racional: *De praedicabilibus*, *De praedicamentis*, *De sex principiis*, *De divisione* (Boccio), *Perihermeneias*, *In Boethii de syllogismis categoricis et hypotheticis*, *Analytica*, *Topica*, *Libri Ethicorum*; b) Obras de Filosofía natural: *De auditu physico*, *De caelo et mundo*, *De natura locorum*, *De causis proprietatum elementorum*, *De meteoris*, *De mineralibus*, *De vegetabilibus*, *De Animalibus*. *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscencia*, *De intellectu et intelligibili*, *De natura et origine animae*; c) Obras de Metafísica: *Metafísica* (Aristóteles), *De causis et processu universitatis*; d) Obras de Filosofía moral: *Moral a Nicómaco*, *Politica*. Deben agregarse los siguientes escritos filosóficos: *De quindecim problematibus*, *De unitate intellectus contra Averroem*, *Cuestiones* (sobre el Libro de los animales),

recogidas por Conrado de Austria, *Lecciones* (sobre la Ética a Nicómaco), recogidas por Tomás de Aquino. La serie teológica comprende, además de los sermones y los comentarios al Antiguo y al Nuevo Testamento, la *Summa de creaturis* (*Summa de quatuor coevis, de homine, de bono, de sacramentis, de resurrectione*), *Comentario sobre las Sentencias* (P. Lombardo), *Summa theologiae*, *De natura boni*.—La serie mística comprende: *Comentarios sobre todas las obras del Pseudo-Dionisio*. Ediciones: Obras completas por P. Jammy, Lyon, 1651 (21 vols.); Por A. Borgnet, París, 1890-99 (38 vols.); nueva edición crítica: *Opera Omnia*, en curso de publicación (vol. I, 1952).—C. JESSEN, *A. M. de vegetabilibus*, Berlín, 1867.—H. STADLER, *A. M. de animalibus libri XXVI*, en *Beiträge*, XV-XVI, 1916-20.—P. MANDONVET, *De quindecim problematibus*, en *Siger de Brabant*, t. II, 27-52, 1908.

ESTUDIOS: V. MIDDINGEN, *Albert le Grand, le maître de Saint Thomas d'Aquin*, 1881.—J. BACH, *A. Magnus*, 1888.—A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Grossen*, 2 Tle., en *Beiträge*, IV, 5-6, 1903 y 1906.—H. FRONOFER, *Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grossen*, 1909.—F. PELSTER, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts der Grossen*, 1920.—A. GRÜNBAUM, *Albert der Grosse*, 1925.—H. WILMS, *Albert des Grosse*, 1930.—C. H. SCHEBBIN, *Albert der Grosse, zur Chronologie seines Lebens*, 1931.—A. GARREAU, *S. Albert le Grand*, 1932.—A. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Vida de San A. Magno, Doctor de la Iglesia*, 1932.—G. MEERSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, 2 vols., 1933-35.—D. SIEDLER, *Intellectualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus*, 1941.—S. DEZANI, *Alberto Magno*, 1947.—MARY-ALBERT, *Saint Albert the Great*, 1948.

TRABAJOS BIBLIOGRÁFICOS: H. LAURENT y J. COGAR, *Essai de bibli. albertinienne*, en *R. Th.*, 1931, 422-68.—G. MEERSEMAN, *Introductio in opera omnia b. A. M.*, O. P., 1931.—P. CASTAGNOLI, *La vita e gli scritti di Sant'A. M.*, en *Divus Thomas*, 1934.—A. VALZ y A. PRUZZER, *Bibliographia S. Alberti Magni indagatoris rerum naturalium*, en *Seria Albertina in honorem celestis Patroni a Summo Pontifice Pio PP. XII rerum naturalium indagatoribus recens dati*, en *Angelicum*, 21, 1944.

ARTÍCULO V.—SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. *Vida y obras.* TOMÁS DE AQUINO (1225-1274) nació en Roccasecca, cerca de Nápoles. Estudió de niño en el monasterio de Monte Casino. En 1239 estudió el *trivium* bajo la dirección de Pedro Martín, y el *quadrivium* con Pedro de Hibernia. En 1244 toma en Nápoles el hábito de Santo Domingo. Poco tiempo después se pone en camino de París en compañía de Juan el Teutónico, maestro general de la Orden. Sus hermanos, molestos por su entrada en religión, le obligan a volver a Roccasecca. Libre ya, en 1245 va a París, donde estudia teología bajo la dirección de Alberto Magno, hasta 1248, en que pasa a Colonia, siguiendo a su maestro. En 1252 vuelve a París, en cuya Facultad de Teología obtiene el grado de licenciado llegado el año 1256. Al año siguiente es recibido en el número de los maestros de teología,



S. ALBERTVS.

*Clara fugat lampas noctem, liber oia tollit,
Martatur Cypris flore. Cupido cruce.*

sigue enseñando como tal hasta 1259, en que pasa a Italia, profesando en diversas ciudades, como Agnani, Orvieto, Roma y Viterbo. Vuelve en 1269 por tercera vez a París, donde permanece hasta 1272, año en que pasa a enseñar a Nápoles, hasta que en 1274, llamado por Gregorio X para asistir al segundo Concilio de Lyon, se pone en camino y, habiendo enfermado, muere en Fossanuova el 7 de marzo del mismo año.

La Iglesia, reconociendo la santidad de su vida y la verdad y profundidad de su doctrina, no tardó en canonizarle y en darle el título de Doctor Angélico.

Sus obras han sido clasificadas por M. Grabmann, según el índice que reproducimos resumido:

A. Obras filosóficas:

I.—Comentarios a Aristóteles.

1. A los Perihermeneias.
2. Al segundo libro de los Analíticos.
3. A los diez libros de la Ética.
4. A los doce libros de la Metafísica.
5. A los ocho libros de la Física.
6. A los tres libros sobre el alma.
7. Al libro sobre el sentido y la sensación.
8. Al libro sobre la memoria y el recuerdo.
9. A los libros 1-3 sobre el cielo y la tierra.
10. A los ocho libros sobre el origen y el fin de las cosas naturales.
11. A la Política.
12. A los dos primeros libros de Meteorología.

II.—Comentario al *Liber de causis*.

III.—Opúsculos filosóficos.

1. *De occultis operationibus naturae.*
2. *De principiis naturae.*
3. *De mixtione elementorum.*
4. *De motu cordis.*
5. *De ente et essentia.*
6. *De aeternitate mundi contra murmurantes.*
7. *De unitate intellectus contra averroistas.*
8. *De substantiis separatis.*



B. Obras de carácter teológico:

I.—Exposición general de la teología.

1. Comentarios de los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo.
2. *Compendium Theologiae ad Reginaldum.*
3. *Summa Theologica.*

II.—Monografías.

1. *Quaestiones Quodlibetales.*
2. *Quaestiones Disputatae.* Las principales son:
 - a) *De veritate.*
 - b) *De potentia.*
 - c) *De spiritualibus creaturis.*
 - d) *De anima.*
 - e) *De malo.*
 - f) *De virtutibus cardinalibus.*

III.—Opúsculos preferentemente dogmáticos. Sólo se indican los principales.

1. *In Dionysium. De divinis nominibus.*
2. *In Boethium. De Trinitate.*

IV.—Obras apologéticas.

1. *Summa contra gentes.*
2. *De rationibus fidei contra sarracenos, graecos et armenos.*
3. *Contra errores graecorum.*

V.—Cuestiones prácticas de Teología, Derecho, Sociología y Política. Las principales son:

1. *De sortibus.*
2. *De emptione et venditione.*
3. *De regimine principum ad regem Cypri.*
4. *De regimine judaeorum ad ducissam Brabantiae.*

VI.—Ascesis y vida religiosa.

1. *Expositio Symboli Apostolorum.*

VII.—Obras exegeticas. Entre otras:

1. Del libro de Job.
2. Del Cantar de los cantares.
3. *Catena aurea super IV Evangelia.*
4. Exposición de las Epístolas de San Pablo.

2. *Hacia la delimitación del concepto de filosofía.* La determinación del concepto de filosofía constituye uno de los problemas centrales del siglo XIII. El hecho de que la filosofía haya surgido en la edad media como desarrollo de la dialéctica aplicada a la solución de las cuestiones teológicas determinó que ambas disciplinas resultantes —la teología y la filosofía— fuesen frecuentemente confundidas. Esa fue la tónica general hasta el advenimiento del tomismo. Y el hecho de la irrupción de Aristóteles con todas las exigencias de la verdad, sin que su filosofía hubiese conocido ningún orden superior del saber, determinó que muchos filósofos, entusiastas y acríticos, fuesen ahondando cada vez más las diferencias entre filosofía y teología, hasta dejar a ambas disciplinas separadas y contrapuestas. Fue la obra que estaban realizando los filósofos coetáneos de Santo Tomás.

Quien primero advirtió la necesidad de revisar ambas posiciones fué San Alberto Magno. Ni confusión ni contraposición. «La filosofía debía cultivarse sobre bases más amplias, no contentándose con Aristóteles sólo ni con sólo Platón, sino procurando armonizar entre sí lo verdadero de ambos en una síntesis nueva y superior..., respetando siempre y ante todo los dogmas de la fe. La teología, asimismo, debía también ampliar sus bases sirviéndose de la filosofía, ya depurada y mejor cultivada, además del argumento tradicional de autoridad... De esta suerte, sin quedar absorbida la filosofía por la teología ni tampoco enfrentada con ella, quedaba abierto el camino a su mutua armonía y colaboración, con beneficio para ambas y para toda la humana cultura.» (S. Ramírez.) Para que la empresa fuese coronada era preciso, empero, un genio, en cierto modo, complementario. Con Santo Tomás se produjo el milagro.

Para Santo Tomás, el problema de las relaciones entre filosofía y teología, así como el de la delimitación de una y otra disciplina, sólo podrán ser resueltos tras la clarificación de las relaciones entre la razón y la fe. He aquí, pues, el despliegue temático hacia la delimitación tomista del concepto de la filosofía: las relaciones entre la razón y la fe; las relaciones entre la filosofía y la teología; la filosofía y su división. Tales serán los títulos de los epígrafes inmediatos.

3. *Relación entre la razón y la fe.* Se toman aquí las palabras razón y fe en el sentido de fuentes de conocimiento. La tesis se desarrolla sobre la base de esta triple modulación: distinción, armonía, subordinación de la razón a la fe. La distinción entre la razón y la fe se establece considerando las diferencias de su origen, de sus actos y de sus objetos.

Santo Tomás asigna a la razón y a la fe un origen muy distinto. Todo conocimiento racional trae su origen de *abstracción*; todo conocimiento de fe, de la *iluminación* divina. Entre Aristóteles y San Agustín se podrá establecer una superior armonía, pero ello requiere la previa aceptación de su diversidad. La doctrina aristotélica de la abstracción no debe ser reducida al ámbito de lo material sensible, sino extendida a todo conocimiento natural del orden espiritual, ya se trate del alma, de las primeras ideas trascendentales y supremos principios demostrativos o, inclusive, de Dios. Ninguna moción especial es, en este terreno, necesaria. Ponerla, equivaldría a la sobrenaturalización del conocer natural. En cambio, la doctrina agustiniana de la iluminación puede dar razón cumplida del origen de la fe. «Ya que el hombre, asintiendo a las cosas de la fe, es elevado sobre su naturaleza, deberá ser movido interiormente por Dios, principio sobrenatural: por tanto, la fe, cuanto al asentimiento, que es su principal acto, se verifica por moción interior de Dios merced a la gracia» (II-II, q. 6, a. 1). Suprimir aquí la iluminación y moción de la gracia equivaldría a la naturalización del conocer sobrenatural.

Esta originaria distinción entre la razón y la fe se refleja inmediatamente sobre sus *actos* respectivos. El entender y el creer, la intelcepción y la creencia, difieren esencialmente. El entender se explica por el simple juego causal del objeto y el sujeto. Tan pronto como el sujeto cognoscente ha quedado definitivamente preparado por la actuación eficiente y la determinación formal que proceden del objeto, profiere su propio acto por resultancia natural, eliciendo activa y necesariamente el conocimiento del objeto. En la creencia, el fenómeno es más complejo. Propuesta la verdad, mediante la revelación, al entendimiento, queda éste indiferente para proferir o no su acto, y de esta indiferencia sólo puede ser sacado por una moción de la voluntad libre, la cual, a su vez, necesita ser movida por la gracia de Dios. Es lo que expresa la definición tomista de la fe: creer es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia, *credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam* (II-II, q. 2, a. 9).

Esta diferencia por los actos está fundada en la más radical diferencia de sus *objetos respectivos*. Santo Tomás ha declarado expresamente que la fe y el saber natural no se refieren a lo mismo, *fides et scientia non sunt de eodem* (II-II, q. 1, a. 5). Hay, por lo pronto, diversidad de objetos materiales: la visión o intelección es de lo que aparece, de lo manifiesto al sentido o al entendimiento; la fe, de lo que no aparece, de lo encubierto, «de aquello que no se ve», como dijera San Pablo (*Hebreos*, II, 1). En consecuencia, tampoco puede ser la fe algo demostrado o concluido, contrariamente a lo que acontece con la ciencia, que versa precisamente sobre las conclusiones. Todas aquellas verdades que pueden ser probadas o demostradas, como las que expresan estas proposiciones «Dios existe», «Dios es uno, bueno», etc., y que generalmente se incluyen entre las verdades creídas, no son, en rigor, artículos de fe, sino preámbulos de los artículos, *preambula fidei*. Se enumeran entre lo que se ha de creer, no porque sean verdades de fe en sentido riguroso, sino porque son requeridas para la fe y deben ser presupuestas por quienes no captan su demostración. Más radical diversidad encontramos reparando en el respectivo objeto formal motivo. La razón formal del asentimiento en el saber es la *evidencia*. El formal y único motivo del asentimiento en la fe es la *autoridad divina*. Creemos porque Dios lo ha revelado (II-II, q. 1, a. 1), y la Iglesia nos lo enseña (II-II, q. 5, a. 3).

Establecida la distinción, conviene reparar en la *armonía* entre la razón y la fe. La distinción misma está indicando, únicamente, ausencia de confusión o de identidad. Nada tiene que ver con la *contraposición* de ambas formas de conocimiento, ni siquiera con la *separación* o escisión entre las mismas.

La no contraposición fue expresada por Santo Tomás al defender esta tesis: *Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis* (*1. contra Gentes*, c. 7). En efecto: 1) La razón es fuente de verdad signada por la evidencia objetiva, y la fe, fuente también de verdad divinamente confirmada; ambas, pues, nos refieren a lo verdadero, y lo verdadero no puede ser contrario a lo verdadero, ya que sólo es contradicho por lo falso; 2) la fe es un don de Dios, autor de la revelación, y la razón humana procede también de Dios, autor de la naturaleza; en consecuencia, las verdades de la revelación alcanzadas por la fe no pueden ser contrarias a las obtenidas por el conocimiento natural; 3) el hombre puede contradecirse y engañarse, pero Dios no...; por tanto, las aparentes contradicciones entre la razón y la fe deben cargarse en el haber de la razón, que saca falsas conclusiones de sus principios verdaderos.

Esta ausencia de contraposición debe hacernos avanzar al establecimiento de la no separación de ambos modos de conocimiento para contemplar su superior armonía sobre la base de la distinción registrada más atrás. El problema se plantea en relación con la verdad de las cosas divinas. De ella dice Santo Tomás que es doble, pero sólo en cuanto a nuestra manera de conocerla, *ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet*. Bajo doble consideración, se pone de relieve la armonía: por la convergencia de la fe y la razón en la verdad que de parte de Dios es una misma, *ex parte ipsius Dei... est una et simplex veritas*, y por la confluencia de la intelección y la creencia en la unidad del sujeto, pues creer y entender son actos del mismo entendimiento.

Dos palabras más para referirnos a la *subordinación* de la razón a la fe. En realidad, viene exigida por la armonía que tenemos declarada. La incidencia de la fe en el entendimiento expresa ya esa subordinación. Santo Tomás lo ha declarado así: «La fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección lo perfectible» (I, q. 2, a. 2 ad 1). O más claramente: «como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad» (I, q. 1, a. 8. ad 2).

4. *Relaciones entre la filosofía y la teología.* Sobre la base de las relaciones entra la razón y la fe, despliega Santo Tomás las relaciones entre la filosofía y la teología. Veámoslo, siguiendo la triple modulación de la distinción, la armonía y la subordinación:

Como la razón y la fe coinciden en ser fuentes de conocimiento, filosofía y teología coinciden en ser ciencias. En cuanto tales, se refieren a determinados *principios*, de los cuales obtienen *conclusiones* sobre sus *objetos* propios. Principios, conclusiones y objetos constituirán el triple criterio para la distinción entre ambas disciplinas.

Los *principios* de la filosofía son los axiomas supremos obtenidos por abstracción del mundo sensible. Por su misma evidencia objetiva, se hacen patentes a la razón sin necesidad de ninguna actual iluminación divina. Por eso la filosofía arranca de principios conocidos a la sola luz natural del entendimiento, *ex principiis notis lumine naturali intellectus*. Los principios de la teología son los llamados artículos de fe, o, como dice Santo Tomás, las verdades reveladas, *divinitus reuelabilia*. Sólo pueden sernos conocidos por revelación, es decir, mediante la luz divina, *divino lumine cognoscibilia*. Por eso la teología parte

de principios conocidos únicamente a la luz superior de la revelación, *ex principiis notis lumine superiore*. Como ciencias, la filosofía y la teología no demuestran sus principios. Ni pueden ni lo necesitan: los de la filosofía, porque son evidencias primarias; los de la teología, porque se basan en la autoridad de Dios revelante. Si alguien los niega, la tarea científica se circunscribe a mostrar la evidencia de los primeros y el carácter de revelados de los segundos, con la indicación de la sinrazón de los negadores. Santo Tomás no pasó jamás de aquí.

Las *conclusiones* de la filosofía son asimismo racionales en todas sus implicaciones. La racionalidad de los principios envuelve la de la conclusión y la de lo concluido. Las de la teología son también racionales, pero no se trata de la misma racionalidad, como vamos a ver. Como los principios de que la teología parte son revelados, lo materialmente concluido tiene que seguir perteneciendo al campo de la revelación. Explicitación de lo que se contiene en los principios, la conclusión teológica debe ser, cuanto a lo concluido, del mismo género que aquello de lo que se concluye. Originariamente, el movimiento de la conclusión teológica va de lo explícitamente revelado a lo virtualmente revelado. Si, pues, los principios de que la teología concluye son sobrenaturales, sobrenaturales han de ser todas las verdades concluidas. El teólogo se mueve en el campo de lo sobrenatural. Pero la conclusión entendida formalmente, como ilación o consecuencia, es la luz natural de la razón por la que el teólogo ve lo concluido virtualmente contenido en el principio. Si medimos la racionalidad por la evidencia en la filosofía es racional el principio, la conclusión y lo concluido; en la teología es racional la conclusión, pero no lo concluido, que es tan supraracional como el principio, de cuya evidencia carecemos, ya que, por ser de fe, implica oscuridad en su concepto.

Finalmente, *los objetos*. Que el objeto de la filosofía se encuentra en el ámbito natural, y el de la teología, en la esfera de lo revelado, está ya suficientemente expresado. Pero la posibilidad de interferencias entre ambas disciplinas no ha quedado eliminada. Santo Tomás reconoce la necesidad de la revelación de ciertas verdades naturales de orden moral y religioso, en atención a que, interesando a todos los hombres, sólo serían conocidas racionalmente por *muy pocos* después de *mucho tiempo* y con *mezcla de errores*. La filosofía puede, pues, alcanzar algunas verdades que de hecho han sido reveladas, y la teología puede descender a la consideración de algunas verdades naturales. Así es, en efecto. Santo Tomás no sólo lo concede, sino que lo da por supuesto. Trátase, sin embargo, del llamado *objeto material*, en el que pueden convenir dos disciplinas, sin que por ello se identifiquen ni confundan. A su lado hay que considerar el *objeto formal* por el que las cien-

cias se especifican y se diferencian. Y hasta conviene distinguir el objeto formal «*quod*» o terminativo (sujeto u objeto propio en la terminología de Santo Tomás) y el objeto formal «*quo*» o motivo. Pues bien: el objeto formal terminativo de la teología es Dios; todo se trata en ella *sub ratione Dei*. Es la primera razón de hecho, que Santo Tomás confirma con esta obra: Dios tiene que ser el sujeto de la teología, porque, versando la ciencia sobre las conclusiones, y estando éstas contenidas virtualmente en los principios, ambos — los principios y las conclusiones — deben tener el mismo sujeto; y es claro que, siendo los principios de la teología los artículos de fe, que tienen a Dios por objeto, Dios mismo debe ser el objeto de nuestra ciencia.

Análogamente, el objeto formal terminativo de la filosofía es el ente; todo se trata en ella *sub ratione entis*. Siendo los principios de la filosofía los axiomas evidentes en sí, conocidos por las solas fuerzas naturales del entendimiento, y teniendo la inteligencia por objeto propio al ente, éste será el objeto de la filosofía. Lo que acontece ahora, y no sucedía antes, es que el ente se ve afectado por la diversidad en su misma entraña. Por tanto, mientras la teología constituye una disciplina dotada de unidad formal, la filosofía se diversifica y especifica en un repertorio de ciencias. El objeto formal terminativo basta para distinguir la filosofía de la teología. Mientras la teología todo lo trata desde el punto de vista de Dios, la filosofía lo indaga todo desde el punto de vista del ente.

Si continuamos la indagación y consideramos el objeto formal motivo de ambas disciplinas, es urgido por la necesidad de establecer la diferenciación entre la filosofía y la inteligencia de sus principios y entre la teología y la fe de los suyos. El objeto motivo de la fe es la revelación explícita, o, si se quiere, la infalible autoridad de Dios revelante; el de la teología la revelación virtual, es decir, la pasiva continenencia de la conclusión en el artículo de fe. El objeto motivo de la inteligencia es la evidencia inmediata o simplemente mostrativa: el de la filosofía, la evidencia mediata o demostrativa obtenida por las solas fuerzas naturales de la razón, que de los principios abstraídos del mundo sensible saca conclusiones y las relaciona entre sí.

Sobre la filosofía, pues, la luz de la razón natural, y sobre la teología, la luz de la revelación virtual. En el establecimiento de la distinción entre ambas disciplinas no pudo ser Santo Tomás más explícito y concluyente. Celoso defensor de sus fueros respectivos, declaró con firmeza que «la teología no toma sus principios de la filosofía» (I, q. 1, a. 5 ad 2), «ni tiene por misión demostrar los principios de las ciencias» (I, q. 1, a. 6 ad 2). Y ello, por lo tantas veces reiterado: porque «el conocimiento propio de la teología es el obtenido por re-

velación, y no el conquistado por natural discurso» (*Ibid*), que pertenece a la filosofía. La distinción, empero, no atenta contra la armonía. Antes bien, la justifica y sirve de base para la superior unión y la colaboración mutua. La fe no nos ha sido dada para destruir la razón, sino para elevarla, exaltarla y perfeccionarla. La revelación y la teología despliegan ante el entendimiento insospechados horizontes y robustecen sus naturales fuerzas. Y la filosofía presta indudables servicios a la teología, haciéndola caminar con más holgura, ofreciéndole los supuestos y fundamentándole los *preambula*. La *Summa theologiae* es el modelo insuperado de esa superior unión de filosofía y teología. En pocos autores ha alcanzado la fórmula según la cual la filosofía es *ancilla theologiae*, consumación más plena. La filosofía sirve a la teología y recibe de ella protección.

Dos palabras más sobre la subordinación tomista de la filosofía a la teología. Hemos visto más atrás la posición de Averroes defendiendo la subordinación de la teología a la filosofía, colocada en nivel más alto. Santo Tomás, deudor por otra parte de Averroes ante el problema que nos viene ocupando, invierte los términos de esa subordinación. La teología no es un saber provisional que esté esperando una información racional, filosófica; es ciencia suprema, sabiduría divina. Es precisamente la filosofía, sin merma de su independencia, la que, comportándose como potencia respecto a ulterior actualización, se subordina a la teología, instancia definitiva en el orden de la ciencia.

5. *La filosofía y su división.* De todo lo dicho puede concluirse, en relación con la naturaleza de la filosofía, lo siguiente:

Para Santo Tomás la filosofía es doblemente natural: sus objetos comprenden el ámbito entero de la naturaleza, y su facultad cognoscitiva es el entendimiento, procediendo por sus solas fuerzas naturales. La palabra «naturaleza» se toma aquí en su sentido absoluto, en cuanto opuesta únicamente a la sobrenaturaleza, y la expresión «fuerzas naturales» se entiende en oposición a la luz superior de la revelación divina. En la naturaleza existen muchos ámbitos objetivos distintos: ello dará lugar a la división de la filosofía en varias ciencias diferentes. Y el entendimiento, por sus solas fuerzas naturales, debe conocer los primeros principios, poseyendo la *inteligencia* de los mismos, y debe sacar de ellos conclusiones adquiriendo la *ciencia* de las mismas: por ello, la filosofía es inteligencia de los principios y ciencia de las conclusiones, es decir, *sabiduría* natural en sentido estricto. Santo Tomás

se ha cuidado de advertirnos que el nombre de sabiduría se ha cambiado en el de filosofía, y la palabra sabio, en la palabra filósofo.

El filósofo, pues, «profesa la sabiduría, que es conocimiento de la verdad» y «suprema perfección de la razón», y, como tal, tiene por misión ordenar y conocer el orden. De aquí que el primer criterio para la división de la filosofía en sus ramas más generales lo tome el Doctor Angélico de la distinción de un cuádruple orden. *Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur* (*In I Ethic.*, lect. 1, n. 2).

Helos aquí, con su referencia a la filosofía, para su división general:

El primero está constituido por las cosas físicas que se distribuyen en el ámbito de lo real. La razón lo encuentra delante de sí, lo contempla, pero no lo construye. Es el orden de las cosas naturales, *ordo rerum naturalium*. La indagación de este orden real pertenece *ad philosophiam naturalem*, a la filosofía real en sentido amplio, que comprende también la metafísica.

El segundo orden es el que la razón humana efectúa en su propio acto, ordenando los conceptos y las palabras o voces significativas. Es el orden de los conceptos u orden racional o lógico. Su indagación pertenece *ad rationalem philosophiam*, a la filosofía racional o lógica.

El tercer orden es el producido por la razón en las operaciones de la voluntad. Es el orden del deber ser u orden moral. Su indagación pertenece a la filosofía moral o ética, *ad considerationem moralis philosophiae*.

El cuarto orden es el producido por la razón en las cosas exteriores, de las que ella misma es causa. Es el orden artificial, artístico o técnico, cuya indagación corresponde, en sentir de Santo Tomás, a las artes mecánicas, *ad artes mechanicas*.

Como se ve, sólo las disciplinas de los tres primeros órdenes llevan la denominación de filosóficas. He aquí la concepción tomista de las mismas, con la expresión de sus divisiones:

La filosofía racional o lógica tiene por objeto el ente lógico o de razón, *ens rationis*. Santo Tomás lo describe con estas palabras: «*Ordo quem ratio considerando facit in proprio actu.*» Es propio de la lógica «considerar el orden de las partes de la oración y el orden de los principios entre sí y respecto de las conclusiones» (*In I Ethic.*, lect. 1, n. 2). Ordena los actos de la razón, a fin de proceder con facilidad y sin error en las ciencias. Por ocuparse de la forma o modalidad de toda la filosofía y de cada una de las ciencias, debe colocársela a la cabeza de todas ellas.

La filosofía natural o real tiene por objeto la especulación del ente real —*ens reale*—, comprendido en las regiones todas del orden

natural. Se trata del ente que, pudiendo existir en la mente por el conocimiento, existe formalmente en la naturaleza con anterioridad a la acción del entendimiento, que se limita a contemplarlo. Es, como dice Santo Tomás, «*quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium*». En seguimiento de Aristóteles, y sirviéndose del criterio de los tres grados de abstracción formal, distingue en este orden tres ciencias: la filosofía natural propiamente dicha, la matemática y la metafísica. La filosofía natural o física, que comprende también la psicología, tiene por objeto propio el ente sensible y móvil, *ens sensibile mobile*, es decir, el repertorio íntegro de las cosas de la naturaleza con sus propiedades sensibles, abstracción hecha de sus caracteres singulares. La matemática tiene por objeto la cantidad como tal, *ens quantum*; considera las cosas naturales únicamente cuanto a la extensión, prescindiendo de las cualidades, el movimiento y la materia sensibles. Finalmente, la metafísica se ocupa del ente en cuanto ente, *ens inquantum est ens*, abstracción hecha de toda materia.

La filosofía moral o ética se ocupa del ente moral, caracterizado por Santo Tomás como el «*ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis*». Por lo tanto, «sujeto de la filosofía moral es la operación humana ordenada al fin, o también el hombre en cuanto obra voluntariamente por un fin» (*In I Ethic.*, lect. 1, n. 3). Ahora bien, como el hombre puede obrar de triple modo: individual, familiar o políticamente, pues además de ser un todo singular es miembro natural de una familia postulada por su constitutiva indigencia, y, naturalmente, también es parte de una sociedad civil, exigida por la apetencia humana de plenitud vital, la ética debe ocuparse del estudio de esas tres operaciones. Y como el todo en que consiste la sociedad civil o la sociedad familiar está dotado únicamente de *unidad de orden*, en lo cual se diferencia del todo individual o personal que cada hombre constituye con *unidad de composición* y para Santo Tomás pertenece a la misma ciencia la consideración del todo y de las partes cuando el todo goza de esta última unidad, mas no cuando tiene la sola unidad de orden... *non autem ad eandem scientiam pertinet, considerare totum quod habet solam ordinis unitatem et partes ipsius*, debe concluirse «que la filosofía moral se divide en tres partes. La primera estudia las operaciones del hombre singular ordenado al fin, y se llama monástica. La segunda estudia las operaciones de la sociedad doméstica, y se llama económica. La tercera estudia las operaciones de la sociedad civil, y se llama política» (*Ibid.*, n. 6).

No podemos entrar en la exposición del pensamiento de Santo Tomás sobre cada una de esas disciplinas filosóficas con toda su com-

pleja problemática interna. Haremos una síntesis del pensamiento tomista trenzado a los temas de la teología natural, la creación, el conocimiento y la ética, concluyendo con una consideración sobre el triunfo del tomismo.

6. *Teología natural.* Santo Tomás concibe la teología como el coronamiento de la filosofía. Puede decirse que con él adquiere conciencia de sí misma, siendo elevada a un grado de desarrollo difícil de superar. En adelante, los teólogos tendrán que contar necesariamente con Santo Tomás. Lo primero que conocemos y, por tanto, punto de partida de la metafísica ascendente, son las cosas sensibles. De ellas arrancará Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios.

Sobre la demostración de la existencia de Dios se plantean tres cuestiones. La prueba de Dios es *necesaria, posible y real*.

La demostración de Dios es necesaria porque su existencia no es evidente para nosotros. Santo Tomás distingue entre proposiciones que son evidentes por sí y para nosotros —*per se notae quoad se et quoad nos*— y proposiciones que son evidentes en sí mismas, pero no para nosotros —*per se notae quoad se sed non quoad nos*—. Estas últimas son aquellas proposiciones cuyo predicado está incluido en el sujeto, pero cuyo sujeto nos es desconocido en su esencia. La proposición *Dios existe* es una proposición de este género; el predicado está incluido en el sujeto (Dios es su existencia); pero nosotros no sabemos lo que es. Luego necesitamos demostrarlo por aquellas cosas que, aunque sean menos evidentes en sí, son, sin embargo, más conocidas por nosotros. En estas afirmaciones de Santo Tomás hay implícitas algunas aserciones metafísicas que desarrollará en otros lugares de sus obras. Hay, igualmente, dos consecuencias muy importantes: la primera, que la demostración de Dios será *a posteriori* y no *a priori*; la segunda, que nuestro conocimiento de Dios será analógico. Santo Tomás, en efecto, rechaza el argumento ontológico de San Anselmo. Es verdad que no impugna la teoría anselmiana directamente en cuanto argumento demostrativo. Se opone más bien a una consecuencia implícita en el argumento, a saber, que la existencia de Dios es evidente para nosotros. Pero la crítica que Santo Tomás hace anula el argumento anselmiano en cuanto ontológico y en cuanto argumento. Se ha dicho muchas veces que el vicio radical que invalida el argumento ontológico es el tránsito ilegítimo que en él se hace del orden ideal al orden real. Esta ilegitimidad la denunció con todo rigor el Doctor Angé-

lico, dando al mismo tiempo la razón de ella: *eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem*.

Contra el agnosticismo defiende Santo Tomás la posibilidad de la demostración de Dios. Para ello bastará con ir del efecto a la causa propia.

Santo Tomás utiliza cinco vías para demostrar la existencia de Dios. En todas ellas parte de cosas sensibles, hace uso de un principio metafísico noético exacto —el principio de causalidad eficiente— y concluye en Dios. Propiamente pueden distinguirse en cada vía tomista cuatro elementos: un punto de partida, que es siempre un hecho evidente; el principio de causalidad eficiente (este hecho es causado); imposibilidad de una serie infinita de causas esencialmente subordinadas, y término final de la vía.

La primera vía parte de la existencia del movimiento —*ex parte motus*—; la segunda, de la subordinación de causas —*ex ratione causae efficientis*—; la tercera, de la contingencia de los seres —*ex possibile et necessario*—; la cuarta, de la gradación de las perfecciones trascendentales —*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*—, y la quinta, de la ordenación a un fin —*ex gubernatione rerum*—. Sobre estos hechos como punto de partida afirma Santo Tomás una serie causal. El principio que inmediatamente los leciona es el principio de causalidad eficiente, formulado de diversas maneras, según la vía de que se trate: todo lo que se mueve se mueve por otro (primera vía); un motor subordinado es movido por otro (segunda vía); el ser contingente es causado por un ser necesario (tercera vía); la perfección graduada es participada y, por ende, causada (cuarta vía); un ser ordenado a un fin es causado (quinta vía). A este primer principio agrega Santo Tomás la imposibilidad de que en una subordinación actual y esencial de causas se pueda proceder al infinito y, por consiguiente, es necesario admitir la existencia de un primer motor inmóvil, de una causa incausada, de un ser necesario, de un ser infinito y de un supremo director, atributos que no pueden corresponder más que a Dios, al Ser mismo subsistente —*Ipsum Esse subsistens*—, término de la metafísica ascendente y comienzo de la metafísica descendente.

De Dios conocemos que existe, pero no podemos penetrar en su esencia. Con todo, pueden considerarse en Dios varios aspectos que, aunque no nos lleven a un conocimiento comprensivo, nos dejan alcanzar algo de Él abstractiva y analógicamente. Este conocimiento por analogía se opone al antropomorfismo, basado en la univocidad, y al simbolismo teológico, que se fundamenta en la equivocidad. El método para el conocimiento de Dios sigue una triple vía. Por la *vía de causalidad* atribuimos a Dios las perfecciones de las criaturas; por la

vía negativa negamos de Dios todo cuanto, por ser imperfección, no podría pertenecerle; por la vía de eminencia elevamos al infinito las perfecciones atribuidas a Dios.

De esta manera llegamos a conocer que Dios es simplicísimo, perfecto, soberanamente bueno, infinito, inmutable, eterno, único, omnisciente, la misma Verdad, la misma Vida, por esencia Voluntad; que es libre, justo y misericordioso, providente, todopoderoso y feliz. No podemos entrar en el desarrollo de cada uno de estos atributos. Todos ellos fluyen del constitutivo formal de la naturaleza divina entendida a nuestro modo, del *Ipsum Esse subsistens* en que confluyen y acaban las cinco vías. Sólo en Dios, en efecto, la esencia y la existencia se identifican. De aquí nace también el principio de distinción entre Dios y el mundo.

7. *La creación.* Al demostrar la existencia de Dios deja Santo Tomás establecido que es Creador del mundo. La creación —ajena, según se dice, a la mente de Aristóteles— es el paso de la nada al ser. Ha de entenderse como *creatio ex nihilo*. El universo ha sido creado por Dios. Esta relación de creación no ha de entenderse como una emanación del mundo del ser de Dios. Santo Tomás rechaza enérgicamente el panteísmo, y define la creación como cierta relación a Dios *cum novitate essendi* (*De potentia*, q. 3, a. 3). Trátase de una relación real predicamental a Dios como a causa y principio, fundada en la relación trascendental de dependencia. Hay también en la creación, pasivamente considerada, una relación de razón al no-ser naturalmente precedente. Por eso Santo Tomás la concibe como la producción *totius esse ex non ente, quod est nihil*.

También se opone Santo Tomás a Averroes cuando éste afirma, siguiendo a Aristóteles, que el mundo es eterno. Pero, al mismo tiempo, se opone a San Buenaventura, que intentaba probar racionalmente el comienzo temporal del mundo. La tesis de Santo Tomás es en este punto intermedia. No puede demostrarse ni la eternidad del mundo ni su comienzo temporal. La pretendida demostración, o se basa en la cosa creada, o se funda en la voluntad creadora. Pero las definiciones de las cosas son intemporales y nada nos dicen sobre su existencia temporal o eterna. Si apelamos a la voluntad creadora de Dios, tampoco podemos concluir que necesariamente las haya querido con un comienzo temporal. La creación, pues, tanto puede ser *ab aeterno* como temporal. Mas Dios nos ha revelado que el mundo comenzó en el tiempo, y debemos creerlo. Que el mundo comenzó es una verdad creíble, pero no demostrable.

Santo Tomás entiende los seres naturales compuestos de potencia y acto, de materia y forma, de esencia y existencia. Se opone a la teoría de una materia universal sostenida por Avicibrón y a la de la doble materia de la corriente agustiniana. Tampoco admite la teoría de la pluralidad de las formas: cada ser posee una sola forma. La materia, en cuanto fundamento de la cantidad, es principio de individuación; la forma, principio de especificación. Los seres se especifican por su forma y se individuán por su materia. Extraordinaria importancia ha llegado a adquirir la doctrina tomista sobre la composición real de esencia y existencia en el ámbito entero de lo creado. En ella hay que buscar la más radical diferencia entre el mundo de la creación y el Creador. Mientras Dios es *ipsium esse per se subsistens*, la creatura es *esse inhaerens in potentia essendi*.

La filosofía natural de Santo Tomás lleva implicados algunos problemas teológicos. Los ángeles, por ejemplo, ocupan el más alto grado de la creación y aventajan a todos los otros seres en perfección. Son espíritus, y, no existiendo materia espiritual, no pueden componerse de materia y forma. Son pues, formas puras. Mas, estando en la materia el principio de individuación, se sigue que no hay entre los ángeles distinción individual, sino únicamente específica. Cada ángel es una especie. La simplicidad angélica no es, sin embargo, absoluta. En el ángel hay composición de potencia y acto, de esencia y existencia.

El hombre está también compuesto de materia y forma, de cuerpo y alma. No es ni cuerpo solo, ni sola alma, sino un compuesto sustancial, hilemórfico, de dos cosustancias. No se trata, pues, de una unión accidental, sino esencial. El alma no es ni una para todos, ni triple para cada hombre: es simple, espiritual e inmortal. No preexiste al cuerpo, siendo creada por Dios.

8. *El conocimiento.* El modo de conocer depende del modo de ser.

La unión del cuerpo y el alma en la sustancia completa que es el hombre determina la actividad del conocimiento. Para Santo Tomás todos los conocimientos humanos comienzan con la experiencia. De acuerdo con Aristóteles, establece el principio de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido. Mas todo lo que se recibe se recibe según el modo de ser del que recibe; y como el hombre es una naturaleza intelectual, lo que recibe lo recibe entendiéndolo.

Es preciso distinguir entre entendimiento agente y posible. El agente, propio de cada alma, elabora la especie impresa a base de los fantasmas proporcionados por la imaginación, mediante un proceso abs-

tractivo. Esta especie impresa, al ser recibida por el entendimiento posible, deviene expresa. El intelecto humano tiene aún otra función: la *ratio*. La función abstractiva puede ser realzada por el entendimiento en tres grados; de aquí las tres clases de ciencias: física, matemática y metafísica. La doctrina tomista del conocimiento, pues, escapa a los errores exclusivistas del empirismo, racionalismo y fideísmo.

9. *Ética*. La ética de Santo Tomás está anclada en la metafísica.

Su exacta concepción de la persona determina los caracteres peculiares de la ética. También aquí se manifiestan las dotes de síntesis del Doctor Angélico.

Todo agente obra necesariamente por un fin. Los seres desprovistos de conocimiento tienden al fin como movidos por otro. Pero el hombre, porque tiene dominio de sus actos en virtud del libre albedrío y conoce la razón del fin, tiende por sí mismo. De las acciones hechas por el hombre son propiamente humanas aquellas que verifica en cuanto hombre. De esta manera el objeto de la voluntad libre es el fin, el bien en cuanto tal. Si el hombre tiende a bienes concretos y particulares, lo hace, dice Santo Tomás, en razón del bien en sí mismo, del que participan todos ellos. Todo lo que quiere el hombre, insiste, lo quiere por el último fin. Este último fin es único y, además, el mismo para todos los hombres.

La posesión del bien constituye la felicidad; por eso todo hombre la apetece. La felicidad del hombre no consiste en las riquezas, ni en los honores, ni en la fama, ni en el poder, ni en los bienes del cuerpo, ni en los placeres; la felicidad es algo del alma, pero aquello en que consiste es algo fuera del alma. Así, pues, la felicidad es una operación que pertenece esencialmente al alma y antecedente y consiguientemente al cuerpo. Quedaría el problema de saber si la felicidad es operación del entendimiento o de la voluntad; Santo Tomás lo resuelve distinguiendo entre la esencia de la felicidad, que pertenece al entendimiento, y el placer adjunto, que corresponde a la voluntad. Por eso afirma, con San Agustín, que la felicidad es gozo de la verdad.

10. *Triunfo del tomismo*. Es natural que el triunfo del tomismo no se realizase sino tras de vencer fuertes oposiciones. Las autoridades eclesiásticas estaban seriamente alarmadas por el peligro que representaba Aristóteles en manos de los averroístas latinos. Por ello, y debido también al apego que sentían a la letra de la tradición agustiniana, el obispo de París, Esteban Tem-

pier, y los arzobispos de Canterbury, Roberto Kilwardby y Juan Peckham, condenaron sucesivamente, con teorías averroístas, algunas proposiciones tomistas. A estas condenaciones parciales de orden eclesiástico se agregaron numerosas impugnaciones científicas de conjunto. Entre estos filósofos destacan ENRIQUE DE GANTE (m. 1293), MATEO DE AQUASPARIA (m. 1302), GUILLERMO DE WARE y GUILLERMO DE LA MARE (m. 1298), que escribió el *Correctorium fratris Thomae*, en donde censura hasta ciento diecisiete sentencias sacadas de las obras del Aquinatense, y que constituyó, durante mucho tiempo, la común referencia para las impugnaciones franciscanas del tomismo.

Todo fue en vano. De la misma Orden dominicana surgieron apoloías sin cuento. Pero el triunfo del tomismo, salvando a Aristóteles de la interpretación heterodoxa del averroísmo latino, se produjo por la fuerza immanente de su propio rigor y exactitud. Es verdad que el tomismo recuerda en muchos puntos al aristotelismo. Mas Santo Tomás, como todo filósofo clásico, sólo tomó de Aristóteles y de todos los sistemas del pasado lo que en ellos había de verdad. El tomismo no es una filosofía dependiente de ningún filósofo anterior; ni siquiera de la época en que fue pensada. Este es el carácter más genuino de la verdad: ser absoluta, universal y no dependiente del tiempo y del espacio. El tomismo sólo depende de sí mismo: es una síntesis esencialmente irreductible a cualquier filosofía de propiedad. El culto que Santo Tomás rendía a la verdad hizo posible que se apartase igualmente de aquellas doctrinas tradicionales que consideraba inválidas y de las exageraciones del averroísmo latino, y constituyese esa síntesis original en la que halla integración cuanto de verdad encontró y descubrió.

Pero esto hace al mismo tiempo que el tomismo no sea una filosofía dependiente de su época. No está asentado en supuestos tiempo-espaciales que lo anulen al cambiar con el correr de la historia. No depende tampoco de su creador. Por eso lo vemos sobrevivir a través de los tiempos y vigente en todos los lugares, resurgiendo, cual nuevo fénix, de las cenizas a que creyeron reducirlo todas las filosofías que, implantadas en una situación concreta, realizan esfuerzos sobrehumanos para anularlo y reemplazarlo.

El secreto de este éxito sin igual reside en ser un sistema bien fundado y perennemente abierto para *asimilar cuantas nuevas verdades* vaya descubriendo el esfuerzo generoso de los nuevos filósofos. No se crea, sin embargo, que, cuando hablamos de tomismo, nos estamos refiriendo a la concreta formulación que Santo Tomás le diera. Otros pensadores de primera magnitud han contribuido a la depuración del

sistema, expulsando de él lo que, por depender de una época, murió con ella, y profundizando en las soluciones, ampliándolas a dominios inéditos.

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIONES BIBLIOGRÁFICAS: P. MANDONNET y J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, 1921.—*Bulletin thomiste*, 1924 y sig.—F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II.—P. WYSER, O. P., *Thomas von Aquin*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, bajo la dirección de I. M. Bochenski, vols. 13-14, 1950. Véase también del mismo autor y en la misma colección: *Der Thomismus*, vols. 15-16, 1951. Agréguese los siguientes léxicos: L. SCHÜTZ, *Thomaslexikon. Sammlung, Uebersetzung und Erklärung in sämtlichen Werken des heiligen Thomas von Aquin vorkommenden kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, 1881, 2.^a ed., 1895. A *Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa theologiae and selected passages of his other works*, bajo la dirección de R. J. Deferrari, 1947 y sigs.

EDICIONES Y TRADUCCIONES: He aquí las principales ediciones de obras completas de Santo Tomás: Ed. plana, 18 vols., Roma, 1570-71. Ed. veneciana, 18 vols., 1593-94. Ed. de Amberes, 18 vols., 1610. Ed. parisiense, 23 vols., 1660. Ed. segunda veneciana, 1745-88. Ed. de Parma, 25 vols., 1852-72. Ed. segunda parisiense, 34 volúmenes, 1871-82. Ed. leonina: *S. Thomae Aquinatis, doctoris Angelici, Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, Roma, 1882, y sigs. Han aparecido 15 vols. de texto y uno más con índices de los vols. IV-XV. Esta excelente ed. crítica comprende también los comentarios de Cayetano y del Ferrariense. Sin tales comentarios y sin el aparato crítico leonino existe también la llamada *Editio latina manualis*. Hay también numerosas ediciones separadas de cada una de las obras de Santo Tomás o de grupos de ellas, cuya nómina puede verse en la citada bibliografía de P. Wyser, O. P.; aquí sólo advertimos que tales ediciones manuales se encuentran principalmente en Marietti (Turín-Roma) y Lethicieux (París). Existen, igualmente, traducciones de distintas obras de Santo Tomás a casi todos los idiomas cultos, cuya nómina no podemos ofrecer aquí: hacemos excepción con las recientes ediciones con traducción española de ambas *Sumas* en la B. A. C., y traducción española de los *Opúsculos filosóficos genuinos*, según la edición crítica del P. Mandonnet, O. P., por A. Tomás y Ballús, 1947.

ESTUDIOS: De la amplísima bibliografía sobre la obra y la doctrina de Santo Tomás ofrecemos a continuación algunos importantes estudios, casi todos ellos recientes: K. WERNER, *Der heilige Thomas von Aquin*, 3 vols., 1858 y sigs.—C. GONZÁLEZ, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, 3 vols., 1864.—A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vols., 1910.—N. DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, 1911.—M. GRABMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 1912; 8.^a ed., 1949; hay trad. esp. 1930; *Die kulturphilosophie des Thomas von Aquin*, 1925; trad. esp., 1942.—G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, 1917; 2.^a ed., trad. esp., 1947; 3.^a edición alemana preparada por P. Wyser, 1949.—E. ROHMIS, *Die Philosophie von Thomas von Aquin*, 1920.—E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 1920; 5.^a ed., 1945; trad. esp., 1951; *Saint Thomas d'Aquin*, 1927; traducción esp., 1929.—S. M. RAMÍREZ, *De ipsa philosophia in universum, secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, en *La Ciencia Tomista*, 26, 1922; 28, 1923; 29, 1924; trad. esp.: *El concepto de la filosofía*, 1955.—P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas d'Aquin*, 1924.—G. MATTHEUS, *Les points fondamen-*

taux de la philosophie thomiste, 1926.—E. DE BRUYNE, *Saint Thomas d'Aquin. Le milieu, l'homme, la vision du monde*, 1928.—M. C. D'ARCY, *Thomas Aquinas*, 1930; 2.^a ed., 1953.—J. MARITAIN, *Le Docteur Angélique*, 1930; trad. esp., 1942.—J. DESTREZ, *Etudes critiques sur les œuvres de Saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite*, I, 1933.—H. MEYER, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, 1938.—A. MARKOV, *Introduzione alla filosofia di S. Tommaso*, 1946.—J. PIEPER, *Ueber Thomas von Aquin*, 1940; 2.^a ed., 1948.—L. JUGNET, *La pensée de Saint Thomas d'Aquin*, 1949.—M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, 1950.—A. BERNARD, *Introduction à la philosophie thomiste*, 1954.—F. C. COPLESTON, *Aquinas*, 1955.

ARTÍCULO VI.—EL AVERROÍSMO LATINO

1. *Carácter general.* En el artículo introductorio de este capítulo ofrecimos ya la nómina detallada de los representantes del averroísmo latino. Asimismo fueron expresados ya los caracteres generales del movimiento averroísta.

Debemos advertir ahora que no disponemos aún de suficientes estudios históricos sobre este complejo movimiento del averroísmo latino para poder exponer, con la precisión que sería de desear, sin temor a ulteriores rectificaciones, el desarrollo de sus ideas. Nos limitamos, pues, a caracterizar globalmente el averroísmo sobre la nueva modulación del concepto de filosofía que con él aparece y a exponer las tesis capitales que se formulan en abierta oposición a la filosofía cristiana. Concluiremos con unas indicaciones sobre Sigerio de Brabante, la figura capital de todo el movimiento averroísta entre los latinos.

2. *Filosofía y teología.* El hecho de haberse iniciado el movimiento averroísta en la Facultad de Artes, donde enseñaban clérigos no pertenecientes a Ordenes religiosas ni vinculados tampoco a los sacerdotes seculares que explicaban en la Facultad de Teología, parece razón suficiente de la inclinación a prescindir de las consecuencias que el desarrollo de la filosofía pudiera tener en el campo teológico, así como de la supervaloración de la filosofía en relación con los estudios de teología. El mismo Averroes había declarado la supremacía de lo filosófico, a lo cual se subordinaba, como situado en el nivel inferior, lo teológico. Pero, clérigos cristianos en definitiva, los averroístas latinos no podían atentar directamente contra la ciencia cristiana, y la teología no podía dejar su sitial de reina de las ciencias. En consecuencia, más que insistir sobre enojosas comparaciones y subordinaciones, debió parecer natural establecer una clara separa-

ción inicial entre filosofía y teología y una división entre sus respectivas competencias.

Así se hizo, en efecto. Abandónese en buena hora de teología en brazos de la fe y lleve sus preocupaciones sobre la revelación, contenida en las *Sagradas Escrituras*, y sus estudios sobre las autoridades patrísticas. La filosofía debe atenerse al uso de la pura razón y llevar sus indagaciones sobre las opiniones de los filósofos. Filosofía y teología se sitúan, de esta forma, en planos paralelos. La teología, en el plano de la fe, con los Padres como autoridades indiscutibles; la filosofía, en el plano de la razón, con Aristóteles como autoridad incondicional. De esta manera, para el averroísmo latino la filosofía se convierte, al menos cuanto a la intención, en el aristotelismo integral. Por las fuentes utilizadas para el conocimiento de Aristóteles, resultó ser esta filosofía un aristotelismo platonizante y averroísta. Y por su desencuentro con otras formas del aristotelismo medieval y, sobre todo, por su oposición a la ciencia cristiana, terminó por convertirse en un aristotelismo heterodoxo.

3. *Otras tesis averroístas.* Ninguna rama de la filosofía cristiana quedó indemne a los ataques del movimiento averroísta. La lógica queda desfondada con la teoría de la doble verdad que dejamos ya examinada. En cosmología establecen la eternidad de la materia y del movimiento y, a mayor abundamiento, de los cielos incorruptibles y del alma inmortal. Esta tesis la dan por absolutamente demostrada filosóficamente, con lo cual se ponen decididamente contra el dogma de la creación y del comienzo del mundo.

La psicología y la metafísica están dominadas por la tesis de la unicidad del intelecto posible. Trátase de una sustancia separada, única para todos los hombres. El argumento capital de los averroístas se reduce a esto: el intelecto debe estar al mismo tiempo unido y separado por relación al hombre: unido, para que pueda afirmarse que cada hombre singular entiende y razona; separado, porque, siendo el hombre mortal, lo sería también el intelecto si, como ingrediente, entrase a formar parte del compuesto humano corruptible. En realidad, también los adversarios concedían que la inteligencia humana debe estar unida y separada. Pero es necesario entenderse, precisamente, al interpretar la unión y la separación. Los averroístas entendían que el alma intelectual estaba separada de tal modo que no era ni podía ser la forma sustancial del cuerpo; constituía más bien una sustancia distinta e independiente. La unión, entonces, no podía ser más que accidental, es decir, por contacto extrínseco, mediante el cual el intelecto volcado hacia cada hombre singular se servía de sus imá-

genes para ejercer los actos intelectuales y conducir al hombre como el piloto a la nave. Muy distinta era la concepción que oponían los escolásticos, para quienes el alma estaba unida sustancialmente al cuerpo hasta el punto de no formar con él más que una sustancia completa; de esta manera habrá tantas almas y tantas inteligencias cuantos individuos humanos. La unión, que los averroístas entendían meramente accidental, se hace, en sus adversarios, sustancial. La separación que en aquéllos era sustancial se explica en éstos de una manera que pudiéramos llamar accidental. En efecto, el alma posee varias potencias o facultades: unas están unidas a un órgano; otras, como la inteligencia y la voluntad, no están unidas a ningún órgano corporal y obran espiritualmente. Se basa esto en la distinción entre la esencia del alma y sus facultades. El alma es, esencialmente, forma del cuerpo, pero las facultades no son la esencia del alma, estando unas unidas al compuesto y las otras no, sin estar, empero, separadas de la sustancia del alma.

De la tesis averroísta sobre la unión del alma y el cuerpo, derivan, por vía de consecuencia, otras tesis de extremada gravedad. El hombre singular, en sí mismo considerado, no posee más que un alma sensible que debe perecer con él; no hay, pues, inmortalidad personal, ni puede haber personalidad auténtica; se ha perdido la diferencia esencial entre el hombre y el bruto, y la responsabilidad moral es puramente ilusoria. Con esta última consecuencia penetramos en el campo de la ética. El averroísmo tiene que negar la libertad y profesar el determinismo, con lo que destruye el fundamento de todo el orden moral.

4. *Sigerio de Brabante.* SIGERIO DE BRABANTE (1235-1282) es el jefe del averroísmo latino. Sus doctrinas son con frecuencia inseguras y hasta equívocas. De aquí que, en el estado actual de las investigaciones históricas, se pueda decir poco de él. Dos cosas hay, sin embargo, seguras para Sigerio. Lo que dice Averroes, comentando a Aristóteles, es la filosofía misma, la verdad obtenida por la razón. Existe además una verdad absoluta, que nos ha sido dada por revelación. Ambos tipos de verdad están bien fundados. Si entre ellas se diera contradicción, lo prudente para el filósofo creyente es aceptar ambas. Una cosa, pues, puede ser verdadera para la teología y falsa para la filosofía. Tal es la llamada teoría de la *doble verdad*. Mas, dada la imposibilidad de escindir al hombre en teólogo que cree y filósofo que razona, ¿qué hacer ante dos conclusiones contradictorias? Averroes colocaba la razón sobre la fe: si entre la filosofía y el texto revelado hay contradicción, es a la razón natural a

quien compete interpretar el texto acomodando su sentido a la conclusión filosófica. Se produce, pues, en Averroes una *racionalización* del texto revelado. La teoría de la *doble verdad* no existe en el comentarista árabe. Sigerio de Brabante, por el contrario, reconoce la superioridad de la verdad revelada sobre la filosofía, pero mantiene vigente también ésta. Cuando el conflicto se dé, habrá, pues, que elegir entre una u otra verdad. Sigerio elige siempre, aunque tal vez por la prudencia impuesta por su condición de clérigo, la verdad de la fe.

Otras muchas teorías de Sigerio de Brabante podemos colegir de las condenaciones de que fue objeto. Defendía que el mundo es eterno y que procede de Dios por necesidad natural. Negaba, en consecuencia, la *creatio ex nihilo* y la contingencia de las cosas naturales. Afirmaba la unidad específica del entendimiento agente, unido al cuerpo por su operación únicamente. Consecuencia de ello es la negación de la libertad, de la inmortalidad personal, de la recompensa o el castigo personales en la otra vida, de la unión sustancial del cuerpo y el alma en el hombre. Tampoco admitía que Dios poseyese conocimiento de las cosas singulares y, por tanto, tenía que negar la providencia divina. Otra doctrina que debe también ser registrada es aquella que ponía en los astros una influencia decisiva y determinante del ser y del obrar de los hombres. Todos los procesos históricos, los movimientos que se realizan en la tierra son simple resultado de los cambios producidos en las constelaciones del cielo. El mismo cristianismo no debe ser entendido de otra manera.

Estas doctrinas de Sigerio fueron condenadas por Esteban Templier, obispo de París. Contra ellas polemizó con gran profundidad y rigor lógico Santo Tomás de Aquino. Lo mismo hicieron los filósofos franciscanos. El siglo XIII advirtió claramente el carácter esencialmente anticristiano del averroísmo latino.

BIBLIOGRAFÍA

SOBRE EL AVERROÍSMO LATINO: E. RINAK, *Averroès et l'averroïsme*, 1852.—M. MAYWALD, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter*, 1871.—A. CHIAPPELLI, *La dottrina della doppia verità*, 1902.—PICAVET, *L'averroïsme et les averroïstes*, 1902.—M. ASÍN PALACIOS, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, 1904.—P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle. Etude critique et documents inédits*, 1899; 2.^a ed., 2 vols., 1908-11.—E. GILSON, *La doctrine de la double vérité*, en *Études de philosophie médiévale*, 1921.—W. BETZENDORFER, *Die Lehre von der doppelten Wahrheit im Abendland*, 1924.—M. GRABMANN, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, 1931.—F. VAN STUENBERGHE, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, 1946.

SIGERIO DE BRABANTE.—Para las ediciones y estudios de Sigerio, además de la obra citada de P. MANDONNET, véase F. VAN STUENBERGHE, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. Premier volume: Les œuvres inédites. Second volume: Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, 1931-1942.—P. DELAYE, *Siger de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote*, 1941.—B. NARVI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, 1945.—C. A. GRAIFF, *Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique*, 1948.

ARTÍCULO VII.—LA TRADICIÓN CIENTÍFICA

1. *Los maestros de Oxford.* Ya dejamos señalado que los primeros maestros de Oxford se hacen cargo de la historia de la filosofía para continuar la *tradición* platónico-agustiniana al mismo tiempo que hacen hincapié en el estudio *científico* de la naturaleza. De aquí que llamemos a esta peculiar posición filosófica con el nombre de la *tradición científica*.

Entre los maestros de Oxford lograron importancia Grosseteste y Bacon. Sólo de ellos nos ocupamos a continuación.

2. *Roberto Grosseteste.* GROSSETESTE (1175-1254), obispo de Lincoln (Inglaterra), escribió numerosos tratados de óptica, acústica y astronomía, además de otros de más clara significación filosófica.

Su doctrina está claramente formulada en la obra *De luce seu de inchoatione formarum*. Tres cosas interesa considerar en la filosofía de Grosseteste: la teoría física del universo, la teoría metafísica del mundo y la síntesis de ambas teorías.

Arranca de su estudio de la luz. La luz es una sustancia intermedia entre lo corpóreo y lo incorpóreo; se engendra a sí misma y se difunde esférica e instantáneamente, hallándose presente en todo lugar. Por condensación y rarefacción da origen a todos los cuerpos. Las cosas todas resultan de la multiplicación de la luz. La luz es la primera forma corporal, creada por Dios en la materia, viniendo a constituir con ella el universo entero. La luz, pues, da origen al universo al difundirse y rarefarse; llegado al extremo límite de rarefacción, queda constituido el firmamento, desde donde, a su vez, se refleja una luz hacia el punto de partida, engendrando las esferas celestes y las de los cuatro elementos.

Esta unidad de física y metafísica es reducida por Grosseteste a pura matemática. En este sentido no es sólo un antecedente de Rogerio Bacon, sino también de Descartes.

3. *Rogerio Bacon*. ROGERIO BACON (n. 1210-14 y murió después de 1292) nació en Ilchester, estudió en Oxford bajo la dirección de Grosseteste y en París con Alejandro de Hales. Vuelto a Oxford, enseñó en la Universidad hasta 1257. De regreso a París, fue perseguido, como sospechoso de heterodoxia, por los mismos franciscanos, a cuya Orden pertenecía. Durante el pontificado de Clemente IV (1265-1268) gozó de libertad, siendo nuevamente perseguido y hasta reducido a prisión en 1278, con motivo de haber sido incluidas varias tesis suyas en la condenación hecha por E. Tempier. Fue libertado en 1292, desconociéndose la fecha de su muerte. Sus obras principales son: *Opus maius*, *Opus minus*, *Opus tertium*, *Compendium studii theologiae*.

Bacon ve en casi todos sus contemporáneos falsos filósofos que se apartan de la tradición y no se ocupan de la ciencia. Estamos ante un escolástico que es, al mismo tiempo, investigador experimental.

Veamos, en primer término, las tres fuentes baconianas del conocimiento en cualquiera de sus grados. El conocimiento procede de la *autoridad*, de la *razón* y de la *experiencia*.

Cuando Bacon habla de la autoridad como fuente del saber, se refiere a la autoridad de los verdaderos filósofos, de los santos, de la tradición entera y, en último término, de Dios. La autoridad, fuera de esto, es superstición. En pocas palabras caracteriza su eficacia cognoscitiva: si no está unida a la razón no produce sabiduría ni proporciona inteligencia de las cosas, sino pura credulidad, pues creemos a la autoridad, pero no entendemos por ella.

La autoridad, pues, no basta por sí sola; hemos de hacer uso del razonamiento si de verdad queremos construir ciencia. El modelo insuperado de ciencia racional es la matemática, a la que Bacon concede extraordinaria importancia. Afirma que es imposible saber cosa alguna de este mundo sin conocer las matemáticas. Y ello por dos razones: la primera, porque lo que acontece en la tierra se halla estrechamente relacionado con lo que sucede en los astros, y el estudio de la astronomía es inseparable de la matemática; segunda, porque los fenómenos naturales están regidos por leyes matemáticas. *In sola mathematica est certitudo sine dubitatione*.

La certeza racional, matemática, descansa, sin embargo, en la experiencia. Sólo cuando una verdad es obtenida por vía de experiencia, la certeza es absoluta. Podrá probarse, dice, con argumentos absolutamente concluyentes que el fuego quema, pero el espíritu no se adhiere enteramente a esta verdad hasta que mete la mano en él.

La experiencia se presenta, entonces, como la fuente fundamental de la certeza. *Sine experientia, nihil sufficienter sciri potest* (*Opus Maius*, II, 167). Pero repárese muy cuidadosamente que la experiencia baconiana es de dos clases —interna y externa—, cada una de las cuales tiene aún dos modalidades que pasamos a examinar brevemente.

La experiencia externa propiamente dicha es la adquirida por los sentidos; está a la base de todos los conocimientos y da origen a la ciencia experimental. No es Rogerio Bacon, como se ha pretendido, el creador de la ciencia experimental, y menos aún el primer hombre que hiciera experimentos para progresar en el saber. Pero, indudablemente, ha contribuido al nacimiento de la ciencia moderna. Al lado de la experiencia sensible debe colocarse el *testimonio*. Por él nos adentramos en el campo de la tradición histórica. Se trata de la experiencia de los demás, que nosotros podemos ahora apropiarnos.

La experiencia interna es de tipo espiritual y constituye una ciencia interior, cuyos grados más elevados entran en el reino de la mística. Está fundada en la *iluminación divina*, la cual es de dos clases: una ordinaria o natural, simple sustitución del intelecto agente de los árabes por la acción efectiva de Dios, según una explicación más cercana a San Agustín, y otra extraordinaria o sobrenatural que se otorga a quienes tienen preparación suficiente y especiales merecimientos. Sin gran violencia de los textos baconianos, puede decirse que el ámbito de la iluminación natural es el lugar propio de la filosofía, mientras el de la sobrenatural pertenece a la teología.

Ciencia, filosofía y teología vienen a ser, pues, las tres disciplinas que Bacon va a tratar de poner en relación. Primero, examinando las exigencias de su unidad. Después, analizando sus intrínsecas diferencias.

La unidad de las ciencias es buscada por el lado material de sus objetos, por el área extensiva de las verdades que contienen. Diríase que, como San Buenaventura, preconiza Bacon una reducción de todas las artes a la teología. Sólo hay una sabiduría que procede de Dios y que está contenida *totaliter* en la *Sagrada Escritura*. Su estudio corresponde propiamente a la teología. Todas las demás disciplinas son como auxiliares y subordinadas de la teología.

En un principio Dios se reveló a los hombres iluminándoles en el camino de la sabiduría. El contenido de esta iluminación es amplísimo: abarca lo divino y lo humano, lo sobrenatural y lo natural, lo teológico, lo filosófico y lo científico. Sujetos de tal revelación fueron no sólo los profetas del *Antiguo Testamento*, sino también los poe-

tas, las sibilas y los filósofos. Pero los hombres, a causa de sus pecados, se volvieron de espaldas a la sabiduría, hasta que Salomón la restauró; de nuevo viene a menos hasta Tales de Mileto, para degenerar otra vez y ser restaurada por Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles. La ciencia que debe habérselas con esa sabiduría revelada, perfecta y única se llama teología y se conserva totalmente en las Sagradas Escrituras. La filosofía (y lo mismo el derecho canónico y las demás ciencias) no es otra cosa que la explicación de la revelación, el despliegue de la verdad divina. No otra cosa acontece con la ciencia experimental orientada también a la demostración de la sabiduría divina y a la penetración del sentido de la *Biblia*. Todo el saber, pues, lo mismo el filosófico que el científico, tiene un sentido pragmático: debe ser puesto al servicio de la explicación de las *Sagradas Escrituras*. «En frases expresivas y un tanto poéticas pretende (Bacon) darnos a conocer la manera como se hallan las otras disciplinas en los libros inspirados. Es la *Sagrada Escritura*, cuando la explican el Derecho Canónico y la filosofía, como el puño que recoge lo que en la palma de la mano, al abrirse, es más ampliamente desplegado. Toda verdad está allí como depositada en la fuente, de la cual se deriva, fluyente en el álveo de los arroyuelos, al Derecho Canónico y a la filosofía» (A. Aguirre).

Por encima de la doble aserción registrada —la comprensión de todo el saber en las *Sagradas Escrituras*, a cuya mejor intelección deben servir la ciencia y la filosofía—, deja Bacon lugar para la diferenciación formal de las tres disciplinas. La ciencia debe ser construida sobre la vía del método experimental; la filosofía empleará la prueba dialéctica, y la teología usará de la revelación especial y la divina inspiración. La peculiar posición de Bacon pudiera expresarse así: respecto de la filosofía y de la ciencia, la teología es independiente, no tolera intromisiones de la prueba dialéctica ni del método experimental; la filosofía, con relación a la ciencia, puede ser considerada como independiente, pero no respecto de la teología, de la que necesita para su perfección y acabamiento; la ciencia necesita de las dos disciplinas superiores, por lo que su independencia queda aún más mermada. Mientras Santo Tomás entregaba a la filosofía todas aquellas verdades, en cierto sentido comunes a teólogos y filósofos, Bacon devuelve a la teología todo el repertorio de cuestiones que, como patrimonio común, afectan a teólogos y filósofos, a fieles e infieles. Con ello, en fidelidad a una tradición que va de Justino a San Agustín, pasando, entre otros, por Orígenes y Clemente de Alejandría, y cuyo valor de verdad es cuestionable, anticipa nuestro franciscano la posición que pronto veremos desarrollada en Duns Escoto.

Recogiendo lo ganado, dos palabras más sobre la filosofía y su concepto baconiano. La sabiduría en que la filosofía consiste tiene como ámbito propio la revelación general. Su fundamento es la divina iluminación natural. Función propia de la filosofía será explicar la *Sagrada Escritura*, donde toda revelación está contenida. Al mismo tiempo, exponer y aclarar los textos de los filósofos antiguos, primeros receptores de la revelación general. Y como esta revelación ha sido dada por Dios a los filósofos, en cuanto el género humano había de ser preparado para las verdades especiales, la filosofía parece enteramente ordenada a la obtención de la revelación especial. Sin poder trascender sus propios límites para introducirse en los dominios de la teología, puede y debe recibir, como herencia, el rico legado de la revelación especial y de la sagrada inspiración. Así, pues, la filosofía es obra de la razón, la revelación y la inspiración. Como toda la verdad es donación de Dios, la filosofía baconiana encuéntrase teologizada, mientras se niega la posibilidad de información filosófica de la teología, cuyo único texto es la *Biblia*.

Poco más interesa hoy de Rogerio Bacon. Contra lo que se ha pretendido, no hace progresar la ciencia experimental.

Las cuestiones que trata se reducen a describir el nuevo método de investigación para las diversas ciencias. Tiene, sin embargo, el mérito de haber impulsado la actividad científica, dando origen a una corriente que, prolongada a través de los siglos xiv y xv, enlazará con la filosofía y la ciencia natural modernas.

BIBLIOGRAFIA

a) R. GROSSETESTE.—EDICIONES Y TRADUCCIONES: La ed. crítica ha sido hecha por L. BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, en *Beiträge...*, IX, 1912.—Hay trad. inglesa del tratado *De luce seu de inchoatione formarum*, por C. C. RIEHL, *On Light*, en *Mediaeval Philosophical Texts in Translation*, n. 1, 1942. La clasificación de las obras de Grosseteste procede también de L. Baur; sobre ellas y sobre la bibliografía véase S. H. THOMSON, *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln 1235-1253*, 1940.

ESTUDIOS: F. S. STEVENSON, *R. Grosseteste, Bishop of Lincoln. A contribution to the religious, political and intellectual history of the thirteenth century*, 1899. L. BAUR, *Die Philosophie des Robert Grosseteste*, en *Beiträge...*, XVIII, 1917.—C. K. McKEN, *A Study of the Summa philosophiae of the Pseudo-Grosseteste*, 1948.

b) R. BACON.—EDICIONES: Limitamos la cita a la gran ed. en la que colaboran varios autores con R. STEELE, *Opera hactenus inedita Rogerii Baconi*, 16 fascículos, Oxford, 1905-1940.

ESTUDIOS: A. PARROT, *R. Bacon, sa personne, son génie, ses oeuvres et ses contemporains*, 1894.—H. LONGWELL, *The theory of Mind in R. Bacon*, 1908.—L. MARCIAL, *Roger Bacon. Sa méthode et ses principes*, 1911.—P. HOFMEIER, *Roger Bacon's Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauung*, 1912.—O.

KRICHER, *Der Intellectus Agens bei R. Bacon*, 1913.—A. G. LITTLE, *Roger Bacon, Essays contributed by various writers*, 1914.—C. BAEUMKER, *Roger Bacon's Naturphilosophie*, 1916.—R. CARRON, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure*, 1924; *L'expérience physique chez R. Bacon*, 1924; *La synthèse doctrinale de R. Bacon*, 1924.—R. WALZ, *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei R. Bacon*, 1927.—A. AGUIRRE, *R. Bacon*, 1936.—J. A. SCHERIDAN, *Expositio plenior hylemorphismi Fr. Rogerii Baconis, O. F. M. Doctoris Mirabilis*, 1938.—R. CROWLEY, *Roger Bacon. The Probleme of the Soul in his Philosophical Commentaries*, 1950.

ARTÍCULO VIII.—RAIMUNDO LULIO Y EL LULISMO

1. Vida y obras. RAIMUNDO LULIO (1235-1315) nació en Mallorca.

Su padre había acompañado a Jaime I en la conquista de Mallorca. En su juventud, Raimundo llevó una vida desahogada, muy en conformidad con las costumbres cortesanas de la época. A los treinta años se realiza su conversión; abandona su familia y su patria para dedicarse a la predicación de Cristo y a la conversión de los infieles. En esta empresa no escatimó esfuerzos: escribió numerosísimos libros, viajó por las más apartadas regiones, influyó en todas las cortes, hasta que murió en Bugía a causa de los malos tratos que le dieron los sarracenos. Perteneció a la Orden de San Francisco. Raimundo Lulio es una personalidad vigorosa. Principalísima figura de la escolástica española del siglo XIII, a él se vincula la quinta corriente doctrinal de la época de apogeo de la escolástica que estamos historiando.

Lulio escribió una multitud de obras. Entre ellas, cuyo catálogo ha sido restablecido recientemente por los doctores Carreras y Artau, tienen mayor importancia filosófica las siguientes: *Libro de la contemplación* (escrito en latín y en catalán), *Ars Magna* (en realidad, son diversas las *Artes* escritas por Lulio, entre las que enumeramos: *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, *Ars universalis*, *Ars demonstrativa*, *Ars inventiva veritatis*, *Ars generalis ultima*), *Liber principiorum philosophiae*, *Liber de quadratura et triangulatura circuli*, *Metaphysica nova et compendiosa*, *Liber de ente reali et re ratione*, *Liber de amicis et amat*, *Blanquerna* (especie de novela filosófica), *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*.

2. *Lulismo, lulianos y lulistas*. Es necesario distinguir el lulismo de Lulio del lulismo de los lulianos. En primer lugar, porque solamente aquél pertenece a la época de que aquí nos ocupamos. Sus mejores discípulos surgirán muy pos-

teriormente, pasado inclusive el siglo XIV. En segundo término, porque Lulio «no tiene heredero universal, y a su muerte se cuarteó todo el sistema. Sus discípulos y continuadores concentran casi exclusivamente la atención en ciertos aspectos doctrinales, que son propugnados y desenvueltos independientemente, sin que jamás vuelva a restablecerse la síntesis del prístino pensamiento luliano». Los doctores Tomás y Joaquín Carreras Artau, que se expresan así, distinguen tres direcciones fundamentales en el desarrollo histórico del lulismo: la polémico-racionalista, la lógico-enciclopedista y la dirección mística. Insistimos, empero, en que no es éste el lugar apropiado para el estudio de los lulianos.

También tenemos que prescindir aquí de los lulistas, mas no sin antes dejar constancia del fenómeno. Toda una serie de historiadores e investigadores contemporáneos, convencidos de la eficacia histórica del pensamiento de Lulio, se han ocupado de desentrañar el genuino pensamiento del gran mallorquín, revitalizándolo. Digna de encomio es la Escuela lulística de Mallorca, de la cual ha sido alma durante mucho tiempo Sureda Blanes.

3. *El concepto de filosofía*. Aquellas tres direcciones en el desarrollo histórico del lulismo deben entenderse como la trifurcación de algo que originariamente se halla plenamente sintetizado en Raimundo Lulio, en quien convivían el polemista, el filósofo y el místico. Diríase mejor que Lulio sólo puede adherirse a una filosofía que tenga por asiento la *polémica* y por coronamiento la *mística*.

La idea misionera de salvación universal, que subyacía a tantas empresas medievales, vino a tomar cuerpo en Raimundo Lulio hasta presidir todos sus afanes e informar su vida entera. La salvación sólo puede procurarse con la posesión de Dios y el gozo amoroso de su extática presencia. Para los fieles cristianos, que han recibido los raudales de la gracia, basta la senda del amor. Para los infieles, que aún tienen que llegar a Dios, es necesario, como condición previa, conseguir la conversión. Sólo las «razones necesarias» pueden producir el milagro, descubriéndoles la verdad y convirtiéndoles a la fe. El fundamento en que descansa el pensamiento de Lulio es bien sencillo: Dios es Logos —razón—, y nada resistirá a su fuerza de convencimiento. Para acercarse a los infieles y entablar diálogo, preconiza Lulio el amor que no se detenga ante la posibilidad del martirio fecundo. Después se les demostrarán todos los dogmas por aquellas «razones necesarias». Para ello se precisa un instrumento, un *Arte* que hará del cristianismo una fuerza irresistible de convencimiento racional y de con-

versión a la fe. Tal será el *Arte general*. «El *Arte general* luliano es algo *sui generis*, que no puede ser encuadrado en los esquemas usuales de la lógica medieval, o, mejor, peripatética. Cuando Ramón Lull concibió aquel libro único, que él creía fruto de inspiración divina, estaba convencido de que había de servir para «convertir hombres», no para convertir «proposiciones». Pero el Doctor Iluminado no tardó en convencerse de que el medio adecuado, ya que no el único, para convertir a los infieles, era el ser diestro en el arte de convertir proposiciones, esto es, en el manejo fácil del silogismo. Lull presenta su *Arte general* como una panacea, a la vez del recto pensar y del bien vivir; como un arte total, en el cual están subsumidas las diversas artes particulares que contiene en germen la ciencia universal, y sirve para resolver toda clase de cuestiones con una infalibilidad matemática (*infallibiliter*); un arte, en fin, que está al alcance de las gentes indoctas y puede ser aprendido con gran prontitud (*breviter*)» (T. Carreras Artau).

La realización de este arte señala, en sentir de Lulio, la competencia de la filosofía. De aquí que la filosofía sea, al mismo tiempo que un arte de encontrar la verdad, un arte de conversión y un arte de salvación. Volvemos a entroncar con las tres posibles direcciones del pensamiento luliano.

Mucho han discutido los historiadores de la filosofía en general, y de la lógica en particular, sobre la significación, el fundamento y el alcance de la realización luliana del *Arte magna*, en la que se resumen todas las artes e instrumentos anteriores. No todo puede ser alabado en Lulio; pero tampoco puede ser objeto integral de vituperio. Cada día se reconoce con menor pesadumbre la eficacia histórica de la idea luliana de la filosofía como instrumento demostrativo e inventivo de alcances universales. «No otra será en pleno siglo XVIII la idea leibniziana de la *Machina combinatoria sive analítica* y de la *Característica universal*, que debían servir, según Leibniz, de *instrumentum algebraicum* para la reducción de todas las ecuaciones. Leibniz declara de modo explícito y repetido su fuente luliana. Tal es el origen de la lógica algorítmica contemporánea. Una y otras se inspiran en un principio de universal racionalización. La única diferencia entre ellos es que... la arquitectura lógica... es en Lulio instrumento de conversión y de salvación, mientras que en la mayoría de los modernos, decapitado el mundo de su corona divina, el instrumento lógico queda flotando en el aire, a riesgo de disolver la razón en la sinrazón, y es instrumento de dominio del mundo mediante la física y la mecánica. Al servicio de Dios o al servicio del mundo, el pensamiento es en lo sustancial el mismo: una lógica universal e inventiva capaz de reducir todas las cosas a los cánones de la razón» (J. Xirau).

4. *Ascenso y descenso del entendimiento.* Un doble modo del conocimiento humano señala

Lulio: el *ascenso* y el *descenso* del entendimiento. Apoyado en los sentidos y en la imaginación, el entendimiento humano asciende desde lo material y sensible a lo insensible y espiritual, hasta llegar al conocimiento de Dios y de sus atributos. Y apoyado en ese conocimiento natural de Dios y en la fe que nos proporciona el repertorio de las «razones divinas», desciende el entendimiento, en un proceso deductivo y *a priori*, al conocimiento de las criaturas y de sus propiedades.

En el sistema de Lulio encarna la idea agustiniana, anselmiana, bonaventuriana y baconiana de teologización de la filosofía. El más auténtico modo de filosofar es un *ingressus in philosophiam cum habitu fidei* —declara expresamente Lulio—. El conocimiento perfecto de las «divinas razones» exigido por Lulio para el conocimiento del hombre y de las cosas creadas, sólo puede proporcionarlo la revelación divina. Fue precisamente el desconocimiento de los principios teológicos del cristianismo —la vida trinitaria, la creación, la encarnación, la redención, la resurrección—, imprescindibles para fijar el sentido de la vida y el destino del hombre e interpretar rectamente las cosas, lo que hizo que los filósofos antiguos —Platón, Aristóteles— cayesen en el error.

5. *Otras doctrinas.* Dos son los ideales que mueven el pensamiento del Doctor Iluminado: la elevación de la vida cristiana y la propagación universal de la religión de Cristo. Por lo primero, Lulio pertenece a la mística; por lo segundo, debe ser considerado como un filósofo apologeta profundamente original.

Lulio cree que el mejor método para convertir a los infieles rápida y eficazmente es atraerse a la intelectualidad, demostrando la falsedad de su fe y probando racionalmente la verdad cristiana. Mas, escaseando los verdaderos sabios que se dediquen a la conversión de tan gran número de infieles, se propone Lulio hacer un instrumento apologetico al alcance de todo el mundo. Así surgió el *Ars magna*. El *Arte* de Lulio parte de un pequeño número de conceptos, se combinan según todas las posibles relaciones, siguiendo ciertas reglas de tipo matemático, y se llega a la determinación automática de la solución que se busca para un tema dado. Para facilitar el uso de este complicado mecanismo, idea Lulio una serie de figuras geométricas de las más variadas formas, que, superpuestas y combinadas según las reglas precisas para cada caso, dan automáticamente la solución.

Una idea importante debe recogerse del *Ars magna* de Lulio: el intento de construir el sistema de la filosofía con un método riguroso-

mente deductivo, haciendo una *filosofía matemática*. Esta idea habrá de tener hondas repercusiones a todo lo largo del racionalismo filosófico y culminará en el esfuerzo de Leibniz para crear una combinatoria universal.

Lulio no solamente se ocupó de hacer progresar como buen misionero el cristianismo en tierras de infieles, sino que se dedicó también a la defensa de la pureza de la verdad cristiana, polemizando contra el averroísmo latino. En relación con la teoría de la divina verdad, afirma no sólo que no existen dos verdades opuestas, sino que hay una única verdad, que es la teológica, que puede y debe ser demostrada filosóficamente. Allí donde llega la creencia llega también la razón. Entiéndase, la razón apoyada por la fe.

El coronamiento de la obra luliana es la mística. En Lulio se halla presente la concepción filosófica de San Buenaventura como un itinerario de la mente hacia Dios. La unión mística del alma con Dios es expresada en imágenes atrevidas y sumamente poéticas.

6. *Conclusión.* Con lo dicho puede juzgarse ya la impertinente cuestión suscitada en torno a la ortodoxia del Doctor Iluminado. Aunque aquí sólo nos compete estudiar a Lulio como filósofo —y su grandeza quedó ya suficientemente perfilada—, queremos recoger la acusación de teólogo racionalista para ponerla fuera de lugar. Es cierto que la audacia luliana en la aplicación a los misterios de las «razones necesarias» parece no tener límite, e inclusive haber dejado cortos a San Anselmo y a San Buenaventura. No lo es menos, empero, que el beato Ramón expresamente nos dice que todas las razones presentadas para la clarificación de los artículos de la fe y la explicación de los misterios que exceden las fuerzas naturales del entendimiento humano *non sunt demonstrationes sed solum persuasibiles rationes*. No se trata, pues, tanto de demostrar para entender cuanto de persuadir para convertir a la fe. Y todo ello con la intención apostólica de la salvación universal.

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN BIBLIOGRÁFICA: M. BATLLORI, *Introducción bibliográfica a los estudios lulianos*, 1945. Hay también una bibliografía sistemática crítica en *Obras literarias*, citada más abajo, y en los trabajos de T. y J. Carreras Artau, que también citaremos.

EDICIONES Y TRADUCCIONES: I. SALZINGER, *Beati Raymundi Lulli Opera*, 10 volúmenes, Maguncia, 1721-42. *Obras de Ramón Lull*, por la Comisión editora luliana, 21 vols., Palma, 1905-50.—B. R. LULL, *El libro del ascenso y descenso del entendimiento*, trad. esp., 1755; reed. con introd. de E. Ovejero, 1928.—*Obras literarias de Ramón Lull*, B. A. C., 1948.





ESTUDIOS: M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Lulio* (prólogo a la ed. de Blanquerna) 1883; otros trabajos en la Ed. Nacional, 36 págs. 323-355, y 43 págs. 257-281.—J. RIBERA, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio*, 1899.—S. BOVÉ, *El sistema científico luliano*, 1908.—O. KEICHER, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, 1909.—M. J. AVINYÓ, *Beato Ramon Llull. La vida i la història contemporània*, 1912.—F. SUREDA BLANES, *El beato Ramon Llull. Su época. Su vida. Sus obras. Sus empresas*, 1934; *Bases criteriológicas del pensamiento luliano*, 1935.—L. RIBER, *Raimundo Lulio*, 1935.—TOMÁS Y JOAQUÍN CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. I, páginas 231-639, y t. II, págs. 9-437.—J. CARRERAS ARTAU, *De Ramon Llull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal*, 1946.—J. XIRAU, *Vida y obra de Ramon Llull. Filosofía y mística*, 1946.—E. A. PEERS, *Fool of Love: the Life of Raymund Lull*, 1946.—J. TUSQUETS, *Ramón Llull, pedagogo de la cristianidad*, 1954.

ARTÍCULO IX.—DUNS ESCOTO Y EL ESCOTISMO

1. *Vida y obras.* JUAN DUNS ESCOTO (1270-1308) es la última gran figura de la escolástica medieval. Hace sus primeros estudios en Oxford bajo la dirección de Guillermo de Ware. En París tuvo por maestro, entre otros, a Gonzalo de Balboa. Escoto fue dotado de una precocidad no frecuente en filosofía, de un talento genial tan agudo y riguroso, que mereció ser llamado *Doctor sutil*. Un triple factor condiciona la obra de Escoto: el aristotelismo triunfante con Santo Tomás de Aquino; el ideal matemático de la tradición científica profesado en Oxford, y el agustinismo franciscano de la Orden a que pertenecía y que profesaban sus maestros en París. En posesión de esta triple herencia, el talento de Escoto fructificará en el nuevo sistema filosófico que lleva su nombre.

Escoto escribió numerosas obras, cuya edición crítica definitiva se encuentra aún en curso de publicación. Aquí citamos únicamente las de mayor importancia para la filosofía. *De rerum principio* la forman 26 *Quaestiones generales super philosophiam*. Destacan: *De primo rerum omnium principio*, *De cognitione Dei*, *Disputationes subtilissimae*, *Theoremata subtilissima*. La obra capital de Escoto es el *Opus oxoniense*, amplísimo comentario a los IV Libros de las *Sentencias*.

2. *Filosofía y teología.* Sobre Duns Escoto gravitan todas las corrientes ideológicas del siglo XIII. Si, por una parte, nos aparece el escotismo con un signo de superación, también es cierto que, en varios aspectos, representa el punto inicial de la decadencia escolástica. Escoto era franciscano y fue educado en

Oxford; significa esto que ha de hallarse vinculado a la corriente franciscanoagustiniana e influido por el empeño de construir una filosofía sobre el modelo de la ciencia matemática tal como preconizaban Grosseteste y Bacon. Por otra parte, en las controversias entre dominicos y franciscanos se había hecho ya fuerte el tomismo, que adquiriría cada día mayor vigencia; Escoto no podía desconocer este hecho, y habrá de contar con Aristóteles para la elaboración de su sistema. Hasta tal punto es esto cierto, que del agustinismo dejará Escoto jirones fundamentales a medida que avanza en la realización de su sistema, y del franciscanismo cambiará, casi radicalmente, la concepción misma de la filosofía, al menos si se tiene en cuenta la dimensión en que había sido implantada por San Buenaventura. El escotismo viene a constituirse como una *nueva escuela* filosófica franciscana. Algunos historiadores lo han querido presentar como síntesis superadora de tomismo y agustinismo. Tal vez no se ha reparado en que la verdad no admite superación. La labor de Escoto hubiera sido más fructífera de haberse ejercido con un sentido de depuración.

Lo que llevamos dicho tiene especial cumplimiento en el problema que aquí nos interesa tratar: la concepción escotista de la filosofía y de sus relaciones con la teología. Escoto no puede aceptar la solución tomista del problema de las relaciones de la razón y la fe, ni, consiguientemente, las de la filosofía y la teología. Tampoco puede aceptar la solución ofrecida por el agustinismo tradicional. Escoto tendrá que establecer la *separación* entre la filosofía y teología. Ni teologización de la filosofía ni filosofización de la teología pareciera ser su divisa. La agustiniana identificación de filosofía y teología sólo ha podido realizarse subsumiendo aquélla en ésta, perdiendo la filosofía su modalidad de ciencia racional, demostrativa, apodíctica. Y la distinción tomista entre filosofía y teología en el seno de su superior unión no puede tampoco satisfacer a Escoto, que ve en ella una amenaza para la teología, en grave riesgo de racionalizarse, de convertirse en simple ciencia racional apodíctica. En manos de Escoto tiene que cambiar la concepción misma de la filosofía y de la teología.

Veámoslo. La separación entre filosofía y teología tiene que ser total. La filosofía opera con la razón; la teología opera con la fe, que versa sobre la revelación. Pero razón y fe no se refieren a lo mismo; razón y revelación tienen contenidos diferentes: lo revelado no se demuestra, y lo que se demuestra no ha sido revelado. No hay verdades de fe aprehensibles racionalmente; todas las verdades reveladas son simplemente creíbles. Tampoco hay verdades de razón aprehensibles por la fe; todas las verdades racionales son demostrables, apodícticas. El contenido de la filosofía lo constituyen las verdades demostrables; el cometido de la teología consiste en las verdades creí-

bles. Escoto, pues, remite a la filosofía todas aquellas cuestiones que pueden ser demostradas racionalmente y, por tanto, nunca reveladas, y devuelve a la teología todo lo revelado y, por lo mismo, jamás objeto de prueba.

Descendamos hasta el fundamento de esa separación para observar más cerca la escotista concepción de la filosofía y de la teología. Creemos encontrarlo en la teoría de la demostración. Versando la ciencia sobre las conclusiones, tendrá carácter científico lo concluido por rigurosa demostración, lo apodíctico. Pero he aquí que Escoto tiende a exaltar el valor de la demostración *a priori*, deductiva, y a despreciar la demostración *a posteriori*, inductiva. Aquella tiene un valor absoluto, apodíctico; ésta, valor meramente relativo, práctico. Es el tributo que Escoto tenía que pagar a su formación en el espíritu matemático de Oxford. La filosofía puede y debe construirse como ciencia estricta, deductiva, al modo de la matemática. Cuanto más apriorísticamente se constituya, atendiendo a las relaciones necesarias y absolutas de los conceptos racionales que maneja, con tanto mayor éxito coronará la empresa. La teología, en cambio, deberá abandonar su carácter especulativo para convertirse en ciencia práctica, reguladora de nuestra conducta. Las verdades de fe no pueden ser deducibles *a priori* por saltarnos, al común de los mortales, un concepto adecuado de la esencia de Dios. Consiguientemente, carecen de apodicticidad, y la teología no puede construirse sobre el modelo de la ciencia estricta.

Se comprende ahora la exactitud de este juicio de un historiador de la filosofía: «Esta separación de teología y de filosofía, de fe y de razón, rompe ya el equilibrio tomista y enfoca de modo completamente diverso uno de los problemas fundamentales de la escolástica. Esta actitud ha tenido importantes consecuencias en el desarrollo ulterior del pensamiento y ha contribuido a orientar la filosofía hacia nuevas direcciones. La *Theologia rationis* comienza a ceder el puesto a la *Theologia fidei*. Con ella comienza una crisis del pensamiento que hasta nuestros días ha plasmado la civilización: la *filosofía separada de la fe*. No es que Escoto niegue la certeza sobrenatural de la verdad revelada o su primado, sino que —sin intentarlo—, separada la razón de la fe, ha abierto el camino, primero, a la absoluta independencia de la filosofía, de la teología, y después, a la rebelión abierta de la razón» (M. F. Sciacca).

3. *Dios, ser infinito.* Escoto se plantea el problema de la demostración de la existencia de Dios. Hay dos clases de demostración, una *a priori* y otra *a posteriori*; la primera es absoluta y la segunda sólo relativa, y el *Doctor sutil* tenderá a formularlas

lo más apriorísticamente posible, fijándose en las relaciones necesarias y absolutas entre los conceptos que maneja y descuidando el punto de partida en la experiencia, como defendiera Santo Tomás. No se pregunta simplemente por la existencia de Dios, sino por la existencia del ser infinito. Y en su demostración utiliza tres pruebas *a posteriori* y una *a priori*. La primera de las *a posteriori* se funda en la causalidad eficiente; la segunda, en el orden de finalidad, y la tercera, en los grados de perfección. Escoto parte en ellas, respectivamente, de que existe algo productible —*aliqua res est productibilis*—, de la ordenación de causas finales y de la gradación de las perfecciones. Las tres pruebas le conducen a proclamar la existencia de una causa suprema eficiente, de una causa final absoluta y de una perfección infinita. El ser en el que se dan cita estos tres atributos es el ser infinito, al que llamamos Dios.

La demostración *a priori* es el argumento ontológico formulado por San Anselmo y que Duns Escoto acepta, bien que introduciendo sutiles modificaciones para poder dar con lógica el salto al orden existencial. Existe en el dominio del ser esencial un supremo inteligible —*summum cogitabile*—; sólo en él descansa la inteligencia. Sobre este supremo inteligible, y mediante la noción de posibilidad, formula el argumento reducido a estos términos: existe un supremo inteligible en el orden del pensamiento; ahora bien: si no existiera también en la realidad, se seguiría la contradicción de ser al mismo tiempo posible porque lo pienso e imposible porque a su esencia repugna ser por otro. Esta formulación del argumento ontológico con la idea de lo posible repercutirá en Leibniz. Obsérvese que en el argumento ontológico hay confusión de dos órdenes de posibilidad muy distintos. La posibilidad intrínseca, cuyo conocimiento *a priori*, tratándose de Dios, es más que discutible en orden a la determinación de su existencia real, y la posibilidad extrínseca, concepto, desde luego, inaplicable al *ens a se*.

Las vías que nos conducen a la existencia de Dios nos lo muestran como ser infinito. Dios es infinito, ya lo consideremos como causa eficiente, ya como causa final, o como perfección suma, o como suprema inteligencia. La infinitud es el constitutivo formal de la esencia de Dios. El conocimiento que tenemos de Dios es positivo, aunque limitado.

El subrayar la infinitud divina le hace detenerse también en la contingencia de la creación. Llega así a su doctrina metafísica del *contingentismo* de todo lo creado, según la cual las leyes de la naturaleza y hasta las leyes de la moral están en radical supeditación a la voluntad de Dios. Surge así la doctrina del voluntarismo. Pero esto tal vez requiera explicación. Dios no puede querer lo contradictorio,

pero lo que existe, existe porque Dios lo quiere, sin ninguna otra razón. Dios, al crear, crea porque quiere. Es la voluntad de Dios, y sólo la voluntad, la que quiere las cosas, y cuando una cosa es querida por Dios, es buena. La voluntad de Dios, exceptuando el principio de contradicción, no es limitada por nada. Sobre este punto Escoto es un claro antecesor de Descartes. Al propio tiempo, un eco de la tradición agustiniana. El contacto vivo con Aristóteles y Santo Tomás ha sido nuevamente abandonado. Por esta ruta, la escolástica decae. Las tesis teológicas de Duns Escoto permanecen aún dentro de la ortodoxia, pero son delicadas y no tardarán en originar graves desviaciones.

A pesar del *contingentismo* de la criatura y de la *infinitud* de Dios, la noción de ente es unívoca. Una amenaza de panteísmo se cierne sobre la teología escotista. El panteísmo es siempre la última consecuencia de la univocidad.

4. *Otras doctrinas.* Duns Escoto, al explicar los seres creados, abandona las teorías de la materia universal y espiritual y acepta el hilemorfismo aristotelicotomista, aunque modificado con su teoría de las formalidades. Cada ser tiene una pluralidad de formas superpuestas, la última de las cuales le confiere la individualidad. El principio de individuación que Santo Tomás ponía en la materia lo coloca Escoto en la forma individual, en la *haecceitas*. Cada cosa, pues, se constituye de varias formas. Entre cada una de estas formalidades pone Escoto una distinción formal *ex natura rei*. Esto cuanto a la forma. Referente a la materia, distingue Escoto tres clases: *primo prima*, *secundo prima* y *tertio prima*.

En conexión con esto debe estudiarse su posición ante el problema de los universales. El universal es, por una parte, producto de la función abstractiva del entendimiento, pero, por otra, no puede ser mero producto, sino que ha de estar fundado en las cosas mismas. La realidad, concluye Escoto, contiene virtualmente lo universal y lo individual. De no ser así, de no estar contenido lo universal en la *res*, no habría ciencia alguna real y todo sería lógica.

Interesante bajo muchos aspectos es la doctrina escotista del primado de la voluntad sobre el entendimiento. Para Escoto, en efecto, la voluntad puede dominar al entendimiento. Aunque es verdad que no queremos más que lo que conocemos, el entendimiento no es más que mera causa ocasional del acto de la voluntad. En cambio, cuando se trata de un acto de intelección, la voluntad mueve el entendimiento, y, en este sentido, es verdadera causa de su acto. Este voluntarismo impone a Duns Escoto su doctrina de la libertad. En efecto, la volun-

tad es la única causa —*causa totalis*— de la volición. Aunque siga siendo verdad que para querer un objeto es preciso conocerlo, no es menos cierto que para conocer este objeto con preferencia a otro es necesario quererlo así. Si, pues, nuestras ideas determinan y rigen nuestras acciones, no hay que olvidar que nuestras ideas son determinadas y regidas por el acto previo que las elige. La decisión, pues, en un acto cualquiera, depende totalmente de la voluntad.

En lo que se refiere al alma humana, niega Escoto que pueda demostrarse racionalmente la inmortalidad. Los argumentos de Aristóteles y del resto de los filósofos no llegan a alcanzar más que probabilidad. Escoto somete a crítica tales argumentos para terminar afirmando que de ninguno de ellos se sigue una conclusión necesaria en orden a la inmortalidad. Pueden ser *a posteriori* o *a priori*. Los argumentos *a posteriori* suelen basarse en la necesidad de premios y castigos o en nuestro deseo natural de pervivencia; pero con ello se da por supuesto lo que aún es cuestionable: la existencia de un juez que recompense o castigue; que la propia falta no es ya un castigo, y, finalmente, que el deseo engendra realidad. Pero la existencia de un juez supremo sólo nos es conocida por fe; la falta es ya un castigo para quien la comete, y la inmortalidad no se sabe siquiera si es posible. Las demostraciones *a posteriori* no encierran, pues, necesidad, sino mera probabilidad. La demostración *a priori* se basa en que el alma humana es la forma del cuerpo, pero una forma subsistente y, por lo mismo, capaz de existir separada del cuerpo. Pero esto justamente es imposible de probar por las solas fuerzas de la razón.

Consecuencia de su doctrina voluntarista, la felicidad del hombre no estará en el conocimiento de Dios, sino en la unión con El mediante el acto de la voluntad.

5. *Conclusión.* Obsérvese, en conclusión, cómo Duns Escoto trata todos y cada uno de los problemas capitales de la escolástica del siglo XIII y cómo lleva a ellos un vigoroso espíritu crítico. Esto es justamente lo que tiene de original el escotismo. Cuando los pensadores siguientes recojan de él únicamente este espíritu, se producirá una desviación de las mentes que las apartará de los auténticos problemas filosóficos y producirá la decadencia de la escolástica. Es lo que acontece en el siglo XIV. En este sentido, Escoto, así como es el resumen de las dos corrientes capitales del siglo XIII, es precedente inmediato de la filosofía del XIV y, más remoto, de los filósofos llamados comúnmente modernos.

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCIÓN BIBLIOGRÁFICA: O. SCHAEFFER, O. F. M., *Johannes Duns Scotus*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, bajo la dirección de I. M. Bochenski, vol. 22, 1953. Léxico escotista: M. FERNÁNDEZ GARCÍA, *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum in quo termini, definitiones, distinctiones et effata seu axiomatice propositiones philosophiam ac theologiam spectantes a B. Ioanne Duns Scoto declarantur*, 6 fasc., 1906-10.

EDICIONES Y TRADUCCIONES: Ed. Wadding, 12 vols., Lugduni (Lyon), 1639.—Ed. Vivès, 26 vols., París, 1891-95.—B. *Ioannis Duns Scoti... Commentaria oxoniensia ad IV libros Magistri sententiarum novis curis edidit P. Marianus Fernández García, O. F. M.*, libros I y II, 2 vols., Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1912. *The De primo principio of John Duns Scotus. A revised text and a translation by Evan Roche, O. F. M.*, 1949.—Ed. crítica completa en curso de publicación: *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti... Opera omnia... Studio et cura Commissionis scotisticae ad fidem codicum edita praeside P. Carolo Balic, sociis...* Civitas Vaticana, 1950; han salido 2 vols.

ESTUDIOS: De la amplia bibliografía sobre Duns Escoto ofrecemos algunos importantes estudios: K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, vol. I: *Johannes Duns Scotus*, 1881.—P. LOZANO, Fr. Juan Duns Escoto, Doctor Mariano y Sutil, 1908.—B. LANDRY, *Duns Scot*, 1922.—J. CARRERAS ARTAU, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Escoto*, 1923.—E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, 1924.—C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*, 2 vols., 1927.—Déodat DE BASLY, *Scotus docens ou Duns Scot enseignant la philosophie, la théologie, la mystique*, 1934.—E. GILSON, *La philosophie de Duns Scot*, 1952.

CAPÍTULO IV

LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DE DECADENCIA

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN AL SIGLO XIV

1. *Decadencia de la filosofía escolástica.* Mientras el siglo XIII se nos ha presentado como una época de geniales síntesis filosóficas, el XIV viene determinado por el carácter fundamental del criticismo, que amenazará con disolver la escolástica. El siglo XIV, en efecto, imbuido del espíritu crítico, que se anuncia ya en Escoto, no intentará nuevas síntesis doctrinales. Es verdad que, como Escoto, Santo Tomás, San Buenaventura, Lulio y hasta Egidio Romano tienen partidarios y seguidores en este siglo; pero quienes representan un papel preponderante lanzan por nuevos derroteros a la filosofía.

2. *Movimientos doctrinales.* Dos movimientos filosóficos interesa considerar en el siglo XIV: el *nominalismo*, cuyo maestro es Occam, y el *misticismo* especulativo del maestro Eckhart.

En efecto, como resultado del espíritu crítico, comienza por producirse la separación entre la filosofía y la teología, según el espíritu del averroísmo latino; después se revaloriza lo singular e individual, lo que habrá de dar lugar a una doble consecuencia al fomentar el nacimiento de la ciencia moderna y resolver el problema del conocimiento según los moldes del nominalismo. El nominalismo es el primer gran movimiento absorbente de todo el siglo XIV.

Rota con el nominalismo la armonía entre la razón y la fe, algunos pensadores se creen obligados a abandonar la primera para buscar

en la fe y en la contemplación el fundamento del saber religioso. De esta manera surge el misticismo especulativo, el segundo de los movimientos doctrinales del siglo XIV.

Seríamos injustos si no mencionáramos también a los representantes, en este siglo, de las mejores tendencias y escuelas del siglo anterior, principalmente a los tomistas que supieron impugnar las innovaciones del nominalismo. Quedan consignados los nombres de HERVEO NATALIS, JUAN DE NÁPOLES (m. 1330), DURANDELLO y, muy especialmente, JUAN CAPRÉOLO (1380-1444), el *princeps thomistarum*, que en su famosa obra *Libri defensionum* desentraña importantes doctrinas del tomismo y lo defiende contra los ataques del escotismo y contra la irrupción desbordante del nominalismo occamista. Obra doblemente importante, ya que es fuente de la doctrina tomista y exposición magnífica de las controversias filosófico-teológicas de los siglos XIV y XV. Recordemos también a RAIMUNDO DE SABUNDE, importante por su *Liber creaturarum*, a quien volveremos a citar como prerrenacentista.

3. *Despliegue histórico del nominalismo.* El representante más caracterizado de la corriente nominalista es Guillermo de Occam, el último gran pensador de la edad media. El despliegue histórico del nominalismo en el siglo XIV puede describirse así:

Como *predecesores* pueden ser citados el dominico DURANDO DE SAN PORCIANO (m. 1334) y el franciscano PEDRO AURÉOLO (m. 1332), quienes, tras el abandono del tomismo y del escotismo, respectivamente, anuncian bajo muchos respectos la obra de Occam.

El creador y principal maestro de la nueva corriente es, como quedó dicho, GUILLERMO DE OCCAM (1300-1350). Su doctrina se conoce con el nombre de *nominalismo* o *terminismo*, por tener a su base el problema de los universales, a los que concibe como puros nombres, meros términos. El problema de los universales se plantea preferentemente sobre bases psicológicas y noéticas. En el ámbito de la metafísica, la tendencia dominante es el *criticismo*. En la filosofía práctica, los problemas capitales, frecuentemente teológicos, se centran en el estudio de la autoridad del Papa frente al Concilio y frente al Imperio. De Occam arranca un *occamismo* filosófico y un *occamismo* científico.

El *occamismo* filosófico está representado, en primer término, por el español GUILLERMO RUBÍO y por NICOLÁS DE AUTRICURIA (m. d. de 1350). Agréguese los nombres de ROBERTO HOLCOT (m. 1349) y GREGORIO DE RÍMINI (m. 1358). Son también occamistas el cardenal PEDRO DE AILLY (1350-1420) y JUAN GERSON (1363-1429).

El *occamismo* científico, que resulta de la aplicación del espíritu nominalista al estudio de la naturaleza, está representado por JUAN BURIDÁN (m. d. de 1358), NICOLÁS DE ORESME (m. 1382) y ALBERTO DE SAJONIA (m. 1390). La nueva ciencia de la naturaleza no surge, como se ha pretendido, con Galileo y Copérnico, sino que viene determinada por el nominalismo científico del siglo XIV.

4. *Proceso histórico del misticismo.* Huyendo de las consecuencias del criticismo y del escepticismo de la filosofía occamista, algunos pensadores cristianos del siglo XIV se refugian en la fe, encomendando a la experiencia mística lo que desesperaban obtener de la razón. Puede decirse, pues, que Occam y Nicolás de Autricuria contribuyen a determinar, por vía de condicionamiento negativo, el nacimiento de esta corriente mística. El desarrollo del misticismo del siglo XIV puede describirse como sigue.

El misticismo especulativo fue desarrollado por el MAESTRO ECKHART (1260-1327), dominico alemán, que enseñó en París y Colonia. Seguidor al principio de San Alberto Magno y de Santo Tomás de Aquino, pronto rechazó de su sistema teológico las doctrinas de sabor aristotélico, volviendo al neoplatonismo.

Discípulos de Eckhart son JUAN TAULERO (1300-1361) y ENRIQUE SUSO (1300-1365). Desarrollan la doctrina del maestro en un sentido práctico, intentando apartarle del panteísmo y reconciliarle con el dogma.

También discípulo de Eckhart, JUAN RUYSBROEK (1293-1381) divulgó el misticismo en los Países Bajos con un sentido plenamente ortodoxo. Influyó notablemente en los «Hermanos de la vida común», a cuya congregación perteneció TOMÁS DE KEMPIS (1380-1471), probable autor del popularizado libro *La imitación de Cristo*. Y como con este autor hemos entrado ya en el siglo XV, citemos aquí a DIONISIO CARTUJANO (1402-1471).

BIBLIOGRAFÍA

G. CANELLA, *Il nominalismo e Guglielmo d'Occam*, 1908.—G. MANSER, *Die Geisteskrise des XIV. Jahrhunderts*, 1915.—C. MICHALSKI, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*, 1921.—G. RITTER, *Studien zur Spätscholastik*, 2 vols., 1921-22.—M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 2 vols., 1926-36.—A. MAYER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des XIV. Jahrhunderts*, 1943.—P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIVe siècle*, 1948.

ARTÍCULO II.—EL NOMINALISMO

1. *Guillermo de Occam.* GUILLERMO DE OCCAM (1300-1350), inglés, estudió en la Universidad de Oxford, donde más tarde había de comentar las *Sentencias*. Ingresó en la Orden franciscana. Fue acusado de herejía ante la curia de Avignon y condenadas algunas de sus doctrinas. Se opuso al papa Juan XXII, por lo que fue desterrado a Pisa, entrando en la amistad del emperador Luis de Baviera. Contra el papa escribió varias obras, como *Quaestiones octo super potestate ac dignitate papali* y *Compendium errorum Ioannis papae XXII*. Entre sus obras filosóficas, merecen citarse: *Comentarios sobre las Sentencias*, *Comentarios sobre la lógica de Aristóteles*, *Quodlibeta septem*, *Centiloquium theologicum*.

Occam, apellidado el VENERABILIS INCEPTOR, acentúa la fisura abierta por Duns Escoto entre la filosofía y la teología, no para seguir las huellas del *Doctor sutil*, sino más bien para, oponiéndose directamente a la concepción escotista de ambas disciplinas, inaugurar la «vía moderna» del problema filosófico. Si algún precedente positivo e inmediato quisiéramos señalar en la innovación occamista sobre el concepto de filosofía y de sus relaciones con la teología, tendríamos que fijarnos en el espíritu del averroísmo latino. En efecto, cuando Occam habla de *filosofía* se refiere, casi invariablemente, a la filosofía de Aristóteles, y si nombra las diversas disciplinas filosóficas, como la lógica, la física, la metafísica o la ética, apunta directamente a los correspondientes escritos del Estagirita. Y cuando habla de *teología* se refiere al contenido de la *Sagrada Escritura*. Ello no significa, sin embargo, que la filosofía sea concebida por Occam de aristotélica manera; menos aún, que la teología deba entenderse al modo de los doctores católicos, como Santo Tomás o Duns Escoto, por ejemplo. La misma *separación* (Escoto) entre filosofía y teología puede devenir, en sentir de Occam, *contraposición* de sus verdades (averroísmo latino) o *coincidencia* en determinadas conclusiones (Santo Tomás).

Lo que en el fondo de las preocupaciones de Occam está en cuestión es el concepto mismo de la ciencia. Sólo a la luz de este concepto se podrán determinar ulteriormente la modalidad y el alcance del conocimiento filosófico y teológico.

Sabido es que la ciencia, aristotélicamente concebida, trata de lo universal. Para Occam esta doctrina es contradictoria. Sólo existe lo singular y sólo el singular puede ser primario objeto de ciencia. Y

para el conocimiento del singular, la intuición es inexcusable punto de partida. La vía *modernorum*, que Occam inaugura, está precisamente trazada por la intuición concreta. Una doble tesis occamista hace perder a la ciencia su carácter demostrativo. La omnipotencia de Dios prohíbe el ascenso del efecto a la causa; el nominalismo no faculta el descenso de la causa al efecto, de la esencia a la propiedad. Resta, pues, que la ciencia se constituya, fuera de toda inducción o deducción, con modalidad comprobativa y explicativa.

Por lo que se refiere a la teología, no podrá hablarse en modo alguno de ciencia en sentido aristotélico. Occam la entiende como simple explicación del contenido de la *Escritura*. La revelación, el dogma, no se demuestra, se declara. La filosofía, no apoyada en los datos de la revelación, y sin posibilidad de penetrar en el ámbito de la sustancia, deberá constituirse como ciencia comprobativa de lo accidental y explicativa de lo fenoménico.

Perdido el coronamiento —y el fundamento— metafísico de la filosofía y arruinado el carácter apodíctico de la teología, quedan sembrados los gérmenes para el dramático desconcierto en que tendrá que debatirse el pensamiento moderno.

Uno de los problemas que llenan casi toda la edad media es la cuestión de los universales. El siglo XIII le había dado una solución realista. Occam se opone con todo rigor al realismo y resucita la tesis de Roscelino. Los universales son meros nombres, meros términos. De aquí las denominaciones de nominalismo y terminismo. Occam hace una dura crítica de la doctrina tomista de los universales. Para explicar el conocimiento, ya sea de intuición sensible, ya un conocimiento abstracto, bastan el objeto y el entendimiento. Cuando formulamos una proposición cualquiera, todos los términos se refieren, en última instancia, a una realidad individual. Hay palabras, sin embargo, que no parecen significar inmediatamente las cosas, sino los conceptos. Mas, examinando detenidamente la cuestión, y habida cuenta de que el concepto, el universal, no tiene existencia, estas palabras habrán de significar también cosas. Lo que sucede es, viene a decir Occam, que hay dos maneras de significar cosas, correspondientes a dos modos de nuestro conocimiento. Un objeto, en efecto, puede ser conocido distintamente, y la palabra que entonces le aplicamos le corresponde directa e inmediatamente. Pero también puede ser conocido de una manera confusa, como acontece cuando no puede distinguirse de otros objetos, y la palabra que en este caso le aplicamos designa al objeto, pero se aplica, al mismo tiempo, a todos aquellos con los que, en el conocimiento, se confunde. Si veo a Pedro en un grupo de personas, tengo de él un conocimiento confuso que no puedo representar por la palabra «Pedro», pero sí por la palabra «hombre».

La palabra «hombre» designará entonces a Pedro, pero sin que me lo haga distinguir de Juan y de Luis. La palabra «hombre» designa aparentemente un concepto, pero realmente se refiere a una cosa. Por el contrario, si veo a Pedro y lo distingo de todos los demás, le doy este nombre «Pedro», que no se refiere ya a un concepto, sino que designa directamente un objeto. En resumen: la palabra que aparentemente significa un concepto designa en realidad un objeto confusamente conocido. De aquí se deduce que el entendimiento, para conocer lo singular, no necesita intermediarios de ningún género. Las especies inteligibles, los determinantes cognicionales, son entes fantásticos e inútiles.

Con esta doctrina del conocimiento tendrá Occam que modificar profundamente la solución que se venía dando a los principales problemas filosóficos y teológicos. Por lo que a la demostración de la existencia de Dios se refiere, ya en los *Comentarios sobre las Sentencias* afirma que la prueba por causalidad eficiente no es rigurosamente demostrativa, ya que no podemos estar seguros de la imposibilidad de una serie infinita de causas en el pasado. Es más, aun suponiendo la posibilidad de una primera causa del universo, faltaría por probar que esta primera causa es Dios. Lo mismo hace en el *Centiloquium*, donde declara que es absurdo el principio de la imposibilidad de una serie infinita de causas o de motores. También rechaza el principio «todo lo que se mueve se mueve por otro», utilizado por Santo Tomás en su primera vía. Para Occam hay muchas cosas que se mueven a sí mismas: un ángel, el alma, la gravedad, son otros tantos ejemplos.

Aunque esto sea así, dice Occam, siempre será preferible suponer la existencia de un primer motor inmóvil, de una primera causa incausada, que la hipótesis contraria. Con el nominalismo, pues, la certeza de la existencia de Dios queda reducida a mera probabilidad.

La misma suerte van a correr los atributos de Dios. La unicidad de Dios no está, en manera alguna, demostrada. Lo mismo que existe este mundo y un primer principio (probable) al que llamamos Dios, podemos suponer la existencia de otros numerosos mundos, cada uno con su principio, es decir, con su Dios. También la infinitud de Dios es una opinión probable. Todas las razones alegadas en favor de la infinitud de Dios son únicamente probables. El papel de primer principio del movimiento o de las cosas, igual podría ser desempeñado por un Dios infinito que por un ágel finito.

Igualmente son sólo probables todos los demás atributos que la teología del siglo XIII aplicaba a Dios. Desde el punto de vista de la fe, las afirmaciones de la teología son ciertas; la razón, propiamente, no puede contradecirlas, pero tampoco puede defenderlas y menos demostrarlas.

La teoría del conocimiento de Occam, aplicada a la psicología, determina, en primer lugar, nuestra incapacidad para demostrar la existencia del alma. No tenemos ningún conocimiento intuitivo de nuestra alma y, no existiendo ninguna otra forma de conocimiento fuera de la intuición, resultará que las razones por las cuales se ha pretendido establecer la existencia del alma son únicamente probables. Sólo por la fe podemos saber que existe el alma, que es inmaterial, que es la forma del cuerpo, dice expresamente Occam.

En ética tiene que morder también la teoría del conocimiento que Occam pone a la base de su sistema filosófico. No puede demostrarse que la ley moral tenga un carácter necesario y absoluto. Más aún: siguiendo la línea trazada por Duns Escoto, lleva el voluntarismo hasta sus últimas consecuencias. Todo, hasta el pecado, depende de la voluntad de Dios. La arbitrariedad de Dios es llevada hasta el extremo de aceptar la posibilidad del castigo de los inocentes y del premio de los culpables.

2. *Guillermo Rubió.* Un característico representante del occamismo filosófico es el español GUILLERMO RUBÍO. Su obra principal tiene por título *Disputaciones sobre los cuatro libros de las Sentencias*. Escribió también numerosos *Quodlibetos*.

Defiende que la intuición es la forma de conocimiento propiamente natural. La relaciona a la teoría escotista de la univocidad del ente. Pone en tela de juicio la validez de las demostraciones de la existencia de Dios. Algo semejante sucede con los atributos de Dios, especialmente con la infinitud y la unicidad. Admite, empero, contra Occam, la posibilidad de demostrar filosóficamente que el mundo ha sido creado por Dios merced a una acción que declara contingente. Rubió es partidario de la pluralidad de las formas sustanciales. En el hombre admite la existencia de un alma racional. Con todo, la unidad sustancial del compuesto queda asegurada porque unas formas son perfectivas de otras.

3. *Nicolás de Autricuria.* NICOLÁS DE AUTRICURIA desarrolla el occamismo filosófico partiendo, como el propio Occam, de una teoría del conocimiento. Todos los conocimientos humanos son intuitivos, tienen a su base una experiencia inmediata. El primer principio con validez absoluta, y al cual deben reducirse todos los conocimientos humanos, es el principio de contradicción. Tomando esto como punto de partida, niega el carácter analítico del

principio de causalidad, como después repetirá el empirismo inglés. El principio de contradicción no nos autoriza para deducir de una cosa de experiencia la existencia de otra que llamamos causa. La relación de causalidad no es evidente por sí misma ni puede reducirse al principio de contradicción. Esto no quiere decir, sin embargo, que el nexo de causalidad no exista. La negación de la conexión real entre la causa y el efecto quedará reservada para David Hume. En realidad, lo único que llega a afirmar Nicolás de Autricuria es que la piedra de toque en el dominio existencial es la experiencia. En este sentido es un precedente no sólo de Hume, sino también de Kant.

Lo mismo que con la idea de causa acontece con el problema de la cognoscibilidad de la sustancia. En rigor, los razonamientos de Nicolás de Autricuria son idénticos a los anteriores. El principio de contradicción no nos autoriza para deducir de la comprobación de los accidentes la existencia de la sustancia. Todos nuestros conocimientos quedan reducidos a la experiencia.

Aplicadas estas doctrinas a los problemas tradicionales, termina Nicolás de Autricuria por pulverizar lo poco que quedaba en pie tras la obra de su maestro Occam. Ninguna prueba de la existencia de Dios le parece concluyente. Reduce a tres todas las vías racionales para alcanzar a Dios: las basadas en el principio de eficiencia, en el de finalidad y la de los grados de perfección. Veamos, por vía de ejemplo, su crítica de la primera prueba. Puede ser formulada en dos modalidades. Y esquemáticamente se expresarían así: 1) La existencia del mundo es comprobada por los sentidos; pero el mundo exige una causa, a la que llamamos Dios; 2) Si Dios no existiera no existiría tampoco el mundo, ya que no tendría razón de su existencia. Ninguno de estos dos razonamientos, en el fondo uno solo, son válidos. El principio de causalidad, en el que se apoyan, ni es evidente ni se reduce al de contradicción. De que una cosa exista no podemos deducir que exista otra, y de que una cosa no exista no podemos concluir que no exista otra. Para Nicolás de Autricuria estos razonamientos son evidentes. La probabilidad racional para la existencia de Dios, que aún se conservaba en Occam, desaparece también. La verdad de la existencia de Dios ha de relegarse a las verdades de la fe.

A no menos ruinosos resultados llega la especulación de Nicolás de Autricuria en torno a los problemas psicológicos, éticos y cosmológicos.

En la misma línea de Autricuria se mueven PEDRO DE AULY y JUAN GERSON, que se sucedieron en el cargo de catedrático de la Facultad de Teología de la Universidad de París. El nominalismo se había adueñado de casi todos los espíritus del siglo XIV.

4. *Juan Buridán.* JUAN BURIDÁN desarrolla el occamismo en la *dirección científica*, aplicando los principios del nominalismo al estudio experimental de la naturaleza. Reflexionando sobre el movimiento de los cuerpos, encuentra que la persistencia del mismo, una vez cesada la acción del motor, no se debe al aire ambiente, como había pensado Aristóteles, sino a una especie de *virtud* o ímpetu inherente al móvil, que el motor imprime en el cuerpo movido. Aunque esta teoría del ímpetu no sea original de Buridán, sí parece que se encuentra en este filósofo una anticipación de la noción de inercia de la física moderna, así como de la noción de cantidad de movimiento que Descartes pusiera en el centro de su física.

5. *Nicolás de Oresme.* Profundizando en la teoría de la gravedad de Alberto de Sajonia, acaba por enunciar NICOLÁS DE ORESME la ley que rige la caída de los cuerpos. Bajo este aspecto, se adelantó a Galileo y a Newton. Estableció también los principios fundamentales de la geometría analítica bastante tiempo antes que Descartes. Finalmente, estableció expresamente no sólo que no puede probarse por la experiencia ni por la razón el movimiento del cielo y la quietud de la tierra, sino que ésta se mueve con movimiento diario, mientras que el cielo se mantiene fijo. Esta idea del movimiento de la tierra era sobradamente conocida desde principios del siglo XIV, siendo por lo mismo totalmente inexacta la visión histórica que ha pretendido reclamar para Copérnico la paternidad de este descubrimiento.

BIBLIOGRAFIA

a) OCCAM.—EDICIONES: *Quodlibeta septem*, París, 1487; Estrasburgo, 1941. *Summa totius logicae*, 1488, 1508, 1522, 1591, 1673. *Quaestiones in libros physicorum*, 1491, 1506, 1637. *Summulae in libros physicorum*, 1494, 1605, 1637. *Super quatuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumdemque decisiones*, 1945 (en apéndice el *Centiloquium theologicum*); *Quaestio prima*, por P. BOHNER, 1939. Los escritos relativos a la política eclesiástica se encuentran editados por R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern, 1327-1354*; Roma, 1911-14. Otros tratados atribuidos a OCCAM: *Tractatus de principiis theologiae*, 1936; *Tractatus de successivis*, 1944; *Tractatus de praedestinatione et de Praescientia Dei et de futuris contingentibus*, 1945.

ESTUDIOS: E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockam*, 1927.—N. ABBAGNANO, *Guglielmo di Ockam*, 1931.—E. A. MOODY, *The Logic of William of Ockam*, 1935.—C. GIACON, *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica*, 2 vols., 1941; *Occam*, 2ª ed., 1945.—R. GUILLON, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ock-*

ham, 1947.—G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. IV: *Occam et son temps*, 1948; t. V: *Bases de départ de l'occamisme*, 1948; t. VI: *L'occamisme, la morale et le droit*, 1948.—S. MONTERO DÍAZ, *Las ideas político-sociales de Guillermo de Ockham (1300-1349)*, 1949.—L. BAUDRY, G. d'Occam. *Su vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, t. I: *L'homme et ses œuvres*, 1950. Véase también el número especial dedicado a Occam de *Franziskanische Studien*, 32, 1950.

b) GUILLERMO RUBÍO: J. M. RUBERT CANDA, *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió*, 1945.

c) NICOLÁS DE AUTRECOURT.—EDICIONES: J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, en *Beiträge...*, VI, 2, 1908.

ESTUDIOS: Agréguese al anterior los siguientes: H. ELIE, *Le complexe significable*, 1937.—J. R. O'DONNELL, *Nicolas d'Autrecourt*, en *Mediaeval Studies*, 1939 (con ed. del tratado *Satis exigit ordo executionis*); *The Philosophy of Nicolas of Autrecourt and his appraisal of Aristotle*, en *ibid.*, 1942.—J. R. WEINBERG, *Nicolas of Autrecourt. A Study in Fourteenth Century Thought*, 1948.

d) J. BURIDÁN: Ed. de las *Quaestiones super libros IV de coelo et mundo*, por E. A. MOODY. Véase el libro de C. Michalski citado en el artículo anterior.

e) N. DE ORESME: F. MEUNIER, *Essai sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme*, 1857.—E. BROCHIERI, *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme*, 1945.

ARTÍCULO III.—EL MISTICISMO

1. *Actitud general ante la filosofía.* La separación de la razón y la fe operada en el clima del nominalismo, las discusiones entre las diversas tendencias que pretendían continuar las corrientes doctrinales del siglo anterior y la vuelta a la pura dialéctica, cada vez más huera y pueril, unido a la profunda disensión en el mundo cristiano, tenían que producir honda crisis espiritual con esta doble consecuencia: el abandono de la razón y de la filosofía por parte de ciertos espíritus ansiosos de convicciones, y el refugio en la mística que por la vía del amor conduce a la posesión de Dios y al goce de su extática paz.

Esta doble actitud —de abandono de la filosofía por incompetente y de refugio en la mística como vía de salvación— la expresa el autor de la *Imitación de Cristo*, I, 3, con estas palabras: «Feliz aquel a quien la verdad enseña por sí misma, no por imágenes y pasajeras palabras, sino tal cual ella es. Nuestra opinión y nuestros sentidos nos engañan muchas veces, y ven poco. ¿De qué sirve el demasiado cavilar sobre reconditecos y misterios, si el día del Juicio no se nos reprenderá de nuestra ignorancia? Gran necedad, por cierto, es el escudriñar dañosas curiosidades y abandonar lo útil y lo necesario... y ¿por qué preocuparnos de los géneros y especies? De muchas opiniones se ve libre aquel a quien habla el Verbo eterno.»

2. *El maestro Eckhart.* La principal figura del misticismo en el siglo XIV es, sin duda, el MAESTRO ECKHART DE HOCHHEIM (1260-1327), dominico alemán que enseñó teología en París y en Colonia y predicó en alemán la palabra divina. Acusado de panteísmo y de averroísmo, el arzobispo de Colonia condenó sus doctrinas como peligrosas. Eckhart apeló a Roma, pero le sorprendió la muerte sin conocer el fallo de la Santa Sede. Dos años después, Juan XXII condenó veintiocho proposiciones sacadas de sus obras latinas. Escribió en latín el *Opus tripartitum* y dejó numerosos sermones en lengua alemana.

A pesar de los numerosos estudios de que ha sido objeto, el pensamiento de Eckhart está necesitado de nuevas exégesis. Los intérpretes protestantes nos lo presentan como inmediato precursor del protestantismo. Pero parece una injusticia dictada por el interés y de espaldas a las exigencias de la historia. Eckhart está inmerso en el pensamiento cristiano medieval, y sus intenciones enderezadas siempre a la ortodoxia católica. Sucede, empero, que, tras el abandono de la doctrina tomista que profesó al principio, dejó gravitar sobre el desarrollo de su pensamiento y sobre el ropaje de su expresión fuertes influencias neoplatónicas, que de hecho le llevan al panteísmo.

También se encuentra muy influido por el Pseudo Dionisio y por Escoto Erígena. En metafísica raras veces se deja de pagar tributo de panteísmo cuando se ha rechazado la analogía del ente y se ha defendido su univocidad. Por de pronto, Eckhart no ha constituido excepción. Aquí, empero, queremos examinarlo como pensador místico.

La mística de Eckhart está basada en su doctrina de Dios y del alma. Dios es la plenitud del ser; más aún, Dios, en su infinitud, es superior al ser. Dios no tiene ser, ni esencia, ni vida, ni nombre. Está más allá de toda categoría ontológica. En este sentido, la Divinidad permanece en sí, inclusive por encima de la Trinidad de personas. Cuando Eckhart dice que Dios se produce desde toda la eternidad, saliendo fuera de sí para un nuevo entrar en sí mismo, está ya explicando la procesión de las divinas personas y la emanación del mundo. El Padre es la unidad absoluta en que se identifican el cognoscente y el conocido; el Hijo, la expresión del Padre; el Espíritu Santo, el amor que les une. También el mundo es expresión de Dios. No se sabe hasta qué punto se distingue la emanación del mundo respecto de Dios del acto intemporal de expresión del Padre en el Hijo. La distinción entre Dios y el mundo corre a cargo únicamente de la finitud y diversidad de las cosas; pero diversidad y finitud son, por otra parte, puras negaciones o privaciones.

El alma es una imagen de la Trinidad. En su fondo más íntimo, llamado *chispa*, *castillo* o *sindéresis*, encuentra su unidad y se pone en contacto con la Divinidad a la que se halla *religada*. Más que cualquiera otra criatura, pues, el alma nos lleva a Dios. Propiamente no se trata de un ir a Dios, sino de un descubrirlo directamente en el alma misma al producirse, por el desprendimiento y el abandono, la unión de su ser con el ser de la Divinidad. Y esta unión debe entenderse por modo de identificación mística de la criatura con el Creador. No se puede negar que, en el fondo, la doctrina mística del maestro Eckhart está bordeando de continuo el panteísmo.

El modelo insuperado de la perfecta unión del alma con la Divinidad nos ha sido dado en Jesús, encarnación del Hijo. En Cristo no hemos de ver tanto el Redentor como el modelo para el retorno o regresión del alma y de todo el universo a Dios. Si algún motivo tiene la encarnación es precisamente ése y no la redención del pecado de Adán. No se trata tanto de reconciliación con Dios como de reunión con El. Cristo es el camino por el cual las almas, y con ellas el universo entero, vuelven a Dios.

Si nos hemos detenido en el maestro Eckhart ha sido en razón de los motivos especulativos de su doctrina mística. Tras él, la teoría metafísica se abandona, para reparar, casi con exclusividad, en los elementos prácticos y puramente religiosos, carentes de interés para la historia de la filosofía.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES: Existen numerosas ediciones parciales del maestro Eckhart; citamos únicamente la edición crítica: *Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, 14 cuadernos, 1936-1942.

ESTUDIOS: De la amplia bibliografía sobre Eckhart citamos los siguientes estudios más recientes: G. DELLA VOLPE, *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, 1930.—A. DEMPF, *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk*, 1934.—E. SEEBERG, *Meister Eckhart*, 1934.—H. PIETSCH, *Meister Eckharts Ethik*, 1935; 2.ª ed., con prólogo de O. Karber, 1948; *Meister Eckhart. Eine Einführung*, 1946.—P. GURK, *Meister Eckhart*, 1943.—O. SPANN, *Meister Eckharts mystische Philosophie*, 1949.

TERCERA PARTE

LA FILOSOFIA EN LA EDAD MODERNA

PROEMIO

1. *La cultura moderna.* La edad moderna de la historia universal comienza en el siglo xv, y se la suele considerar concluida en el siglo xviii. Es corriente poner como hecho inicial la caída de Constantinopla en poder de los turcos o también el descubrimiento de América por las naves españolas. El hecho terminal estaría en la Revolución francesa, que abre la edad contemporánea. En el orden cultural o, más en concreto, filosóficamente, la edad moderna se abre con el Renacimiento y no concluye hasta bien entrado el siglo xix, cuando se inicia la lucha contra el positivismo.

Adviértase que entre las edades de la historia no se da una discontinuidad total y de raíz. La filosofía moderna seguirá siendo tributaria, en gran parte, de la filosofía medieval. Suele decirse —con no mucho rigor— que la filosofía moderna comienza repudiando la filosofía medieval y preconizando una vuelta al saber clásico. Sería la época del Renacimiento caracterizado por la secularización de la filosofía. Pronto se siente la insuficiencia de las nuevas filosofías renacentistas y se intentan diversas construcciones filosóficas fundamentadas en la teoría del conocimiento. Es la época del racionalismo y del empirismo con los que se inaugura la filosofía moderna propiamente dicha. Mientras tanto, se produce en España un genuino renacimiento de la escolástica. En la confluencia del racionalismo y del empirismo se origina la ilustración. Pero la síntesis del doble movimiento no será propiamente ensayada hasta que aparezca la obra crítica de Kant, constituyendo el nuevo sistema del idealismo trascendental. Kant será, a su vez, superado por el idealismo especulativo, que se bandea del lado del racionalismo. Surgen después los adversarios y los continuadores del idealismo alemán, hasta que la filosofía se resuelve o disuelve en el positivismo, que extrae las últimas consecuencias del empirismo, y con el que hemos considerado concluida la edad moderna.

2. *Caracteres de la filosofía moderna.* La sola consideración del variado contenido de la filosofía moderna, tal como queda anunciado, nos advierte suficientemente de la dificultad de señalar caracteres definidos y comunes a tan complejo repertorio de sistemas. Optamos por describir el proceso seguido por la filosofía a lo largo de la edad moderna.

Todo sistema filosófico, máxime si alcanza jerarquía y rango metafísicos, clava sus raíces en lo noético. Un peculiar modo de entender el fenómeno del conocimiento configura y determina los sistemas filosóficos.

La filosofía llamada moderna se abre con el doble movimiento del racionalismo y el empirismo. Urge advertir que en sus acepciones fundamentales «racionalismo» y «empirismo» son expresiones radicadas en lo noético y carentes de significación ontológica. Se trata de actitudes filosóficas que montan peculiares modos de entender el conocimiento humano y no las teorías ontológicas sobre las cosas mismas. Opuestas entre sí, no se oponen a otras actitudes metafísicas como el realismo y el idealismo. Por el contrario, pueden ser —y lo han sido— con cada una de ellas conjugadas. No siempre se ha hecho aquella necesaria distinción, lo que ha determinado no reparar en esta posibilidad y en este hecho. Por eso se ha podido caracterizar al racionalismo y al empirismo como si fuesen idealistas, intentando oponer la modernidad filosófica —idealismo— a la metafísica antigua y medieval —realismo—. Hoy sabemos, empero, que ni la *via modernorum* del problema filosófico se inicia en la edad moderna de la historia de la filosofía, ni la filosofía moderna se separa radicalmente de la medieval, sino que la prolonga, deformándola.

Cuando se habla de *via* nos referimos al acceso a la realidad. La vía moderna de acceso a la realidad es la *intuición* concreta, postulada ya por Occam, bajo las exigencias del nominalismo, en la baja edad media. La antigua vía de acceso a la realidad es la *abstracción*, postulada por Aristóteles, perfilada por Santo Tomás y justificada por Cayetano. Sobre una y otra vía puede construirse un sistema filosófico realista. Que sólo sobre la vía moderna de la intuición concreta pueda surgir el idealismo no significa que todo sistema intuicionista sea necesariamente idealista.

Empirismo y racionalismo son, por de pronto, dos actitudes noéticas vinculadas a la intuición como única vía de acceso a la realidad. La intuición había sido, por Occam, *postulada*. Era una exigencia imperativa del nominalismo, que, negando toda realidad al universal abstracto, no reconocía otro objeto de conocimiento que lo singular concreto. La distinción entre lo formal y lo material se difumina y

borra y, en su referencia al mismo objeto, se pierde. Teniendo como objeto propio e inmediato lo singular como tal, toda facultad de conocimiento será de tipo intuitivo. *Dico quod intuitiva est cognitio proprie singularis* —afirma explícitamente Occam—. Y, si se quiere, hasta con mayor radicalidad y exclusivismo: *Nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive*. Con ser esto grave, aún resulta más importante, para poder medir la eficacia histórica del pensamiento de Occam, algo que queda ya implícito en el postulado de que todo conocimiento humano será de tipo intuitivo, y que pudiera llamarse *la pérdida de las estructuras metafísicas* de lo real. Todo un proceso histórico de análisis y separación, de división y ruptura, de fisura y escisión de los elementos estructurales de la realidad finita, queda abierto. La filosofía moderna ha realizado este proceso, haciendo compatible la continuidad lógica con la discontinuidad temática. Primero se escinde la estructura de materia y forma, presente en la esencia de los entes limitados en la duración, con la consiguiente aparición de los sistemas del materialismo y el espiritualismo. Luego se pierde la estructura de sustancia y accidentes, sustrato metafísico del movimiento, y aparecen el sustancialismo y el actualismo. Después se rompe la estructura del orden accidental, se rechaza el sistema de las facultades y, dejando sin posibilidad de explicación la actividad y el quehacer humano, se va a parar al doble extremo del cuantitativismo y el cualitativismo. No tardará en negarse la ordenación tendencial del movimiento y la actividad sentando las bases para la negación de la estructura de naturaleza y legalidad y, en el caso del hombre, de naturaleza y libertad, para edificar, sobre esta negación, el doble movimiento del naturalismo y el historicismo. Finalmente —un final que pudo ser principio— se quiebra la estructura de esencia y existencia y surgen los sistemas del esencialismo y el existencialismo, cuyas últimas consecuencias están aún sin extraer, pero que revelan, cada vez más claramente, su radical incapacidad para justificar la finitud. Téngase en cuenta, empero, que la historia no es tan sencilla como su descripción. Y máxime tratándose de historia de la filosofía, en la que las ideas se cruzan y entrecruzan para formar una trama variada y compleja. Cada uno de los sistemas nombrados es sólo un hito indicador del sustrato metafísico de una época, que habrá de adoptar variados matices y complejos relieves en el tratamiento de los diferentes problemas lógicos, cosmológicos, psicológicos, éticos, jurídicos, sociológicos, políticos y religiosos. Con frecuencia se conjuga la base metafísica de un sistema con las soluciones alcanzadas en otra dimensión. Y hasta se intenta, muchas veces, continuando la época anterior o reaccionando contra ella, una mediación entre las posiciones extremas alcanzadas. Suele haber entonces maduración, crecimiento. Son

épocas anunciadoras, prologales. Pero puede acontecer también en filosofía un descenso del nivel metafísico que mantuvo en tensión a la época anterior. De ella se recoge el impulso, pero, perdida la tensión, sólo quedan fuerzas para resolver los problemas prácticos. La nueva época es, teóricamente, epilogal. Pero como la filosofía es un árbol de frutos tardíos, aunque seguros, corresponde a ella recogerlos y, prácticamente, se convierte en prologal y anunciadora. Es el caso de la ilustración francesa, como tendremos ocasión de ver: puro epílogo teórico por respecto al empirismo y racionalismo y heraldó práctico de la Revolución.

Pero reanudemos el hilo de nuestro discurso. La intuición —dijimos— había sido postulada. Se hacía preciso, empero, justificarla. La justificación de la intuición concreta en el orden del conocimiento, con la consiguiente eficacia para entregarnos a la realidad en su mismidad ontológica: he ahí la preocupación inicial de la metafísica moderna. En su primera etapa, racionalismo y empirismo son los raíles de la *via modernorum*. La oposición entre ambos surge de la oposición entre intuición racional e intuición sensible. Y esta última oposición, cada vez más acentuada, lleva inviscerada la contraposición alma-cuerpo en el sujeto cognoscente, la ruptura de la estructura esencial a que antes hicimos referencia. Para el empirismo inicial —Hobbes—, el hombre será sólo cuerpo y, cognoscitivamente, sensibilidad —intuición sensible—. Para el inicial racionalismo —Descartes—, el hombre será sólo alma, y cognoscitivamente, razón —intuición racional—. Producto de una y otra intuición son las ideas. Justificadas ambas intuiciones por el empirismo y el racionalismo, se postula, como exigencia inadvertida de la justificación misma, que la realidad ontológica está exacta y fielmente representada en la idea. De aquí que la idea sea la misma cosa concebida (racionalismo) o su exacta traducción en la mente (empirismo). Por eso también el racionalismo buscará en la idea los elementos formales y materiales de la realidad, y el empirismo indagará en la realidad los elementos materiales y formales de la idea. Estos dos movimientos, rigurosamente paralelos en la geografía y en la historia, se cerrarán cada uno sobre sí mismo. Sus figuras representativas, los racionalistas Descartes, Malebranche, Espinosa y Leibniz y los empiristas Hobbes, Locke, Berkeley y Hume, vendrían a ser las cuatro dobles modulaciones personales de un doble sistema conclusivo: el sustancialismo metafísico y el ametafísico actualismo. Es la tarea realizada por la modernidad filosófica del siglo XVII, pues los pensadores que cronológicamente lo rebasan, como Leibniz y Hume, en realidad lo prolongan, concluyéndolo y redondeándolo.

La filosofía moderna sólo ensayará nuevas rutas cuando, en la segunda mitad del siglo XVIII, Kant, despertado del «sueño dogmático» —racionalismo— por el «privilegio del escéptico» que invocaba Hume —empirismo—, dedicó sus vigiliat al examen de ambos movimientos y descubrió la insuficiencia de sus respectivos puntos de partida. Lo grave del caso está en que Kant no se abrió al reconocimiento de que los mismos datos iniciales del racionalismo y el empirismo habían sido tomados de prestado y que el prestamista llevaba el nombre de nominalismo, por lo que no pudo advertir que aquella insuficiencia era verdaderamente radical. Y así acometió la tarea de sintetizarlos. Pretendiendo superarlos, puso los elementos materiales en la realidad exterior y cargó los formales en el haber del sujeto cognoscente, según podrá observar el lector advertido desde la primera página de la *Introducción a la Crítica de la razón pura*. El resultado sería que lo producido ahora no será ya la idea, sino el objeto mismo del conocimiento. El idealismo irrumpe así en la historia con paso decidido. Hoy sabemos que Kant necesitaba despertar no de un sueño filosófico, sino de dos: del sueño dogmático y del sueño escéptico. En el sueño dogmático del racionalismo le había hundido la ilustración alemana, en la que se formó. En el sueño escéptico del empirismo le sumió, momentáneamente al menos, la ilustración francesa, cuyas primeras consecuencias prácticas le proporcionaron íntimas satisfacciones.

La ilustración nos aparece así como «despertador» de Kant, legítimo encauzamiento de una doble corriente remansada en la primera mitad del siglo XVIII. Los pensadores de esta época vienen a significar las pilastras sobre las que la historia construirá el puente kantiano entre el racionalismo y el empirismo. Con ello queda señalado el origen y la meta de la ilustración. No se piense, empero, que se trata de una de esas épocas de la historia que se llaman de *transición*. Aunque sea preciso denunciar como ilusión la creencia de los propios filósofos ilustrados en la desmesurada originalidad de la época que constituyen, aunque sus ideas, faltas de consistencia y vitalidad, fueran pronto barridas de la vigencia filosófica, será preciso reconocer que la ilustración de tal modo transfigura la herencia doctrinal que recibe, y hasta tal punto orienta a la practicidad el quehacer intelectual, que ni le faltan caracteres definidos ni carece de repercusiones históricas para constituir un «período» con fisonomía propia. La ilustración es sustancialmente diferente de los períodos históricos que inmediatamente le preceden y le siguen.

Kant concluye su obra con el siglo XVIII. La filosofía del siglo siguiente no podrá desentenderse del kantismo. Dos posibilidades inmediatas se ofrecían a la filosofía después de Kant. Consistía la pri-

mera en desarrollar la función creadora del espíritu, de la razón autónoma y absoluta, para proseguir su manifestación y realización, recorriendo la metafísica. De esta manera, por la vía del racionalismo, se transformaría el idealismo trascendental en absoluto. Fue la obra de los idealistas alemanes Fichte, Schelling y Hegel.

La segunda posibilidad, con una mayor aparente fidelidad al kantismo, tras el renunciamento a la metafísica, trataría la realidad con el método científico, físico-matemático, y convertiría a la filosofía en mera síntesis de los resultados de todas las ciencias particulares. De esta forma, por la vía del empirismo, se iría a parar al materialismo —Feuerbach, Moleschott, Büchner, Vogt, Marx— y al positivismo —Comte, Stuart Mill, Laas—, dos posiciones con frecuencia paralelas e interferidas. En estrecha alianza con ellas surge el evolucionismo —Darwin, Huxley, Spencer, Haeckel—, que parece suplantar definitivamente al idealismo.

En la lucha contra el idealismo absoluto de base racionalista estuvieron empeñados otros importantes pensadores que pueden ser agrupados bajo el nombre genérico del irracionalismo. Deben ser recordados los nombres de Schopenhauer, Maine de Biran, Schleiermacher, Kierkegaard. El irracionalismo, en conjunción con el evolucionismo, tendrá posteriormente como representante a Nietzsche y, derivando hacia el historicismo y el relativismo, a Dilthey y Simmel.

Reaccionando al mismo tiempo contra el positivismo reinante en su época y contra el idealismo precedente, una serie de pensadores aislados intentan construir, partiendo de las ciencias experimentales, una *metafísica inductiva* que alcance, al menos con conocimiento probable, la esencia del mundo. Tales son, entre los alemanes, Herbart, Fechner, Lotze, Von Hartmann y, posteriormente, Wundt, Paulsen, Eucken. Deben ser citados también los franceses Cousin, Paul Janet, Ravaisson-Mollien, Lachelier.

Reaccionando también contra el idealismo alemán, se produce en España la restauración de la filosofía escolástica. Inicia el movimiento Balmes, con poderosa influencia en Europa, singularmente en los italianos Tongiorgi y Palmieri. Recuérdense también los nombres del cardenal González, Ortí y Lara y Urráburu.

Téngase en cuenta que, a pesar de todas estas reacciones, el idealismo resurge poderoso en el último tercio del siglo XIX, representado en Inglaterra por Green y Gaird; en Alemania, por Liebmann, Volkelt, y por las escuelas de Marburgo —Cohen, Natorp— y Baden —Windelband, Rickert, Munsterberg y Cohn—, y en Francia, por Renouvier y Hamelin.

3. *División de la filosofía moderna.* En conformidad con lo dicho, podemos dividir la exposición histórica de la filosofía moderna en los cinco capítulos siguientes:

- 1.º La filosofía en la época del renacimiento.
- 2.º La filosofía en la época del racionalismo, el empirismo y la ilustración.
- 3.º La filosofía en la época del idealismo alemán.
- 4.º La filosofía en la época del positivismo.
- 5.º La filosofía cristiana y la restauración escolástica.

Cada uno de estos capítulos nos ofrecerá una articulación muy variada, según tendremos ocasión de comprobar.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES: Los textos de la filosofía moderna se hallan en multitud de colecciones, cuyo número aumenta sin cesar; las principales son: *Classici della Filosofia Moderna*, Laterza, Bari, 1907 y sigs.—*Bibliothek der Philosophen*, Müller, Munich, 1913 y sigs.—*Philosophical Library. At Home series*, Sonnenschein, Londres.—*Modern Classical Philosophers*, Houghton Mifflin Company, Boston-New York.

ESTUDIOS GENERALES SOBRE EL ESPÍRITU Y LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MODERNA: J. ROYCE, *The spirit of modern Philosophy*, 1892; trad. esp., 1947.—J. H. RANDALL, *The Making of the Modern Mind*, 1926; trad. esp., 1952.—B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, 1941.

HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA MODERNA: K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, 10 vols., 1854 y sigs.; nueva ed., 1887 y sigs.—W. WINDELBAND, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, 2 vols., 1878-1880; varias eds., trad. esp. 1955.—A. STÖCKL, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon und Cartesius bis zur Gegenwart*, 2 vols., 1883.—R. FALCKENBERG, *Geschichte der neueren Philosophie von Nicolaus von Cues bis zur Gegenwart*, 1886; 9.ª ed., 1927.—H. HÜFFDING, *Den nyere Filosofie Historie*, 1894 y sigs.; ed. alemana, 2 vols., 1894-96; trad. inglesa, 1900; italiana, 1906; española, 1907; francesa, 1908; varias reimpresiones.—R. HOENINGSWALD, *Geschichte der Philosophie von der Renaissance bis Kant*, 1923. F. JOLU, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1924; trad. esp., 1951. J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la Philosophie moderne. I. De la Renaissance à Kant*, 1933; 2.ª ed., 1951.—J. COLLINS, *A History of modern European Philosophy*, 1954.—A. GUY, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, 2 vols., 1956.

CAPÍTULO PRIMERO

LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DEL RENACIMIENTO

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

1. *Revisión histórica.* Pocas nociones están exigiendo una urgente revisión histórica como la concepción comúnmente recibida del *Renacimiento*. Caracterizarlo como resurrección del espíritu grecorromano es contemplarlo sólo mirando al pasado. Entenderlo como el esfuerzo por desprenderse de la cultura tradicional formada durante la edad media, es dejarlo desnudo de toda significación y en pura esperanza de llegar a ser algo. El renacimiento no es la simple reacción frente a la escolástica medieval ni el mero propósito de restauración del clasicismo grecorromano. A poco que se aristen los conceptos y se sustituyan las expresiones, se habrá ido a parar a la concepción del renacimiento como un movimiento doctrinal preparador de la llamada Reforma, fórmula estereotipada a que nos tiene acostumbrados la crítica histórica del protestantismo. No se ha reparado que la reacción doctrinal de la Reforma se lleva simultáneamente frente al catolicismo y frente a la romanidad. Contra lo que primero protesta la Reforma lo constituyen los elementos paganos grecorromanos asimilados en el cristianismo.

Sirva esto como simple indicación de la necesidad de una revisión del concepto del Renacimiento y como advertencia del hecho de haber sido ese período de la historia europea sustraído, en la interpretación, a las leyes generales del quehacer histórico.

2. *El doble renacimiento filosófico.* Cuando se trata de caracterizar un período cultural con individualidad histórica, sólo la descripción, abierta en abanico, puede evitarnos el fracaso. Puestos a la tarea, convengamos que el renacimiento,

en el orden filosófico que aquí nos interesa considerar con exclusividad, se dice de dos maneras fundamentales. Hay, en primer lugar, un renacimiento general europeo, con participación española, y hay, también, un renacimiento típicamente español.

Dos notas fundamentales definen, en el orden filosófico, el renacimiento europeo: el esfuerzo por restaurar la confianza de la razón en sus propias fuerzas y el intento de renovar el conocimiento de los filósofos griegos respecto al doble tema de la naturaleza y el hombre. Humanismo y Renacimiento son las dos notas con que se define a sí misma la nueva época. Ambas pueden sintetizarse en una sola: el renacimiento del humanismo griego. Todo lo demás es pura circunstancia accidental. Así, por ejemplo, esa característica de desdén por la tradición filosófica y teológica medieval, reducida —por otra parte— a las polémicas contra los pseudodialécticos que estaban convirtiendo la Universidad de París en un «Alcázar de la barbarie». Y hasta hemos de advertir, en este punto, que el marcado antiescolasticismo y la pomposa vuelta al clasicismo no librarán a los filósofos renacentistas del nominalismo, que consigue prender en casi todos los espíritus.

En la Península Ibérica se produjo también un movimiento renacentista que llegó a adquirir importancia sin igual. A diferencia del europeo, el renacimiento hispanopéninsular tiene un sentido exigencial y netamente cristiano. En el orden filosófico, que es propiamente lo que aquí interesa, no es tanto un resurgimiento de las escuelas griegas cuanto un renacer de la escolástica en aquel nivel a que la había elevado Santo Tomás de Aquino. Frente a la crítica, a menudo negativa, de los renacentistas europeos, los filósofos y teólogos españoles de los siglos XVI y XVII reafirman la tradición medieval. Frente a la rebelión protestante, la teología española inicia la verdadera reforma católica que había de culminar en Trento. Con este motivo han de acometer los teólogos españoles los problemas planteados por Lutero. Con las soluciones aportadas se incrementa el acervo de verdades de la teología y la filosofía. Por otra parte, el descubrimiento del Nuevo Mundo y, consiguientemente, la conquista y el establecimiento del Imperio, plantean serios problemas filosóficos que, al ser tratados por el pensamiento español, darían lugar al nacimiento de tres nuevas disciplinas: la filosofía del derecho natural, la filosofía del derecho penal y la filosofía del derecho internacional. Todo ello, sin embargo, no significa un aislamiento y una despreocupación, por parte de España, de los genuinos problemas que el renacimiento trataba en Italia, Francia o Alemania. El humanismo tuvo representantes destacados, y la nueva ciencia, cultivadores distinguidos.

3. *El renacimiento y la Reforma.* Se ha exagerado mucho en la apreciación de las conexiones doctrinales entre el Renacimiento y la Reforma, hasta ver en ésta el desenlace lógico y la natural resolución de aquél. Estimamos que la verdad es muy distinta. Ambos movimientos doctrinales se tocan, pero es precisamente en los extremos de su respectivo error. El Renacimiento exalta la razón humana, y la Reforma la prostituye. La Reforma proscribía la filosofía, y el Renacimiento la venera. El Renacimiento representa la exaltación del hombre natural, y la Reforma ve en él pecaminosidad constitutiva.

Cuanto a la actitud filosófica adoptada, Reforma y Renacimiento coinciden en lo negativo: la tremenda oposición a la escolástica cristiana, que había sabido amalgamar, en síntesis unificadora, la filosofía grecorromana y el pensamiento bíblico. Ambos introducen una fisura en esa síntesis, quedándose cada cual con uno de los elementos desintegrados y desentendiéndose del otro. La Reforma se queda con el pensamiento bíblico, y el desentendimiento con el elemento grecorromano se convierte en protesta y en rechazo. Por eso su movimiento es de rebelión religiosa, y, al constituirse en religión positiva, rechaza el proceso histórico de evolución homogénea del catolicismo y rompe con la dogmática establecida con posterioridad al Concilio de Nicea. El Renacimiento se queda con el pensamiento (y el arte) grecorromano, y el desentendimiento con el elemento bíblico es simplemente de desconsideración. Por eso cae en la exageración del naturalismo, sin, empero, constituirse en rebelión religiosa, ni menos aún en religión positiva.

Se advierte ahora la necesaria contraposición del concepto renacentista de la filosofía respecto de la actitud adoptada por el reformador Lutero.

El pueblo griego, sin la gracia de la revelación, recibió el don de la filosofía, a la que hizo fructificar por sus solas potencias racionales. El Renacimiento, que pretende, en primer lugar, hacer renacer el pensamiento griego, se propone filosofar, alegre y confiadamente, con ese mismo espíritu exclusivamente racional. Del repertorio de temas tratados por la filosofía griega, dos cobran para él importancia y gravedad: la naturaleza y el hombre. La naturaleza es estudiada en su concreción y legalidad. De ahí que, al mismo tiempo que se incubaba la nueva ciencia experimental, se prepara el empirismo moderno. El hombre es estudiado en su naturaleza racional, exaltándola en conexión con sus fuerzas productivas (arte) y con sus manifestaciones sociales (política). De ahí que se prepare también el racionalismo moderno. Y como el Renacimiento vive aún en el clima cristiano, sin

lograr desentenderse de lo sobrenatural ni de Dios, con la alegre exaltación de la naturaleza humana y la optimista exaltación de la naturaleza física, corre el continuo peligro de confundir lo natural y lo sobrenatural y hacer a la Divinidad inmanente a las cosas.

Todo lo que es exaltación de la naturaleza en el Renacimiento va a ser humillación en la Reforma. El pesimismo que Lutero inyectó en la filosofía no tiene límites. El hombre es pecaminosidad constitutiva. El pecado original se convierte en cada hombre, por abrazarse a él y hacerlo suyo, perpetuamente en actual. Nada que proceda del hombre puede mejorar esa terrible situación del hombre: ni el ejercicio de la razón ni la práctica de la virtud. La síntesis escolástica debe ser rota. Y el elemento racional —la filosofía misma— arrojado por la borda. «Hacia un irracionalismo radical habrán de orientarse las doctrinas de Lutero sobre la filosofía, ya que, para él mismo, no pasa ésta de estolidez o de algo monstruoso, siendo, ante todo, reprochable la intervención de la misma en la teología. La filosofía es algo que va unido a la vida humana como angustia, cual cuita, como la más radical inquietud, que echa sus raíces en el afán de divinizarlos, de equipararnos a Dios. La filosofía es para Lutero ambición de divinidad, que arroja al ser humano a la cima de la cuita y de la inquietud sin término por esa pretensión de querer elevarse a la categoría de Dios. La enemiga de Lutero contra la filosofía es igual que la enemiga que tiene contra la razón... Razón equivale a humana estolidez, siendo, además, sorda, ciega, impía y sacrílega... Para Lutero pierde la filosofía su tradicional y antiguo papel de llevar al hombre a la esfera de lo permanente, de lograr que, salvando lo mutable de los sucesos prósperos y felices, ande en la verdad por esencia, en lo inmutable, que es Dios» (J. F. Yela Utrilla).

4. *El renacimiento de la escolástica en España.* La impertinencia de ciertos historiadores poniendo en tela de juicio la existencia de un renacimiento español podría ser contestada con miles de páginas, que resultarían insuficientes para indicar la producción bibliográfica española en la época que nos ocupa. Se nos permitirá apelar a la autoridad de un historiador de la filosofía española, que ha escrito así:

«Sería un error considerar al renacimiento hispanopeninsular como un sector más o menos iluminado del renacimiento europeo. Aparte de que esa concepción abstracta del Renacimiento es inadmisibles, si fuese válida, el epicentro de aquella revolución espiritual radicaría precisamente en la Península Ibérica. Es indudable que, durante los siglos XVI y XVII, una brisa suave, que a veces se convierte en ven-

daval, viene a remozar la cultura de algunas naciones europeas, entre ellas España y Portugal; pero no es menos cierto que, efectuado el balance en estas dos naciones con relación a aquel momento, son incomparablemente superiores a las influencias recibidas sus grandes aportaciones a la causa de la civilización europea, y especialmente en orden a la filosofía. Hay que revisar decididamente el criterio de lo que se entiende por el renacimiento. Hay ramas y direcciones de la filosofía peninsular en los siglos XVI y XVII que, al renovarse, adquirieron una insólita pujanza, irradiando a los ámbitos europeos; pero este hecho hasta mucho más tarde no ha sido plenamente reconocido. Tal ha acontecido con la filosofía escolástica, renovada por Francisco de Vitoria, Báñez, los dos Sotos y otros, y reforzada con la entrada en el palenque de la filosofía de los jesuitas, la cual culmina en obras magistrales, como el tratado *De legibus* y las *Disputationes metaphysicae*, de Francisco Suárez, hoy universalmente apreciadas. El Renacimiento hispanopeninsular se identifica con el Siglo de Oro, y es un fruto natural del Imperio. El Imperio, cuando nace de las entrañas mismas de la nacionalidad y viene preparado desde largo tiempo, tiene la virtud de elevar el tono de todos los valores tradicionales, amén de la creación de otros nuevos. Nuestro Siglo de Oro lo es todo. Es la asombrosa producción filosófica en los más variados órdenes. Es la Biblia políglota complutense... Son las formidables polémicas entre los mismos españoles, acerca de la licitud de la conquista y la colonización de América, que constituyen un *corpus immortal* de doctrina. Son los tratados de los teólogos, filósofos y escritores políticos, replegando sus esfuerzos intelectuales contra el maquiavelismo triunfante y la tendencia irresistible hacia la monarquía absoluta. Son las *Controversiae de auxiliis* en defensa de la libertad personal contra el determinismo teológico... El renacimiento hispanopeninsular es un renacimiento propio, original, inconfundible» (T. Carreras Artau).

5. *División del capítulo.* Con lo dicho queda justificada la división del capítulo en dos partes, que pueden titularse así:

- 1.º El renacimiento europeo.
- 2.º El renacimiento español.

BIBLIOGRAFIA

J. BURCKYARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860; traducción italiana, 2 vols., 3.º ed. 1921; trad. esp., 1942.—K. BURDACH, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1928.—W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen im*

XV. und XVI. Jahrhundert, in *Gesammelte Schriften*, II, 1921; trad. esp.: *Hombre y mundo en los siglos XV y XVI*, 1945.—G. CENTILE, *Studi sul Rinascimento*, 1923.—F. OLGIATI, *L'anima dell'umanesimo e del Rinascimento*, 1925.—A. REIKEL, *Die Philosophie der Renaissance*, 1925.—E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927; trad. esp., 1950.—W. K. FERGUSON, *The Renaissance*, 1940; *The Renaissance in Historical Thought*, 1948.—E. GARIN, *Il Rinascimento italiano*, 1940.—M. SOLANA, *Historia de la filosofía española: Epoca del Renacimiento, siglo XVI*, 3 vols., 1941.—Hiram HAYON, *The Courter-Renaissance*, 1950.—Para ampliación, véase: J. O. RYLAND, *A Catalogue of Renaissance Philosophers, 1350-1650*, 1940.

ARTÍCULO II.—EL RENACIMIENTO EUROPEO

1. *Las tendencias filosóficas.* En el origen encuéntrase un espíritu de oposición a la filosofía imperante, que Menéndez Pelayo ha descrito así: «Caracterízase la filosofía de los siglos XV y XVI, vulgarmente llamada *filosofía del Renacimiento* (y en la cual cabe a Italia y a España la mayor gloria), por una reacción más o menos violenta contra el espíritu y procedimientos del peripatetismo escolástico de los siglos medios. La difusión del conocimiento de las lenguas antiguas; el estudio directo de las obras de los filósofos griegos en sus fuentes; los grandes trabajos de investigación y de filología que entonces comenzaban y que hoy gloriosamente vemos cumplidos; la mayor pureza del gusto, que traía por consecuencia forzosa una nueva forma de exposición y una aversión cada día mayor a las sutilezas y argucias, deleite de la escuela degenerada; la importancia que ya se iba concediendo a los métodos de observación, no reducidos a *nuevo órgano*, pero próximos a serlo; los descubrimientos que cambiaban la faz del mundo, completándole, por decirlo así, con nuevas tierras y nuevos mares, y difundiendo por medio de la imprenta la verdad y el error en innumerables libros; la vida artística, cada vez más avasalladora y más luminosa; la heroica infancia de las ciencias naturales, que fueron desde su principio el más formidable ariete contra el formalismo vacío y contra el despótico dominio de las combinaciones lógicas, que por tanto tiempo habían sustituido a la realidad activa y fecunda; todo, en suma, concurría a acelerar el advenimiento de la libertad filosófica.» Que esta libertad se convirtió pronto en autonomía no lo dice aquí Menéndez Pelayo, pero es sabido que ese fue el resultado del Renacimiento en las distintas manifestaciones de la cultura.

En lo que se refiere a la filosofía, están de acuerdo los historiadores en afirmar que el renacimiento europeo fue más hábil en la crí-

tica negativa y destructora que en la construcción positiva. «Si se pasa revista a los filósofos renacentes, no se halla ni uno siquiera que, por la originalidad e importancia de sus doctrinas, pueda ponerse en el mismo plano que los grandes genios que se han destacado en las otras épocas de la filosofía: Platón y Aristóteles, entre los clásicos; Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto, en la edad media; Descartes y Kant, en los siglos modernos» (M. Solana).

La tendencia filosófica predominante del Renacimiento es la platónica. El renacimiento del platonismo comienza con Nicolás de Cusa y la Academia platónica de Florencia y se prolonga con Telesio y Giordano Bruno. Hay también un renacimiento aristotélico y de todas las escuelas morales helenísticorromanas. No faltan tampoco un renacimiento político y un renacimiento de las ciencias físicas. De todos ellos decimos algo a continuación.

2. *Nicolás de Cusa.* El primer importante filósofo renacentista, bajo muchos aspectos todavía medieval, es NICOLÁS DE CUSA (1401-1464). Hijo de familia modesta, estudió en Heidelberg, Padua y Roma. Fue nombrado cardenal. Sus obras principales son *De docta ignorantia*, *De conjecturis*, *Apología doctae ignorantiae*. Cuatro son los temas fundamentales de la especulación del Cusano: la docta ignorancia, Dios, el mundo y el hombre.

Hay dos fuentes de conocimiento además de la sensación: la razón y el intelecto. La razón trabaja con conceptos universales y tiene por objeto propio lo *numerable*, que es el carácter fundamental de los seres finitos. El intelecto se halla iluminado por la fe, verifica la contemplación mística y tiene por objeto el infinito. Lo infinito es desconocido para la razón, pero conocido por el intelecto. Entre la razón y el intelecto hay incompatibilidad, conflicto. Este conflicto se soluciona por el reconocimiento de nuestra ignorancia, por la docta ignorancia.

Intenta demostrar la existencia de Dios mediante argumentos poco seguros. Por ejemplo, el argumento fundado sobre el conocimiento que tiene la razón de los seres finitos. Si no existiera Dios, el conjunto de los seres finitos constituiría un número infinito de seres; pero esto es imposible; luego Dios existe. El principio de contradicción no rige para Dios y es sustituido por el principio de coincidencia de los contrarios.

El Cusano entiende el mundo como una *explicación* de Dios. Más aún, una manifestación de Dios, un Dios creado. Nicolás de Cusa es panteísta. Dios es la unidad de los contrarios, *complicación* de todas

las esencias de las cosas; el mundo es la explicación múltiple, la explicación de la esencia de Dios. El mundo, además, es el mejor de todos los mundos posibles. A pesar de este monismo, aún puede hablarse de individuos dentro del mundo.

El hombre es una contracción individual del cosmos: un *microcosmos*. Cada microcosmos refleja el macrocosmos entero. En Nicolás de Cusa puede verse un claro precedente de Espinosa y de Leibniz.

3. *La Academia platónica de Florencia.* Una poderosa corriente de penetración de la cultura bizantina, antes y después de la caída de Constantinopla en poder de los turcos (1453), va a producir en Italia un renacimiento platónico y neoplatónico. La figura más representativa de esa penetración bizantina en Italia es JORGE GEMISTO PLETÓN (m. 1450), que, oponiéndose al aristotelismo, escribió *Sobre la diferencia entre la filosofía platónica y la aristotélica*. Bajo su influencia fundó Cosme de Médicis la ACADEMIA PLATÓNICA de Florencia. El viejo filósofo bizantino creía en el próximo fin del cristianismo y trabajaba por el establecimiento de una religión neoplatónica. Con él se inician las apasionadas y, con frecuencia, fanáticas controversias entre platónicos y aristotélicos.

Discípulo de Pletón fue el cardenal BESARIÓN, de Trebisonda (1403-1472), que, menos implacable con Aristóteles, escribe, sin embargo, *Adversus calumniatores Platonis*. Indirectamente defiende con esta obra a Aristóteles, cuya doctrina merece ser estudiada en cuanto concuerda esencialmente con Platón.

La Academia de Florencia alcanza su máximo esplendor bajo la dirección de MARSILIO FICINO (1433-1499), traductor al latín de obras de Platón, Plotino, Proclo, Jámblico y de los libros atribuidos a Hermes Trimegisto. Tiene gran importancia su *Teología platónica*, en la que pretende armonizar el platonismo y todas las filosofías paganas con la sabiduría del cristianismo.

Perteneció a la Academia florentina JUAN PICO DE LA MIRANDOLA (1463-1494), hombre de prodigiosa memoria, y cuyo platonismo enlaza con la cábala y desemboca en la magia.

El platonismo y neoplatonismo de la Academia de Florencia ejercen poderosa influencia en casi todas las corrientes del renacimiento italiano. El movimiento platónico sigue desarrollándose en Italia en contacto con el estudio de la naturaleza física a impulsos de Bernardino Telesio y de Giordano Bruno y prende con gran fuerza poética en León Hebreo.

4. *Bernardino Telesio.* La indagación neoplatónica de la naturaleza se convierte en *materialismo* con BERNARDINO TELESIO (1509-1588). Su obra *De rerum natura iuxta propria principia* tiene excepcional importancia metodológica. La naturaleza, es decir, el mundo corpóreo, debe ser explicado «según sus propios principios», esto es, por la *materia* y su doble fuerza activa: lo *cálido* y lo *frío*.

5. *Giordano Bruno.* Sobre todos los filósofos del renacimiento destaca GIORDANO BRUNO (1548-1600), que, muy joven, ingresó en la Orden de Predicadores, apostatando después y cayendo en la herejía. Condenado por la Inquisición, murió en la hoguera. Sus obras principales son: *De minimo, De monade, De l'Infinito, universo e mondi, De Immenso et Innumerabilibus*.

Su filosofía le fue inspirada por Escoto Erígena, David de Dinant y Nicolás de Cusa. Con estos precedentes, dicho queda que Giordano Bruno es panteísta. Como en Nicolás de Cusa, Dios es la complicación de todas las cosas y coincidencia de todos los opuestos. Pero Bruno da un paso más. Dios es la causa immanente del mundo y la materia y la forma de todos los seres naturales. Después de esto aún se defiende Bruno del panteísmo. Para ello distingue, como ya había hecho Escoto Erígena, entre *natura naturans* y *natura naturata*. La primera es la naturaleza creadora, Dios como alma del mundo. La segunda es el conjunto de las cosas creadas. El mundo es infinito en el espacio y en el tiempo. El universo entero está animado. El panteísmo de Giordano Bruno se convierte en pansiquismo. La sustancia única del mundo se particulariza, se *circunstancializa* en una multitud infinita de individuos invisibles e imperecederos. Cada uno de ellos es una mónada. Giordano Bruno ha dejado honda influencia en la filosofía del racionalismo. Concretamente ha influido en Descartes, Espinosa, Leibniz y Schelling.

6. *El renacimiento aristotélico.* Aunque los nombres más famosos del Renacimiento siguen las doctrinas platónicas, no escasearon tampoco los estudios aristotélicos. A las polémicas que los renacentistas aristotélicos hubieron de mantener para defenderse de los ataques que les dirigían los platónicos, vinieron a agregarse las luchas de los propios aristotélicos, divididos en dos corrientes: la que resultaba prolongación del averroísmo latino y la que enlaza con Alejandro de Afrodisia, introducido en Italia

por los refugiados griegos. Tal vez por ello el aristotelismo renacentista, siempre al margen de la interpretación cristiana de Santo Tomás, no logra conquistar el primer plano. Entre los griegos refugiados en Italia deben ser citados GENADIO, TEODORO DE GAZA (m. 1478) y JORGE DE TREBISONDA (1396-1484), que fueron los propulsores del renacimiento aristotélico. El más conocido de los aristotélicos renacentistas es PEDRO POMPONAZZI (1462-1525), influido por el averroísmo latino. Citemos también a ZARABELLA y JUAN BODINO (1530-1597).

7. *El renacimiento de las escuelas morales.* Con el platonismo y el aristotelismo renacen también las teorías sustentadas por las cuatro Escuelas morales helonisticorromanas. El epicureísmo tiene un cultivador en LORENZO VALLA (1505-1557). El estoicismo es profesado por JUSTO LIPSIUS (1547-1606). El eclecticismo es resucitado por el antiaristotélico PEDRO RAMUS (1515-1572). Representan el escepticismo MIGUEL DE MONTAIGNE (1533-1592), PEDRO CHARRÓN (1541-1603) y el judío portugués converso FRANCISCO SÁNCHEZ (1552-1632).

8. *El renacimiento político.* El renacimiento de los estudios platónicos y aristotélicos ha tenido fuertes repercusiones en el campo de las concepciones políticas. La República platónica ha servido de modelo a las utopías políticas del renacimiento. Entre los teóricos de la política destacan el oportunista NICOLÁS MAQUIAVELO (1469-1527) y los doctrinarios y utopistas SANTO TOMÁS MORO (1480-1535) y TOMÁS CAMPANELLA (1568-1639). Más realista y cercano a las doctrinas aristotélicas es HUGO GROCIO (1583-1645), que anticipa, bajo muchos aspectos, la filosofía jurídica de la ilustración. Sólo de Campanella decimos algo a continuación.

CAMPANELLA, de la Orden de Predicadores, expone sus doctrinas en su fantástica obra, inspirada en Platón, *Ciudad del Sol*. Distingue tres clases sociales, que se dedican, respectivamente, a la ciencia, a la guerra y a la producción. Sus virtudes respectivas son la sabiduría, la fortaleza y la templanza. La ciudad está regida por un filósofo, ayudado por miembros de las distintas clases. Todo pertenece a la comunidad. Campanella tiene importancia también en materias estrictamente filosóficas. En teoría del conocimiento, por ejemplo, anticipa muchas ideas que pasan por originales de Descartes. Admite la prioridad del conocimiento del alma y deliende el innatismo de las ideas. Una de sus pruebas de Dios, la basada en nuestra idea de infinito, será también empleada por Descartes.

9. *El renacimiento científico.* El vigoroso movimiento científico del Renacimiento debe ser consignado aquí por su importancia metodológica y su influencia en el desarrollo posterior de la filosofía. Está representado por LEONARDO DE VINCI (1452-1518), el hombre de las anticipaciones, y Copérnico, Kepler y Galileo, de quienes decimos algo a continuación.

NICOLÁS COPÉRNICO (1473-1543), sacerdote polaco, sustituye definitivamente el geocentrismo por el heliocentrismo en su obra *De revolutionibus orbium coelestium*.

JUAN KEPLER (1571-1630) se hizo célebre por su formulación de las leyes del movimiento planetario. En un orden estrictamente filosófico, tiene mayor importancia su principio de que la naturaleza está regida por leyes geométricas.

GALILEO GALILEI (1564-1642) polemiza constantemente contra la física aristotélica, a la que sustituye por una física experimental, cuyo método de investigación tiene tres fases: observación, hipótesis y verificación. También para Galileo la naturaleza está escrita en lenguaje matemático. Debe notarse, sin embargo, que el matematicismo de Galileo no tiene aún significación y alcance filosóficos.

10. *Renacimiento y Reforma.* A las circunstanciales formas de irreligiosidad, simples resultados del excesivo celo por la exaltación del hombre y de la naturaleza, mantenidas por algunos humanistas y renacentistas europeos, vino a unirse la decidida rebelión protestante, que se concretó en la llamada Reforma.

Citemos aquí los nombres de los reformadores MARTÍN LUTERO (1483-1546), JUAN CALVINO y ZWINGLIO. El primero es en filosofía simplemente antiaristotélico, y los otros dos se inclinan al platonismo. Al aristotelismo renacentista se adscribe el protestante alemán FELIPE MELANCHTON (1497-1560). Los místicos protestantes VALENTÍN WEIGEL (1533-1588) y SANTIAGO BOEHM (1575-1624) son de tendencia platónica.

BIBLIOGRAFÍA

a) NICOLÁS DE CUSA.—EDICIÓN: *Opera omnia*, por R. KLUBANSKY, 1932 y sigs. ESTUDIOS: F. VAN STEENBERGHEM, *Le Cardinal N. de Cues. L'action. La pensée*, 1920; trad. italiana, 1928.—P. ROTA, *Il Cardinale Nicolo de Cusa, la vita ed il pensiero*, 1928.—P. MENNICKE, *N. von Cues*, 1932.—R. GRAD, *Il pensiero di N. Cusano*, 1941.—J. KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texte*, 1948.—H. KÜNKEL, *Schicksal und Liebe des Nikolaus von Cusa*, 1949.

b) ACADEMIA PLATÓNICA DE FLORENCIA: A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia neoplatonica di Firenze*, 1902.—N. A. ROSS, *Neoplatonism of the Italian Renais-*

sanse, 1935.—G. SAITTA, *La filosofía di Marsilio Ficino*, 1924; 2.ª ed., 1941.—P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of M. Ficino*, 1942.—F. GARIN, *Pico della Mirandola, Vita e dottrina*, 1937.

c) B. TELESIO: G. GENTILE, *B. Telesio*, 1911.—N. ABBAGNANO, *Telesio*, 1940; *Telesio e la filosofía del Rinascimento*, 1941.

d) G. BRUNO.—EN TRAD. ESPAÑOLA: *De la causa, principio y uno*, 1941; *Del universo, infinito y mundo*, 1941.—ESTUDIO: R. MUNICH, *Tres filósofos del Renacimiento (Bruno, Galileo y Campanella)*, 1947.

ARTÍCULO III.—EL RENACIMIENTO ESPAÑOL

1. *Despliegue histórico.* Los caracteres del renacimiento español ya quedaron señalados. En él tiene especial cumplimiento este juicio de Menéndez Pelayo: «Más que movimiento ordenado y dialéctico, semeja el movimiento de la filosofía del siglo XVI una insurrección formidable, en que, mezclándose abigarradamente los varios colores de las banderas, producen a un tiempo halago a los ojos y cierta confusión en el espíritu. El entendimiento humano, aunque abrumado por la ingente carga de la tradición antigua, parecía haber vuelto a aquel período de espontaneidad en que floreció la especulación presocrática.» Puede, empero, describirse el panorama filosófico del renacimiento español trenzado a los puntos que siguen.

La filosofía prerrenacentista tiene un representante destacado en el catalán RAIMUNDO DE SABUNDE (o Sabluda), que en 1436 terminó su famosa obra *Liber creaturarum*.

En su faceta más universal, el humanismo estuvo representado por un renacentista español: JUAN LUIS VIVES (1492-1540).

Las preocupaciones humanistas abundan también en varios médicos españoles. Destacan, entre ellos, GÓMEZ PEREIRA (1500-1558), MIGUEL SÁBUCO (m. d. de 1590) y JUAN HUARTE DE SAN JUAN (1529-1588).

La tradición tomista, en realidad, no se ha perdido nunca. Tras sus dos grandes comentadores clásicos, SILVESTRE DE FERRARA (1474-1528) y CAYETANO (TOMÁS DE VÍO, CARDENAL CAYETANO, 1474-1534), imprescindibles para el conocimiento de la teología y la filosofía tomistas, se produjo en España, en el siglo XVI, un verdadero renacimiento de la escolástica, iniciado y proseguido por la escuela dominicana de Salamanca, con importantes repercusiones en otras Universidades peninsulares, especialmente en Alcalá. Citando sólo a los representantes capitales de esta renovación cultural, consignamos aquí los nombres de FRANCISCO DE VITORIA (1480-1546), DOMINGO SOTO (1494-1560), MELCHIOR CANO (1509-1560), BARTOLOMÉ MEDINA (1527-1581) y DOMINGO BÁÑEZ (1528-1604). Agréguese los nombres de los también dominicos

portugueses ANTONIO DE SIERNA (m. 1548) y JUAN DE SANTO TOMÁS (1589-1644). Junto a ellos merece mención FRANCISCO DE ARAÚJO (m. 1664). Pertenecen igualmente a este renacimiento tomista los carmelitas descalzos de la Universidad de Alcalá, autores del gran *Cursus Complutensis*.

En el desarrollo del renacimiento escolástico tuvo también espléndido cumplimiento la recién fundada Compañía de Jesús (1540). Sólo citamos, para no hacer interminable la lista, a los autores de primera talla. En el Colegio de Coimbra destacan PEDRO FONSECA (1548-1597), con quien colaboraron en el gran comentario de Aristóteles que lleva por título *Cursus Conimbricensium*, SEBASTIÁN DE CONTO, MANUEL DE GOES y BALTASAR ALVAREZ. En el Colegio Romano encontramos a FRANCISCO DE TOLEDO (1532-1596), JAIME LEDESMA (m. 1585), GABRIEL VÁZQUEZ (m. 1604), JUAN DE MARIANA (1536-1623) y SILVESTRE MAURO (1619-1687). En Alemania enseñó GREGORIO DE VALENCIA (1551-1603); en Bélgica, SAN ROBERTO BELARMINO (1542-1625); en Italia, COSME ALAMANO (1559-1604); en Méjico, ANTONIO RUBIO (1548-1615). No olvidemos consignar el nombre de LUIS DE MOLINA (1535-1600), y cerramos la enumeración con el más importante de todos, el *Doctor Eximio* FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617), el granadino que enseñó en Segovia, Alcalá, Salamanca, Coimbra, Valladolid y Roma, y con cuyo sistema —el suarismo— se hallará España perennemente presente en la historia universal de la filosofía.

Con las corrientes anteriores coexisten y se entrecruzan otras, hasta dar lugar a esa trama abigarrada y espléndida que es el renacimiento hispanopeninsular. Citemos aquí entre los filósofos platónicos a LEÓN HEBREO (1505-1535), FRAY LUIS DE LEÓN (1527-1591), SEBASTIÁN FOX MORCILLO (1528-1560) y MIGUEL SERVET (1511-1553); son aristotélicos clásicos JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA (1490-1573), FERNÁN PÉREZ DE OLIVA, JUAN BAUTISTA MONILOR y GASPAR CARDILLO DE VILLALPANDO (1527-1581); tienen carácter independiente FRANCISCO VALLÉS (1524-1592), BENITO ARIAS MONTAÑO (1527-1598) y ALEJO VULLEGAS; renovaron la mística SAN JUAN DE LA CRUZ (1542-1591) y SANTA TERESA DE JESÚS (1515-1582) con otro sin fin de nombres carmelitas, agustinos, franciscanos, jesuitas y dominicos. Cerramos esta enumeración con la importante figura del franciscano ALFONSO DE CASTRO (1495-1558), fundador de la filosofía del derecho penal.

Se comprende fácilmente que no podemos exponer al detalle la historia de la filosofía en toda esa pléyade de representantes del renacimiento cultural hispano. Vamos a fijarnos exclusivamente en tres nombres que encarnan, con desigual fortuna, las tres direcciones más importantes —humanismo, tomismo y suarismo— del renacimiento filosófico español. Son éstos: Vives, Vitoria y Suárez.

2. *Juan Luis Vives.* Vives (1492-1540) nació en Valencia, donde recibió su primera educación. A los diecisiete años marchó a París. Enseñó en Lovaina, Brujas y Oxford. La influencia de Vives en el ambiente renacentista tuvo dimensiones europeas. Mantuvo correspondencia con los humanistas más insignes, particularmente con Erasmo. Luis Vives vivió intensamente los problemas de la enseñanza. Tuvo ocasión de ver los defectos de la enseñanza dada en la Universidad de París. De aquí nacen sus diatribas contra los métodos y las enseñanzas universitarias y sus proyectos de reforma. Son numerosas las obras de Vives. Sólo mencionamos las más importantes entre las de significación filosófica: *In pseudo-dialecticos, De causis corruptarum artium, De tradendis disciplinis, De inutiis sectis et laudibus Philosophiae, De Aristotelis operibus censura, De disputatione, De instrumento probabilitatis, De syllogismo, De anima et vita, De prima Philosophia, De veritate Fidei christianae, De institutione feminae christianae, Introductio ad sapientiam.*

Los rasgos de la personalidad de Vives y su labor filosófica se registran en estas palabras de Menéndez Pelayo: «Es el gran pedagogo del Renacimiento, el escritor más completo y enciclopédico de aquella época portentosa, el reformador de los métodos, el instaurador de las disciplinas. El dio el último y definitivo asalto a la barbarie en su propio alcázar de la Sorbona; en él comienza la escuela moderna. El restableció el alto concepto de la enciclopedia filosófica, perdido y casi olvidado entre cavilaciones sofisticadas del nominalismo decadente. El reconcilió la elegancia de las letras humanas con la gravedad del pensamiento filosófico. En una época abierta a todo género de temeridades, profesó y practicó constantemente el gran principio de la sobriedad y parsimonia científica, el *ars nesciendi*. Su admirable estilo filosófico, bruñido, castamente adornado, varonil y recio unas veces, otras suave y persuasivo, libre de empalagosas ampliaciones, suelto en su andar y en su estructura (muy al revés de la enfadosa afectación de los ciceronianos de Italia), fue espejo diáfano de aquel pensamiento suyo tan poderoso en su moderación, tan equilibrado en sus mayores audacias, tan luminoso e insinuante. Rodeado de eruditos que filosofaban sin grande originalidad y confundían sus reminiscencias clásicas con cierto vago espíritu de innovación, creyéndose emancipados con sustituir la autoridad de Plotino a la de Aristóteles, invocó el testimonio de la razón y no el de los antiguos, y formuló por primera vez los cánones de la ciencia experimental.»

En la crítica que hace Vives de las enseñanzas universitarias se dirige principalmente contra la dialéctica estéril, contra el uso de resúmenes, contra el lenguaje bárbaro y descuidado y hasta contra los ar-

gumentos de autoridad y la falta de tensión para la investigación original. El remedio a todos estos males está en acabar con la dialéctica y las disputas, en la vuelta a los clásicos griegos y latinos, con el cultivo de sus idiomas y la lectura de sus obras originales.

Vives se hace cargo del problema de la filosofía y su historia en el opúsculo *Orígenes, escuelas y loores de la filosofía*. El triple enunciado del título —orígenes, escuelas, loores— está indicando las tres partes en que puede considerarse dividido el opúsculo. Trata, en efecto, de los orígenes del pensamiento filosófico, de las principales escuelas antiguas y de las excelencias y méritos de la Filosofía.

Por lo que respecta al origen del vocablo «filosofía», se relaciona Vives a la tradición que atribuye a Pitágoras el invento. Ciceronianamente nos cuenta: «Dícese que habiendo Pitágoras de Samos ido a Eliunte, como lo divulgó Heráclides Póntico, preguntado por León, tirano de los filiasios, cuál era el arte en que descollaba más y con qué nombre gustaba más de engalanarse, respondió que no profesaba arte alguno, y por lo que toca al nombre, que era filósofo. Extrañado el tirano de la novedad de este nombre, pues los anteriores, a quienes se asemejaba y con los cuales podía Pitágoras hombrarse, se habían llamado *sophos*, que, ni más ni menos, quiere decir sabios, mientras que Pitágoras se había creado aquel nombre para sí, segundó la pregunta pidiéndole qué era aquello de filósofo y cuál era la diferencia entre él y el *sophos*. Ante la nueva insistencia, pensando muy bien que aun en esta vida cualquiera de los mortales podía llegar no más a la sabiduría que a la auténtica bienaventuranza, contestó no haberse atrevido a tocar tan importante y ambicioso nombre como era el de sabio, porque sentía que sus fuerzas no podían satisfacer a tal denominación y que él no era para llevar nombre tan augusto; que por eso se llamó a sí mismo *filósofo*, es decir, amante apasionado de la sabiduría; pero no su compañero, cosa que los antiguos, como sabios auténticos que eran, pudieron creer ser ello cosa que pudiera profesar, sino que no era más que su cliente y seguidor, uno de los que se contentaban con seguir sus preceptos y obedecer sus órdenes, persuadido de que, si lo consiguiera, habría hecho muy mucho.»

El origen de la filosofía misma es, empero, más antiguo. «Existió ya en los primeros tiempos del mundo vuelto a la vida después del diluvio...» Implantado ya en los tiempos históricos, sigue Vives describiendo el peculiar quehacer de los filósofos antiguos y señalando la meta a que dirigen sus indagaciones. La tarea vivista se prolonga después en la clasificación de las distintas doctrinas y en el estudio de las diversas escuelas. Verifica con ello el primer ensayo serio de sistematización histórica, que, todo lo inmaturo que se quiera, sostiene ya el nombre de historia de la filosofía.

El concepto de filosofía ha quedado preparado para entenderse como el conocimiento de las cosas divinas y humanas. Este concepto tiene el sentido enciclopédico que hemos visto atribuir a la filosofía tantos autores griegos y latinos. Todas las ciencias particulares, desde la aritmética hasta la dialéctica, pasando por la geometría, la geografía, la medicina, la jurisprudencia, la gramática, la retórica, la teología, desfilan ante la consideración y el examen vivista. En su conjunto «forman aquel círculo de doctrinas que comprende la noble enciclopedia». Parecería que Vives no tiene en cuenta, al definir la filosofía, más que el área material, barrida por el repertorio de sus objetos, sin la más leve alusión al nivel formal de su consideración científica. No hay tal. Expresamente declara Vives que «todo el contenido de estas artes nobles y humanas está enhebrado como por un hilo que las asocia», hasta tal punto que debemos ver en la filosofía «tres miembros», a los que corresponderían, en conformidad con la tradición, los nombres de física, lógica y ética, ya que «el primero debía abrazar la disquisición de la naturaleza de las cosas..., el segundo debía tratar de las palabras y el tercero componer las costumbres de los hombres». Indaguemos, pues, aquel hilo que enhebra el contenido todo de la filosofía, y habremos de dar con la formal concepción vivista de nuestra disciplina.

Anticipamos el resultado: Vives concibe la filosofía con sentido humanista y eticista. Repárese en su constante preocupación por señalar la finalidad de las distintas ciencias y de la filosofía misma. Todo se encuentra en Vives entrañado de intención humanista, penetrado de intención moral. Unas ciencias se dirigen a dotar al hombre de cuerpo sano; otras, a proporcionarle la salud del alma. La vieja divisa toma cuerpo en las preocupaciones de nuestro humanista: *mens sana in corpore sano*, y expresamente aparece citada.

El mérito de Vives en el orden de la construcción filosófica debe buscarse, en primer término, en su psicología. Aplica ya métodos experimentales al estudio de los hechos psíquicos. No es de extrañar, pues, se haya visto en el filósofo valenciano el fundador de la moderna psicología experimental.

Reconocemos de buen grado que la metafísica es la parte más débil de la filosofía de Vives: una amalgama de Platón y Aristóteles, sin originalidad ni rigor. Es recobrada, empero, la originalidad en la teoría del conocimiento. Es tal su modernidad en este orden, que preludia en varias facetas la posición kantiana. Como moralista, atiende Vives a la organización de la vida y a la casuística.

3. *Francisco de Vitoria*. VITORIA (1480-1546) estudió en París y fue profesor de la Universidad de Salamanca. Dejó unos comentarios a varias partes de la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino. Son también famosas las *Relectiones*, explicaciones extraordinarias que el P. Vitoria daba en la cátedra de Prima de Salamanca, publicadas por primera vez con el título de *Relectiones Theologiae XII*.

En las *Relectiones* está contenida la doctrina filosófica de Francisco de Vitoria. Las más importantes a este propósito son la *De potestate civili* y las dos de *De Indiis et jure belli*.

Para Vitoria la potestad civil es el derecho de gobernar la sociedad. Estudia detenidamente las causas de la potestad civil. La causa final es el perfeccionamiento del hombre; la eficiente, Dios, que es de quien procede la sociedad civil, y, por ende, la autoridad; la causa material es la misma sociedad.

La autoridad reside propiamente en la comunidad. Pero no pudiendo la comunidad ejercerla por sí, ha de confiarla al rey. El rey, constituido por la sociedad, representa y rige la comunidad política. Por ello las culpas cometidas por el rey son también imputables a la sociedad y puede ser castigada.

También se ocupó Vitoria de hacer un estudio de la ley. Esta puede ser divina o humana. La ley divina no puede ser derogada, y es justa y obligatoria por la voluntad del legislador. La ley humana, por el contrario, puede ser derogada, y para su obligatoriedad se precisa, además de la voluntad del legislador, que sea útil y conforme a razón. En estas condiciones la ley humana puede decirse que es ley de Dios, y, por lo mismo, obliga en conciencia. La obligatoriedad de la ley puede cesar en cuanto pierda su razón de ser. También las leyes del tirano tienen fuerza obligatoria en cuanto son útiles a la sociedad, pero tal obligatoriedad no procede del tirano, sino de la sociedad misma.

Vitoria se ocupó también del derecho de gentes. El derecho de gentes es verdaderamente ley, establecida por la sociedad universal. Vitoria reconoce la soberanía e independencia de los diversos estados nacionales. El príncipe de cada uno de ellos debe tener la plenitud del poder, sin supeditación a ningún otro príncipe temporal. Ni siquiera reconoce Vitoria la autoridad del Papa sobre los príncipes en asuntos puramente temporales. La idea medieval del imperio queda de esta manera desechada. Pero Vitoria proclama decididamente la idea de una comunidad internacional de los estados.

Vitoria intervino en la famosa controversia sobre la conquista de las Indias. De una parte, Juan Ginés de Sepúlveda sostenía la licitud

de la guerra a los indios y su dominación por España. Se fundaba en que los indios eran idólatras, en su estado de civilización, en la necesidad de su conversión a la fe y en el sacrificio que hacían de vidas humanas. Por otra parte, Fray Bartolomé de las Casas negaba la licitud de la guerra a los indios, admitiendo únicamente una actuación sobre ellos pacífica y caritativa para convertirlos a la fe. Vitoria resuelve esta cuestión planteando el problema, no desde el punto de vista de los indios, sino desde el de la situación concreta de España. Los españoles tenían verdadero derecho a residir en América, a comerciar con los indios, a adquirir la propiedad de las cosas abandonadas y a predicar la fe de Cristo en aquellas tierras. Ahora bien: si los indios se oponen al ejercicio de estos derechos, España puede hacerles la guerra. Con motivo de esto, Vitoria expone su doctrina sobre el problema de la licitud de la guerra. Para que la guerra sea justa, se precisa que sea declarada por la autoridad legítima y por causa razonable, como la necesidad de castigar las injurias y de proporcionar la paz social. No son, en cambio, causas justas de la guerra la diferencia de religiones, el engrandecimiento del pueblo. Dentro ya de la guerra, es lícito todo lo necesario para la defensa del bien común.

Francisco de Vitoria es una de las mentes más preclaras, y legó a la humanidad una nueva ciencia: el derecho internacional.

4. *Francisco Suárez.* SUÁREZ (1548-1617) nació en Granada, estudió en Salamanca y fue profesor, sucesivamente, en Segovia, Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra. Las obras principales de Suárez son: *Metaphysicarum disputationum*, *De anima*, *Varia opuscula Theologica*, *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*, *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*.

Pareciera que Suárez no tiene la más mínima intención de mediar entre los dos extremos del Renacimiento y la Reforma. Y así es, en efecto. Su actitud conciliadora —eclectico se le ha llamado muchas veces— no pretende jamás poner de acuerdo a dos errores que, como posiciones extremas, están al margen del catolicismo. El eclecticismo suarista —si lo hay— tiende a armonizar dos deformaciones de una misma verdad. Saltando por encima del doble movimiento renacentista y reformador, que su tiempo le brindaba, se vincula Suárez a la tradición cristiana para prolongarla. El sentido esencialmente cristiano de su obra no resulta de la oposición, sino del convencimiento inicial, desarrollado con plena naturalidad.

Sin embargo, a la postre, supera doctrinalmente aquellos dos extremismos: la Reforma, que todo lo quiso teologizar; y el Renacimiento, que todo lo quiso someter a cánones racionales y filosóficos.



LUDOVICVS VIVES VALENTINVS



Suárez es, al mismo tiempo, un gran filósofo y un consumado teólogo. Por eso sabe distinguir cuidadosamente los dominios de la fe y de la razón. En consecuencia, tampoco tolera la absorción de la filosofía por la teología ni el sacrificio de ésta por aquélla. Y de esta actitud resultan favorecidas ambas disciplinas. La filosofía de Suárez nos devuelve constantemente el eco de la sabiduría teológica. La teología suareciana está labrada con eficaces instrumentos filosóficos.

El Doctor eximio no podrá abandonar la teología, pues había hecho de ella la profesión de su vida. Tampoco podía sustraerse al cultivo de la filosofía, porque en el quehacer teológico se encontraba con ella. Oigámosle sobre la necesaria conexión de esa doble tarea: «La teología sobrenatural y divina se apoya, es cierto, en las luces de Dios y en los principios revelados; pero como se completa con el discurso y el raciocinio humano, también se ayuda con las verdades que conocemos con la luz de la razón y se sirve de ellas como de auxiliares e instrumentos para perfeccionar sus discursos y aclarar las verdades divinas... Aun tratándose de los misterios divinos, los axiomas metafísicos nos salen al paso a menudo, y si de éstos no se tiene el debido conocimiento e inteligencia, apenas, y ni siquiera apenas, se pueden tratar aquellos profundos misterios con la seriedad que merecen... Tan trabados están con las conclusiones y razonamientos de la teología estas verdades y principios metafísicos, que si se elimina el conocimiento cierto y perfecto de los mismos, es muy grande el riesgo de ruina a que se expone la ciencia teológica» (*Disputationes metaphysicae, proemium*).

Con este espíritu inicia Suárez la tarea. «Movido, pues, por todas las razones dichas y por el ruego de muchos, determiné escribir esta obra. En ella pienso incluir todos los problemas de la metafísica, siguiendo en su exposición el método que sea más apropiado, tanto para abarcar el conjunto de la materia, sin descuidar la brevedad, como para que sirva mejor a la ciencia revelada» (*Ibid.*).

Ante la imposibilidad de tratar al detalle toda la obra filosófica de Suárez, damos a continuación aquellas doctrinas más originales del Doctor eximio.

Para Suárez, la ontología trata del ser real en cuanto real. El concepto de ente no es equivoco ni unívoco, sino análogo, predicado primariamente de Dios y secundariamente de las criaturas. Pero mientras Santo Tomás admite que esta analogía es de proporcionalidad y de atribución, Suárez niega la analogía de proporcionalidad y defiende la analogía de atribución intrínseca.

En el problema de la individuación se opone a Santo Tomás, que ponía el principio en la materia en cuanto es fundamento de la cantidad, y a Escoto, que lo ponía en la forma. Francisco Suárez pone el

principio de individuación en la unión de la materia y la forma. La materia prima sólo puede individualizarse por sí misma. De la misma manera, la forma sustancial no puede individualizarse más que por sí misma. En los seres compuestos de materia y forma, pues, el principio de individuación es esta materia y esta forma unidas entre sí. Los modos sustanciales se constituyen en sí mismos por su entidad, y, por tanto, se individualizan también por sí mismos. Igual ocurre con las sustancias inmateriales, que se individualizan por su propia entidad, que de por sí se distinguen unas de otras, sin que haya que apelar a los individuos-especies de Santo Tomás. Finalmente, hasta los mismos accidentes se individualizan por sí mismos y no por orden a las sustancias, como admitía el Doctor Angélico.

Suárez estudia también la cuestión de la distinción entre la esencia concreta y la existencia en acto de los seres creados. También aquí rechaza la doctrina tomista, que defiende la distinción real. Para Suárez, en efecto, hay únicamente distinción de razón.

También en teodicea introduce Suárez algunas innovaciones. En primer lugar, considera inválida la primera vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. Y ello porque el principio en que se basa —todo lo que se mueve se mueve por otro— no es verdadero, ya que, según Suárez, hay muchos seres que se mueven por sí mismos. Además, porque con llegar a un primer motor inmóvil no se prueba que éste sea distinto del ser movido. También restringe el valor demostrativo de otras vías tomistas. Por lo que se refiere a la esencia de Dios, defiende que no podemos conocerla por la luz natural de la razón; únicamente podemos demostrar algunos atributos. En la tan debatida cuestión, en el siglo de oro de la escolástica española, sobre el conocimiento que tiene Dios de los futuros contingentes, Suárez, después de rechazar todas las opiniones dadas, afirma que Dios conoce tales futuros por intuición directa de la realidad de las cosas que acontecerán contingentemente. En lo que se refiere a los futuros contingentes condicionados, admite también Suárez la llamada *ciencia media*, establecida por Molina. En conexión con este problema, y por lo que se refiere al modo como la causa primera concurre a las acciones de las causas segundas, Suárez, en concordancia con Molina, rechaza la premoción física de los tomistas y defiende el concurso simultáneo.

En psicología sostiene, contra Escoto y los nominalistas, que entre el alma y sus potencias hay distinción real, de acuerdo con el sentir general de los tomistas, pero declarando esta opinión únicamente como probable. En cambio, modifica la teoría tomista de la abstracción. La cosa singular es conocida directamente, y no por reflexión, sobre la especie sensible. Suárez, de acuerdo ahora con Escoto, no

cree en la determinación de la voluntad por el juicio práctico del entendimiento, reivindicando así la plenitud del libre albedrío.

Las mayores innovaciones filosóficas de Suárez han de verse en la ética. Acepta la definición clásica que Santo Tomás da de la ley, aunque, después de bien examinada, Suárez da la suya propia, concebida en estos términos: «La ley es un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado.» El Doctor eximio ha profundizado notablemente casi todos los temas de la filosofía jurídica. El derecho natural, el de gentes, el civil, el político, son ampliamente tratados por Suárez. La autoridad política viene de Dios, pero no recae inmediata y directamente sobre la persona que tiene la soberanía, sino sobre toda la sociedad civil. Finalmente, Suárez es decidido partidario del probabilismo moral.

BIBLIOGRAFIA

- a) VIVES.—EDICIONES: *Opera omnia*, 8 vols., Valencia, 1782-1790 (con la *Vita Vitis* de G. MAYANS); en trad. esp.: *Obras completas*, por L. Ribes, 2 vols., 1947-48. ESTUDIOS: A. BONILLA Y SAN MARTÍN, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 1903; reedición, 2 vols., 1929.—F. WATSON, *J. L. Vives, a scholar of the renaissance*, 1921; *Luis Vives, el gran valenciano*, 1922.—M. PUIGDOLLERS OLIVER, *La filosofía española de Luis Vives*, 1940.—G. MARAÑÓN, *Luis Vives. Un español fuera de España*, 1942.—J. GORDÓN, *J. Luis Vives. Su época y su filosofía*, 1945.—F. de URMENETA, *La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives*, 1949 (con bibliografía).
- b) VITORIA.—EDICIONES DE TEXTOS: *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, por V. Beltrán de Heredia, 5 vols., 1932-35.—*Relecciones teológicas. Edición crítica con facsimil de códices y ediciones príncipes, variantes, versión castellana, notas e introducción*, por L. G. A. Getino, 3 vols., 1933-36.—A. TRUYOL SERRA, *Los principios de derecho público en Francisco de Vitoria. Selección de textos, con introducción y notas*, 1946; hay trad. francesa, por el autor, y trad. inglesa, por J. M. Gimeno, 1946; trad. alemana por C. J. Keller-Senn, aumentada, 1947. ESTUDIOS: V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La patria del Maestro Fray Francisco de Vitoria a la luz de la crítica histórica*, 1930; *Francisco de Vitoria*, 1939.—L. G. A. GETINO, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, 2.ª edición, 1930.—G. M. BERTINI, *Influencia de algunos renacentistas italianos en el pensamiento de Francisco de Vitoria*, 1933.—J. BROWN SCOTT, *The catholic conception of international law: Francisco de Vitoria, founder of modern law of nations. Francisco Suarez, founder of modern philosophy of law in general and in particular of the law of nations*, 1935.—R. C. GONZÁLEZ, *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico*, 1946.—S. LISARRAGUE, *La teoría del poder en Francisco de Vitoria*, 1947.—T. URDÁNOZ, *Estudios ético-jurídicos en torno a Vitoria*, 1947.
- c) SUÁREZ.—INTRODUCCIONES BIBLIOGRÁFICAS: F. DE P. SOLÁ, *Suárez y las ediciones de sus obras*, 1948.—P. MÚGICA, *Monografía bibliográfica con ocasión del IV centenario de su nacimiento*, 1948.—J. ITURRIOZ, *Bibliografía suareciana*, en el número especial de *Pensamiento*, 1948.—EDICIONES Y TRADUCCIONES: Lyon, 23 volúmenes, 1632 y sgs.; Venecia, 23 vols., 1740-51; París, 26 vols., 1856-66.—Trad. española; *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, 11 vols., 1918-21.—*Disputacio-*

nes metafísicas, ed y trad. de S. Rábade, S. Cabelleño y A. Puigcerver, vols. I-VI, Madrid, 1960-63.—De las *Disputaciones metafísicas* existen también trad. de la 1.ª: *Introducción a la metafísica*, 1943; de la 2.ª: *Sobre el concepto del ente*, 1933 y de la 3.ª: *Las propiedades trascendentales*, 1955.—ESTUDIOS: K. WERNER, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 vols., 1861.—R. DE SCONRAILLE, *F. Suarez d'après ses lettres, ses écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 vols., 1911-13; trad. esp., 2 vols., 1917.—M. GRABMANN, *Die Disputationes metaphysicae des F. Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwicklung*, en *P. Franz Suarez*, 1917; reproducido con ampliaciones en *Mittelalterliches Geistesleben*, 1926.—A. BONILLA Y SAN MARTÍN, *F. Suárez. El escolasticismo tomista y el Der. Internacional*, 1918.—J. CARRERAS Y ARTAL, *Doctrinas de F. Suárez acerca del Derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural*, 1921.—L. MAHIEU, *François Suarez, Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa Théologie*, 1921.—R. E. COHEN, *Der Begriff der Metaphysik bei F. Suarez*, 1929.—M. CALVILLO, *Francisco Suárez*, 1945.—E. GÓMEZ ARDOLÉYA, *Francisco Suárez, S. I., vol. I: Situación espiritual, vida y obra. Metafísica*, 1946.—J. HELLIN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, 1947.—J. M. CALLEJOS RUCAFELT, *La doctrina política de F. Suárez*, 1948.—J. M. ALEJANDRO, *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, 1948.—Véanse los números especiales de las revistas *Pensamiento*, 1948, y *Revista de Filosofía*, 1948, así como las *Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona*, 3 vols., 1948.—J. I. ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez*, 1949.—J. ITURIOZ, *Estudios sobre la metafísica de F. Suárez*, 1949.—H. ROMMEN, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en F. Suárez*, 1952.—C. FERNÁNDEZ, *Metafísica del conocimiento en Suárez*, 1954.

CAPÍTULO II

LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DEL RACIONALISMO,
EL EMPIRISMO Y LA ILUSTRACIÓN

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN

1. *Panorama filosófico de la época.* El racionalismo, el empirismo y la ilustración quedaron más atrás suficientemente caracterizados. Falta, empero, dar la filiación exacta de los autores y de los sistemas correspondientes. En general, mientras el racionalismo pretende ser esencialmente metafísico, el empirismo es fundamentalmente psicológico. El movimiento ilustrado pretende resumir a ambos. El racionalismo calca su método de la matemática; el empirismo adopta el método experimental; la ilustración adopta el análisis experimental y la síntesis matemática o, para utilizar la fórmula consagrada por Voltaire, la antorcha de la experiencia y el compás del matemático.

El empirismo inglés arranca de Francisco Bacon (1561-1626), que pretende sustituir el *organon* aristotélico por un *nuevo órgano* adecuado a la investigación de la naturaleza, se continúa con Tomás Hobbes (1588-1679), que cae en un materialismo anticipado; se constituye como sistema filosófico con Juan Locke (1632-1704); se prolonga con Jorge Berkeley (1685-1753) en su doble posición del idealismo psicológico y el realismo espiritual, y se concluye, cerrando el ciclo de todos sus presupuestos, con el escepticismo de David Hume (1711-1776).

El racionalismo continental se inicia con Renato Descartes (1596-1650), quien, vinculado al problema del método, logra constituir el primer sistema moderno con caracteres tan definidos y personales, que merece llevar su nombre (el cartesianismo); se continúa con Arnaldo Geulincx (1625-1699), que formula el ocasionalismo, doctrina según la cual las criaturas son meras ocasiones para la acción de la

única causa, que es Dios; se desarrolla ampliamente en el mismo sentido ocasionalista hasta convertirse en el ontologismo, especie de empirismo racional de Dios, con Nicolás Malebranche (1638-1715); desemboca en el monismo panteísta —identidad metafísica entre Dios y el mundo, trascendiendo de su física distinción— con Benito Espinosa (1632-1677), y alcanza su nivel conclusivo en el pluralismo monádico de signo espiritualista con Godofredo Leibniz (1646-1716).

El empirismo y el racionalismo, independientes y hasta contrapuestos en el siglo XVII, confluyen en el XVIII para dar lugar a un vasto movimiento cultural, de escasa profundidad, extendido por toda Europa con el nombre de «ilustración». Se llama también época del iluminismo y siglo de las luces. No constituye la ilustración un sistema filosófico con caracteres definidos, sino más bien un ambiente cultural que se propone *ilustrar*, con la luz de la humana razón, la realidad toda, combatiendo los errores y prejuicios que se atribufan a la edad media, la época *oscurantista*. Varias son las causas que han contribuido al nacimiento de la ilustración. En primer lugar, la falta de tensión metafísica, que habría de trivializar los rigurosos sistemas empiristas y racionalistas del siglo XVII. En segundo término, los grandes progresos de las ciencias, que arrinconaron prejuicios y errores unánimemente admitidos. Añádanse a esto las difíciles condiciones sociales, económicas y políticas que atraviesan casi todos los estados de Europa a causa de las guerras políticorreligiosas. Las consecuencias de la cultura ilustrada son también diversas. En Inglaterra se produce la instauración del régimen parlamentario con el triunfo del liberalismo. En Alemania, sin grandes reformas políticas, se sientan las bases para la creación de una elevada cultura. En Francia se fragua la Revolución, que habría de dar al traste con la institución monárquica. Por debajo de la concordancia general pueden señalarse en el movimiento ilustrado matices y modalidades especiales frecuentemente unidas a lo geográfico. La ilustración tiene su origen histórico en Inglaterra, su máximo desarrollo en Francia, su mejor prolongación en la filosofía posterior en Alemania y sus repercusiones doctrinales y prácticas en casi todos los países occidentales. Más adelante veremos en sus detalles la compleja trama de los sistemas ilustrados, y adscribiremos a cada uno de ellos los nombres de sus representantes.

2. *División del capítulo.* La exposición de la historia del pensamiento filosófico en esta época puede ser dividida en estos tres artículos:

- 1.º El racionalismo.
- 2.º El empirismo inglés.

3.º La ilustración.

La complejidad de los dos primeros artículos nos obligará a subdividirlos en distintos párrafos, según se verá oportunamente.

BIBLIOGRAFÍA

De las historias de la filosofía moderna citadas más atrás ténganse muy especialmente en cuenta aquellas que se ocupan casi exclusivamente de esta época (Hoenigswald, Maréchal). Además: G. SORTAIS, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, 3 vols., 1920-29.—J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier II: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant*, 1923; 2.ª ed., 1942; trad. esp., 1957.—J. CALVET y R. LAMY, *Les philosophes du XVIIIe siècle*, 1937.

ARTÍCULO II.—EL RACIONALISMO

A.—Descartes y el cartesianismo

1. *Vida y obras.* RENATO DESCARTES (1596-1650), hijo de familia noble, nació en la Haye, en la Turena. Estudió en el colegio de los jesuitas de la Flèche, famoso en la vida educativa de Francia; allí cursó la filosofía escolástica, las matemáticas, las lenguas y literaturas clásicas, llegando a adquirir un saber enciclopédico. A la salida de la Flèche, va a París, y, en medio de la molición y la vida de placer, se siente escéptico para toda ciencia que no sea la matemática, la cual, aunque posee evidencia, no reporta, sin embargo, ningún conocimiento de lo real. Más tarde se hizo militar, a las órdenes de Mauricio de Nassau, y posteriormente pasa al ejército de Maximiliano de Baviera, que luchaba en la guerra de los treinta años contra los bohemios. Así recorre varias regiones de Alemania, Suiza, Italia, Holanda, etc. Desde 1629 reside habitualmente en Holanda. Invitado por la reina Cristina de Suecia, va a Estocolmo, donde el clima le ocasiona la muerte.

Las obras principales de Descartes son: *Discours de la méthode*, *Meditationes de prima philosophia*, *Principia philosophiae*, *Regulae ad directionem ingenii*.

2. *Idea de la filosofía.* Descartes encarna el espíritu de la filosofía moderna en cuanto moderna. Comencemos por ofrecer la idea cartesiana de la filosofía. El propio Descartes dejó expresado su concepto de la filosofía en la carta que escribió al autor de la traducción francesa de sus *Principios de la filosofía* y que figura

como prólogo de la obra. He aquí lo que tiene de interés para nuestro propósito:

La «palabra *filosofía* significa el estudio de la sabiduría». Y «por sabiduría se entiende no sólo la prudencia en el obrar, sino un conocimiento perfecto de todas las cosas que puede saber el hombre, tanto para la dirección de la vida como para la conservación de su salud y la invención de todas las artes». La filosofía, pues, es estudio de la sabiduría, adquisición de un conocimiento perfecto encaminado a la dirección de la vida, la conservación de la salud y la invención de las artes. Y si la dirección de la vida se encomienda a la moral, y la medicina corre a cargo de la conservación de la salud, y las artes todas se concretan en la mecánica, parecería que esas tres disciplinas —mecánica, medicina y moral— constituyen el ámbito de la filosofía. Pero no; se trata sólo del fin o de los frutos de la filosofía. Simplemente porque el conocimiento para ser perfecto y merecer el título de sabiduría «es necesario deducirlo de las causas primeras; de modo que para tratar de adquirirlo (que es lo que propiamente se llama filosofar), hay que comenzar por la indagación de estas causas primeras, es decir, de los principios». Antepóngase, pues, a aquellas ramas, portadoras de los frutos, la física, ciencia de los principios de las cosas materiales, y la metafísica, ciencia de los principios primeros del conocimiento. Pero vayamos despacio. Antes de examinar el contenido de la filosofía reparemos en la doble condición de sus principios, pues nos clarificará rápidamente la concepción cartesiana de nuestra disciplina. Los principios «deben tener dos condiciones: la primera, ser tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad, cuando se dedique a examinarlos atentamente; y la segunda, que de ellos dependa el conocimiento de todas las demás cosas, de modo que ellos puedan ser conocidos sin éstas, pero no éstas sin ellos». Los principios son, pues, cognoscitivamente *originales* y *originarios*; originales, en el sentido de que ningún otro conocimiento les precede, y originarios, en cuanto de ellos todo otro ulterior conocimiento se deriva. Y como el conocimiento original debe ser intuitivo y el originario deductivo, la filosofía cartesiana será *intuición de los principios y deducción de las conclusiones*. Con sólo sustituir intuición por inteligencia y deducción por ciencia, habría Descartes enlazado con la concepción aristotélica de la filosofía: inteligencia de los principios y ciencia de las conclusiones. A esta opinión nos impulsaría el hecho de que el propio Descartes, estudiando la utilidad de la filosofía como soberano bien, vuelva a decirnos: «Este soberano bien, considerado por la razón natural sin la luz de la fe, no es otra cosa que el conocimiento de la verdad por medio de sus causas primeras, esto es, la sabiduría, cuyo estudio es la filosofía.»





Sin embargo, no hay tal cosa. Donde todo parece igual, todo ha cambiado esencialmente. Toda la ciencia acumulada en la historia hasta Descartes queda cartesianamente calificada como sabiduría vulgar. En ella distingue cuatro grados u órdenes: el primero contiene nociones tan claras que pueden adquirirse sin meditación; el segundo comprende el conocimiento de experiencia sensible; el tercero, lo que la conversación de los demás hombres nos enseña, y el cuarto, lo aprendido por la lectura. «Ha habido en todo tiempo grandes hombres que han tratado de hallar un quinto grado para llegar a la sabiduría, incomparablemente más elevado y seguro que los otros cuatro: tal es buscar las causas primeras y los verdaderos principios de los cuales puedan deducirse las razones de todo lo que es posible saber; los que particularmente han trabajado en esto son los que han sido llamados filósofos.» Puesto en esta ruta, se encara Descartes con toda la historia de la ciencia y descubre en ella dos realizaciones que la cruzan adscritas a dos concepciones de la filosofía: una *verosímil*, la platónica; otra *falsa*, la aristotélica. De aquí que sea necesario adherir a una nueva concepción de la filosofía que entre en posesión definitiva de la verdadera sabiduría. Y tal será la concepción propia, la cartesiana. La regla para medir el valor de la verdad de la sabiduría sigue siendo la cuestión de los principios. Que los empleados por Descartes son «los verdaderos principios, por medio de los cuales es posible llegar a ese grado más alto de sabiduría, en que consiste el soberano bien de la vida humana», se prueba porque cumplen la doble condición señalada más atrás: «son muy claros» y «de ellos pueden deducirse todas las demás cosas».

¿Cuáles son, empero, esos principios originales y originadores del saber? En el siguiente texto los enuncia Descartes con toda «claridad»: «Así —considerando que el que quiere dudar de todo no puede, sin embargo, dudar de que él existe cuando duda, y que lo que de esta manera razona no pudiendo dudar de sí mismo, y dudando, empero, de todo lo demás, no es lo que llamamos nuestro cuerpo, sino lo que denominamos nuestra alma o nuestro pensamiento—, he tomado el ser o la existencia de este pensamiento por primer principio, del cual he deducido muy claramente los subsiguientes, a saber: que hay un Dios que es autor de todo lo que existe en el mundo, y que siendo origen de toda verdad no ha dotado a nuestro entendimiento de una naturaleza tal que pueda engañarse en el juicio que forma acerca de las cosas de que tiene una percepción muy clara y distinta. Estos son todos los principios de que me sirvo respecto de las cosas inmateriales o metafísicas, y de ellos deduzco con mucha claridad los de las cosas corporales o finitas, a saber: que hay cuerpos extendidos en longitud, latitud y profundidad, que tienen diversas figuras y se mueven de di-

ferentes maneras. He aquí, en suma, todos los principios de que deduzco la verdad de las cosas restantes.»

Dejemos que Descartes, optimista y confiado en esa su simplicísima claridad, siga exponiéndonos su pensamiento. Toca ahora el turno al «orden que debe seguirse para instruirse». Al mostrarlo concluirá dándonos su definitivo concepto de la filosofía con el contenido y la arquitectura de la misma. «Primeramente, un hombre que aún no posee otro conocimiento que el vulgar e imperfecto que pueda adquirirse por los cuatro medios antes explicados, debe, ante todo, tratar de formarse una moral que pueda bastarle para regular las acciones de su vida, a causa de que esto no admite espera y de que, sobre todo, debemos tratar de vivir bien. Después, debe estudiar la lógica, pero no la de la Escuela —que propiamente hablando, no es más que una dialéctica que enseña los medios de hacer entender a otro las cosas que se saben, o también de decir sin juicio muchas palabras de las que no se saben, y que corrompe, más que desarrolla, el buen sentido—, sino la que enseña a dirigir bien la razón para descubrir las verdades que se ignoran. Como esta lógica depende mucho del uso, es bueno ejercitarse largo tiempo en practicar sus reglas acerca de las cuestiones fáciles y sencillas, como son las de las matemáticas. Después, cuando este hombre haya contraído algún hábito de hallar la verdad en estas cuestiones, debe comenzar, desde luego, por dedicarse a la verdadera filosofía, cuya primera parte es la metafísica, que contiene los principios del conocimiento, entre los cuales se halla la explicación de los principales atributos de Dios y de todas las nociones claras y sencillas que en nosotros se dan. La segunda parte es la física, en la cual, después de hallados los verdaderos principios de las cosas materiales, se estudia, en general, la composición de todo el universo, y luego, en particular, la naturaleza de esta tierra y de todos los cuerpos que más comúnmente se hallan en derredor de ella, como el aire, el agua, el fuego, el imán y otros minerales. Después de esto, es necesario también examinar, en particular, la naturaleza de las plantas y de los animales, y, sobre todo, la del hombre, a fin de capacitarse para hallar después las demás ciencias que le son útiles. Es, pues, toda la filosofía, como un árbol cuyas raíces son la metafísica; el tronco, la física, y las ramas que salen de ese tronco, todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber: la medicina, la mecánica y la ética, entendiéndose por tal la moral más alta y perfecta, que suponiendo un previo y completo conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría.»

Resumamos: La filosofía, para Descartes, va precedida de doble propedéutica necesaria —la moral provisional y la lógica como metodología científica— y se constituye sobre la base de una metafísica

—con el sentido de prefísica— que comprende los principios del conocimiento de la sustancia espiritual —pensante y creadora—, a la que se agrega la física —con necesaria posterioridad a la metafísica, como ultrametafísica—, que estudia los principios del conocimiento de la sustancia material —extensa y móvil— y se prolonga en la medicina —que sirve a la conservación de la salud—, en la mecánica —útil a la invención de las artes— y en la ética —encaminada a la dirección de la vida, a la conducta humana, fruto definitivo y último de todas las ciencias y suprema sabiduría—. La filosofía cartesiana, más que estudio de todas las cosas por causas, es estudio de todo desde las causas primeras o principios del conocimiento, para desembocar en la moral racional perfecta.

3. *Las reglas del método.* Comencemos la exposición de la filosofía cartesiana por la metodología científica. Cuatro reglas nos ofrece Descartes para dirigir bien la razón en orden a la búsqueda de la verdad: 1) No admitir cosa alguna por verdadera sin que se haya evidenciado como tal, es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y no incluir en el juicio nada que no se presente clara y distintamente al espíritu; 2) Dividir las dificultades en tantas partes cuantas sean necesarias para resolverlas mejor; 3) Conducir ordenadamente los pensamientos, comenzando por los más fáciles y sencillos para concluir en los más complejos; 4) Hacer enumeraciones completas hasta asegurarse de no haber omitido nada. Idea clara y distinta, análisis o intuición, síntesis o deducción, enumeración o inducción: he ahí las reglas del método cartesiano. Dos de ellas tienen particular interés y exigen aquí mayor exposición: la intuición y la deducción.

Con propósito definitorio, nos dice Descartes: «Por intuición entiendo, no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción, la cual, sin embargo, tampoco puede ser mal hecha por el hombre, según notamos más arriba» (*Regulae...*, III). Hemos de detenernos un momento y considerar atentamente el párrafo transcrito, pues es significativo en extremo.

La significación que da Descartes a la palabra intuición es, por de pronto, distinta de la que había tenido en los filósofos precedentes. Este significado radica, en fin de cuentas, en que Descartes quiere

expresar una idea totalmente distinta y hasta pudiera decirse que radicalmente nueva.

Descartes desprecia el conocimiento que nace o se apoya en los sentidos, de testimonio fluctuante, o en el juicio de la engañosa imaginación. Propiamente sólo el conocimiento intelectual merecerá el nombre de científico. De los objetos sensibles no hay conocimiento cierto. La corteza quedará circunscrita al conocimiento intelectual: es el racionalismo irrumpiendo en la historia con paso decidido.

La intuición es una concepción del puro espíritu. El sujeto que intuye es el espíritu, la razón, el yo en cuanto aislado, desvinculado de todo lo corpóreo. Se diferencia, pues, la intuición de todo otro conocimiento, como el que es producto de la imaginación o el sentimiento, en este su carácter de no contaminación con el cuerpo o con algún objeto exterior, en esta su propiedad de pureza original. La intuición cartesiana no es intuición de cosas, sino de actos de pensamiento.

El conocimiento intuitivo es muy fácil y distinto. Distinto se opone, en el pensamiento cartesiano, a confuso y supone el conocimiento claro. «Llamo conocimiento claro al que se presenta de un modo manifestado a un espíritu atento; así como decimos que vemos claramente los objetos cuando estando presentes a nuestros ojos obran en ellos con bastante fuerza, estando dispuestos los ojos a mirarlos. Entiendo por conocimiento distinto aquel que, siendo claro, es tan preciso y tan diferente de todos los demás, que sólo comprende lo que manifestamente aparece al que lo considera como es debido» (*Principia*, I, 45). Mientras la imaginación y el sentimiento pertenecen al reino de la confusión y de la oscuridad, la intuición es siempre clara y distinta.

Otra propiedad de la intuición cartesiana es estar al abrigo de toda duda. Lo intuido se nos presenta con el carácter de ser absolutamente indubitado. Y siendo la indubitabilidad signo inequívoco de la verdad, se sigue que toda intuición es verdadera. La falsedad no puede hacer mella en el acto de intuir y hasta pudiera decirse que en ningún acto cognoscitivo que brote de la pura inteligencia. Este carácter indubitado subsume, propiamente, los dos anteriores de claridad y distinción y constituirá, para el cartesianismo, el criterio de evidencia: «las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas».

Finalmente, la intuición *nace de la sola luz de la razón*. ¿Qué quiero decir Descartes con la expresión: *a sola rationis luce nascitur*? ¿Vuelve a insistir aquí en la pureza de la razón, no apoyada en datos sensibles o imaginativos? No parecería desacertado afirmar que insiste en lo mismo, pero dice mucho más. Basta tener en cuenta el desarrollo general de la noética cartesiana para percatarse de que la intuición no se

limita a ejercer su acto sobre una idea y menos sobre un objeto exterior, sino que produce, alumbrándolo de su propio seno, el noema concebido. La intuición cartesiana, en efecto, no va más allá de los límites del ámbito noemático. El yo, la razón sin salir de este ámbito, halla una pluralidad de ideas diversas, que se encuentran naturalmente en el alma; sobre ellas recae la intuición dotada de aquellos caracteres de indubitabilidad, claridad y distinción y, por lo mismo, de verdad. Descartes, pues, pasa del intuitivismo al innatismo. Pero ha de tenerse en cuenta que el innatismo cartesiano es puramente virtual. Las ideas no existen formalmente en el yo que únicamente dispone del poder de producirlas. En el fondo de todo esto va implícita la identificación del yo con las llamadas ideas innatas. El yo, en efecto, cuya esencia es el pensamiento, hállese constituido por una multitud de ideas, alojadas en su seno virtualmente, que el ejercicio de la intuición va explicitando.

Según Descartes, pues, la inteligencia se basta a sí misma para el ejercicio del conocimiento; puede darse a sí misma, sin recurrir a objeto alguno, su propio objeto. Para conocer no es ya preciso salir del propio sujeto cognoscente. Es lo que se ha denunciado con el nombre de «angelismo».

Junto al conocimiento por intuición pone Descartes el conocimiento por deducción. Por deducción «entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza» (*Regulae...*, III). Hay, pues, dos modos de conocer, dos actos del entendimiento mediante los cuales podemos llegar al conocimiento de alguna cosa. La ciencia, según el cartesianismo, se constituye por actos del entendimiento, es decir, de la razón, sin apoyo alguno en datos imaginativos siempre falaces, ni en testimonios fluctuantes de los sentidos. Los sentidos quedan rechazados como fuentes de conocimiento. Igual acontece con la fe. La creencia no se inscribe en el dominio del conocimiento, versa sobre cosas oscuras y no es acto del entendimiento, sino de la voluntad. Las cosas reveladas por Dios pueden ser creídas como más ciertas que todo conocimiento, pero no pueden ser entendidas, en cuanto el entender dependa del entendimiento, de la razón, y, por lo mismo, no constituirán ciencia. Rechazados los sentidos y la fe como fuentes de conocimiento, sólo queda en pie la razón con sus dos únicos actos: intuición y deducción. «Estos son los dos caminos más seguros para la ciencia; y no deben admitirse más por parte de la mente, sino que todos los demás se deben rechazar como sospechosos y expuestos a error» (*Ibid.*).

De estos dos modos del entendimiento, la intuición es primaria y fundamental, y la deducción, secundaria y derivada. La deducción toma su validez de una intuición básica, o mejor, de una serie de intui-

ciones fundamentales. La evidencia y certeza de la intuición —afirma expresamente Descartes— es necesaria, no sólo para las enunciaciones, sino también para toda clase de razonamientos. Si se trata de esta conexión de ideas: $2 + 2 = 3 + 1$, no sólo es necesario tener la intuición de que 2 más 2 hacen 4, y 3 más 1 hacen también 4, sino, además, intuir que de estas dos proposiciones se sigue necesariamente aquella tercera. Hay, pues, fundamentando noéticamente la verdad $2 + 2 = 3 + 1$, tres intuiciones:

1.ª, la intuición: $2 + 2 = 4$.

2.ª, la intuición: $3 + 1 = 4$.

3.ª, la intuición: dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí, y por lo mismo de que $2 + 2 = 4$, y $3 + 1 = 4$, se sigue necesariamente que $2 + 2 = 3 + 1$.

Pero entonces no parece necesaria ya la distinción entre intuición y deducción, puesto que ésta se resuelve en una serie de intuiciones. Descartes se hace cargo de este problema y justifica la distinción. «Hube de proceder así porque muchas cosas se conocen con certeza, aunque ellas mismas no sean evidentes, con tal que sean deducidas de principios verdaderos y conocidos por un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento que tiene una intuición clara de cada cosa.» Dos notas fundamentales facultan y exigen la distinción entre intuir y deducir. Es la primera cierto movimiento o sucesión que caracteriza a la deducción, mientras que la intuición es esencialmente estática. Constituye la segunda el hecho de que mientras para la intuición se precisa la evidencia inmediatamente presente, para la deducción no es necesaria esta presencialidad, pues entra en juego la memoria de quien en cierto modo recibe su certidumbre. La intuición es, pues, inmediata, inmóvil y dispone de evidencia presente; la deducción es mediata, sucesiva y actualiza la evidencia presente de la intuición, necesaria para que el conocimiento obtenido sea científico, merced al juego de la memoria, que, en la mente de Descartes, es pensamiento también. La intuición es siempre verdadera; la deducción, en cuanto fundamentada en una serie de intuiciones, habrá de ser también necesariamente verdadera. Pero teniendo que apelar para actualizar la intuición a la memoria, que en sí no posee ningún carácter de verdad, queda dada, con la posibilidad de precipitación al juzgar, la posibilidad de que el error se deslice en el razonamiento. La deducción puede ir más allá de lo que la intuición, siempre evidente y cierta, autoriza. Las afirmaciones así obtenidas quedan expuestas a error y se deben rechazar por sospechosas. El filósofo, según el nuevo espíritu cartésiano, habrá de cuidar, sobre todo, de no caer en el error. Evitar el error es la primordial preocupación de Descartes. Con él se inaugura la filosofía de la cautela. No ha sido la libre y confiada

búsqueda de la verdad, sino el espíritu de recelo ante el error, quien ha producido el idealismo. Se ha olvidado que debe ser el amor a la verdad, o mejor el temor de la Verdad, lo que caracteriza al sabio, y no esa actitud de cautela y de recelo ante el error.

4. *La duda y sus motivos.* Descartes vivía preocupado, tal vez más que ningún filósofo anterior, del punto de partida de la filosofía. Fascinado por el feliz progreso de la ciencia matemática, a la que él mismo había tenido la gloria de hacer avanzar con importantes hallazgos, llegó a considerarla como ciencia perfecta, modelo acabado para todo otro tipo de saber. Dos cosas determinaron, para Descartes, el éxito de la matemática: un punto de partida firme, absolutamente indubitable, y un método rigurosamente deductivo, racional, o mejor, un método en el que no toman parte los sentidos, que sólo son fuente de engaños y de errores, un método, en fin, puramente intelectual y cuyo manejo sólo es dado a aquellos hombres que «puedan desligar su espíritu del comercio de los sentidos y librarlo por completo de toda suerte de prejuicios» (*Meditaciones*, praefatio). Seguramente desde este mismo momento fue Descartes víctima de este poder de fascinación que había de llevarle a postular la unicidad del método científico.

En esta situación de espíritu no es extraño que Descartes concibiera la idea de construir una ciencia suprema, la que llama *filosofía primera*, deshaciéndose de todas las verdades y opiniones tenidas hasta entonces por ciertas para *empezar de nuevo*, desde los *fundamentos*. «Hoy, pues —nos dice Descartes—, habiendo, muy a punto para mis designios, librado mi espíritu de toda suerte de cuidados, sin pasiones que me agiten, por fortuna, y gozando de un seguro reposo en un apacible retiro, voy a aplicarme seriamente y con libertad a *destruir en general todas mis opiniones antiguas*» (*Meditaciones*, I). Esta destrucción de las opiniones se hace mediante la duda, previa la determinación de no aceptar ninguna verdad de la cual se pueda sospechar.

Como no es posible ir examinando una a una todas las verdades, Descartes busca algunos criterios con los cuales desechar grandes regiones del saber. Encuentra cuatro:

a) Los sentidos, que, si alguna vez me han engañado, puedo suponer que me engañan siempre, con lo cual quedan desechadas las verdades de experiencia.

b) El mal uso de la razón, por lo cual me he engañado alguna vez, me hace ser precavido y suponer que puedo engañarme siempre, con lo que queda descartado otro gran sector de conocimientos.

c) La falta de un criterio para distinguir el estado de vigilia del estado de sueño, por lo que todas las impresiones se harán ilusorias.

d) La hipótesis del genio maligno, que afecta a la seguridad de todas las verdades que puedan haber quedado en pie con los criterios anteriores.

Con tales motivos se emprende un proceso dubitativo y van desapareciendo del conjunto de verdades hasta entonces admitidas, primero las que se refieren a los objetos exteriores y al mundo de los cuerpos en general, después las que se refieren a Dios, y, finalmente, aquellas que hacen referencia al hombre mismo en su parte material, en el cuerpo. Sólo queda en pie el yo, en radical soledad con su pensamiento, naufrago en un mar de dudas. ¿Resistirá el yo mismo los ataques de su propia duda? Antes de seguir a Descartes, permítanseme dos observaciones:

1.^a Con Descartes se inicia la *filosofía del naufragio*. «Como si de pronto hubiese caído en el seno de unas aguas profundísimas, me quedo tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo ni nadar para mantenerme sobre ellas.» Perdido el mundo exterior y desasido de Dios, fáltale al hombre moderno base firme en que asegurar los pies y áncora a que tender la mano en esfuerzo salvador. Se pide entonces a la filosofía lo que la filosofía no puede dar: pasaporte de salvación. Alejado de Dios y perdido el mundo exterior, el hombre terminará perdiéndose a sí mismo.

2.^a Es significativo observar el orden que sigue el proceso de destrucción del saber cierto y cómo Descartes va necesitando cada vez un criterio de duda más complicado y sutil: sentidos, razón, indistinción de vigilia y sueño, genio maligno. Este orden determinará el proceso temático del cartesianismo. Si llegamos a una primera verdad, será a condición de encontrarla en el yo, y si, mediante ella, logramos reconstruir el saber destruido, será siguiendo un proceso inverso: del yo pasaremos a Dios, a las verdades ideales, a la existencia del mundo exterior.

5. *El «cogito»*. Descartes no puede resignarse a la suerte del escepticismo. Tenía plena conciencia de que inauguraba una edad en la historia de la filosofía, y nadie que se sienta joven se resigna al suicidio. «Arquímides, para levantar la tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmovil; también tendré yo derecho a concebir elevadas esperanzas si tengo la fortuna de hallar una sola cosa cierta e indubitable.» Este lenguaje podrá decirse que es un lenguaje de inconsciencia, pero jamás de decepción y de fracaso. Descartes sabe a dónde va porque se ha trazado

previamente el camino. La primera verdad indubitable no surgirá en Descartes como una ocurrencia, como algo imprevisto con que de pronto se topa. La primera verdad no es en Descartes —aunque otra cosa parezca— un hallazgo insospechado, sino un encuentro obtenido tras una búsqueda más o menos artificial y aparatosa. Dudando de toda verdad, encuentra una verdad primera. «Pero advertí en seguida que, queriendo yo pensar de este modo que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuere alguna cosa; y advirtiéndome que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y segura, que las más extravagantes suposiciones de los escépticos son incapaces de conmovérme, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando» (*Discours*, 4 p.). En esta primera verdad no logran morder las extravagantes suposiciones de los escépticos ni la no menos extravagante y «poco metafísica» hipótesis del genio maligno del propio Descartes. Si hay un cierto burlador que se complace en engañarme, «no cabe duda de que yo soy, puesto que me engaña y por mucho que me engañe nunca conseguirá hacer que yo sea nada, mientras estoy pensando que soy algo» (*Meditationes*, II). Por eso, a renglón seguido puede escribir Descartes: «De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir, por último, y tener por constante, que la proposición siguiente: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu.»

El *cogito* cartesiano se presenta, pues, como meta de un proceso de pensamiento que rechaza por dudosas o dudables todas las verdades menos ésta, que aparece como absolutamente indubitable y que desde el mismo momento de su encuentro queda erigida en primer principio de la filosofía, en cuya búsqueda se iniciara aquel proceso dubitativo. Dispone para ello de las características necesarias: es lo primero que se conoce con certeza y sirve de fundamento a todo el edificio filosófico.

6. *El ser captado en el «cogito»*. Descartes tiene asegurada la existencia del yo pensante; mas ¿en qué consiste propiamente el yo? «Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en que me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, *conoci por ello que yo era*»

una sustancia cuya naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es» (*Discours*, 4 p.). En la *Meditación segunda*, haciendo uso de un procedimiento eliminativo, concluye también que es una cosa que piensa: *ego sum res cogitans*.

El yo cartesiano es, en efecto, un ser sustancial completamente espiritual, puramente anímico, y ejerce su actividad propia, el pensar, con entera independencia del cuerpo y de todo objeto exterior. Trátase de un yo cuyo constitutivo formal y esencia toda se agota en el pensar. Se identifica con el alma y se distingue y hasta se contrapone al cuerpo, con el cual mantiene únicamente relaciones accidentales y jamás referencias esenciales y constitutivas de su propia entidad. El yo es sólo el alma sin relación trascendental al cuerpo. Y aún ha de decirse que el alma, en la concepción cartesiana, se confunde con el puro espíritu y goza de los atributos que convienen a las formas separadas, como la entera independencia, la completa autonomía y la autosuficiencia a la mirada de los seres inferiores. El ser del yo, recordándose en el *cogito*, se le ofrece a Descartes —aun para el caso del hombre itinerante— enteramente desligado del cuerpo, desvinculado de la *res extensa* que constituye el mundo y hasta sin raíces en la historia. Ni el tiempo ni el espacio son determinaciones existenciales del yo como ser pensante.

7. *El criterio de verdad.* Ya tiene Descartes una verdad. Es preciso examinarla bien porque va a proporcionarnos el criterio que distingue las verdades indubitables de aquellas en que muerde la duda. Lo único que nos asegura la absoluta certeza de esta primera verdad es que así la concebimos con absoluta claridad y perfecta distinción. «Consideré después en general lo que se requiere para que una proposición sea verdadera y cierta, y habiendo notado que en esta proposición, *pienso, luego existo*, lo que me asegura de que digo la verdad es que veo muy claramente que para pensar hay que existir, juzgué que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy claras y muy distintamente son verdaderas» (*Discours*, 3 p.).

El criterio de certeza es, pues, la claridad y distinción de mi concepción. Obsérvese que la evidencia en Descartes tiene caracteres subjetivos y no objetivos. La evidencia no se refiere a las cosas que concibo, sino a mi concepción de las cosas. Diríamos, para ser más

exactos, a la idea. Y conviene advertir que la idea no recibe su claridad del objeto. En el nivel en que Descartes se encuentra se hace necesario decir que la claridad la posee la idea en sí misma. Pronto habrá que agregar que la garantía la otorga Dios, pues, «si no supiéramos que todo cuanto en nosotros es cierto y verdadero procede de un ser perfecto e infinito, por muy claras y distintas que fuesen nuestras ideas, ninguna razón nos daría la seguridad de que poseen la perfección de ser verdaderas» (*Discours*, 4 p.).

De lo cual derivan importantes consecuencias sobre la concepción cartesiana del conocimiento y el proceso ulterior de la construcción filosófica. El conocimiento no es *asimilación* ni *producción*: es *reflejo* de lo real y tenderá a expresar unívocamente a Dios, mediante el cual alcanzamos el conocimiento del mundo.

8. *Las pruebas de la existencia de Dios.* Con la primera verdad y el criterio de su evidencia pretende Descartes recuperar todas las verdades. Pero la hipótesis del genio maligno no le permite avanzar. Se hace, pues, preciso remover este obstáculo demostrando la existencia y la veracidad de Dios. Para ello utiliza Descartes las tres pruebas que desarrollamos a continuación:

He aquí la primera demostración: «La realidad objetiva de cada una de nuestras ideas requiere una causa en la cual esté contenida esta misma realidad, no sólo objetivamente, sino formal y eminentemente. Es así que tenemos idea de Dios y que la realidad objetiva de esta idea no se halla contenida en nosotros formal o eminentemente y sólo puede estar contenida en Dios mismo. Luego esta idea de Dios que en nosotros se da tiene que tener por causa a Dios y, por consiguiente, Dios existe» (*Resp. a las segundas objeciones*.) Teniendo en cuenta las formulaciones que el propio Descartes nos ofrece en otras obras (*Discurso*, 4 p.; *Meditaciones*, III, y *Principios*, I, n. 17-18), puede expresarse resumidamente así: Encontramos la idea de un ser infinitamente perfecto, la cual contiene una realidad objetiva infinita; pero la realidad objetiva de una idea sólo puede ser causada por un ser en el que esa misma realidad exista formal o eminentemente; por tanto, no puede proceder de mí, pues soy imperfecto, ni de las cosas, que tampoco son infinitas y perfectas; luego tiene que proceder del ser mismo infinito y perfecto que es Dios.

La segunda demostración es formulada por Descartes con estas palabras: «Es necesario que investiguemos quién es el autor de esta alma o pensamiento que posee idea de las perfecciones infinitas que hay en Dios; porque es evidente que el que conoce algo más perfecto

que él mismo no se ha dado el ser, pues por el mismo medio se hubiera dado todas las perfecciones que hubiese conocido, y, por consiguiente, no podrá subsistir sino por virtud del que efectivamente posee todas esas perfecciones, es decir, Dios» (*Principios*, I, n. 20). Habida cuenta de lo que expresa Descartes en otros lugares (*Meditaciones*, III, y *Discurso*, 4 p.), la argumentación puede desplegarse así: Existo yo, sustancia pensante, teniendo idea de perfecciones de que carezco, es decir, idea de un ser infinitamente perfecto (Dios) y reconociéndome por ello imperfecto; pero la sustancia pensante que se reconoce imperfecta no puede haberse dado el ser ni conservarlo; luego tiene que haber sido creada y es conservada por el ser infinitamente perfecto que es Dios.

La tercera demostración cartesiana es el argumento ontológico que ya hemos examinado en San Anselmo y otros autores. «Mi argumento es éste: lo que clara y distintamente concebimos como perteneciente a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa, puede predicarse con verdad de ella; pero una vez investigado cuidadosamente lo que Dios es, clara y distintamente concebimos que la existencia pertenece a su naturaleza verdadera e inmutable; luego podemos afirmar con verdad que Dios existe» (*Resp. a las primeras objeciones*). En otros lugares dice Descartes sustancialmente lo mismo (cfr. *Discurso*, 4 p.; *Meditaciones*, V; *Principios*, I, y *Resp. a las segundas objeciones*). Se trata siempre de lo siguiente: Descartes encuentra en el ámbito noemático de su yo la idea del Ser perfecto, de la que tiene intuición; encuentra también intuitivamente la idea de existencia; y examinando entonces lo que es el Ser perfecto y lo que es existir, encuentra que éste está comprendido en aquél, deduciendo que el Ser perfecto existe. A la base de todo, la fórmula del criterio de verdad. No hay todavía intuición de Dios; hay tres intuiciones seriadas, es decir, deducción o demostración de la existencia de Dios.

Pasemos por alto el examen de estas presuntas demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, y hagamos una alusión a su veracidad, necesitada por Descartes para recuperar cognoscitivamente el mundo. El examen de Descartes se despliega en cuatro momentos: 1) Dios es el ser perfecto; 2) un ser perfecto no puede engañarnos ni engañarse; 3) todo lo que hay en nosotros procede de Dios, y 4) todas las ideas claras y distintas que hay en nosotros son posiciones divinas.

9. *Las tres sustancias.* El cartesianismo encuentra tres ideas claras y distintas de objetos; tres sustancias, distribuyéndose el ámbito entero de lo real. Mas ¿qué debe entenderse por sustancia? Por sustancia se entiende aquello que de tal manera existe

que no necesita de ninguna otra cosa para existir. *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.*

Tras esta definición se ve obligado Descartes a declarar que, en rigor de términos, sólo conviene a Dios; mas puede ser ampliada para alojar en su seno a la sustancia corpórea y al yo o sustancia pensante creada, en cuanto son cosas que sólo necesitan de Dios para existir. Pero si esto es suficiente para que algo sea sustancia, no basta, empero, a nuestro conocimiento existencial, que sólo se hace cargo de ella mediante el atributo que la expresa. Conviene, pues, decir que, para Descartes, es sustancia todo objeto cuya existencia nos es conocida por un atributo sin implicar dependencia alguna de otro ser que no sea Dios.

Ahora bien —sigue pensando Descartes—, aunque cualquier atributo es suficiente para conocer la sustancia, hay uno, en cada una de ellas, que constituye su esencia y del cual dependen todos los demás. Así la extensión constituye la naturaleza de la sustancia corpórea, y el pensamiento, la de la sustancia pensante. De esta manera —concluirá Descartes— podemos tener tres nociones o ideas claras y distintas: una de la sustancia creada que piensa, otra de la sustancia extensa y una tercera de la sustancia increada que piensa y es independiente, es decir, de Dios (*Principios*, I, n. 51-54). De Dios ya hemos dicho lo suficiente. En las sustancias creadas aún hemos de detenernos un momento.

Lo que acabamos de decir tiene en la sustancia creada que piensa especial cumplimiento y realización, pues el *cogito* nos ofrece su existencia bajo el atributo del pensamiento con entera independencia de cualquier otro atributo. Por eso fue preciso declarar que el yo es una pura sustancia cuya esencia íntegra consiste en pensar y que para existir no necesita de ningún lugar ni depende de cosa alguna material. Sin embargo, esta sustancia pensante —alma— de alguna manera se une a la sustancia extensa —el cuerpo—. Los animales —porque no piensan— puede decirse que son puras cosas extensas, autómatas. Pero en el hombre hay que distinguir el cuerpo y el alma, la *res* extensa y la *res* pensante. Siendo de naturaleza radicalmente diferentes, no pueden unirse más que accidentalmente. El alma se aloja en la glándula pineal, y desde allí, por medio de los espíritus animales, dirige el movimiento de los órganos corporales y recibe las impresiones del exterior.

Al lado de la *res pensante* pone Descartes la *res extensa*; es decir, el mundo. Ambas proceden por creación de la *res infinita*, es decir, de Dios. ¿Cómo se le ofrece a Descartes la *res extensa*? Con el criterio de la idea clara y distinta y la veracidad de Dios, puede admitir, ya

que a sus impresiones subjetivas responden en la realidad las cosas. Pero éstas se reducen a simple extensión. Descartes elimina todo otro elemento como componente de los cuerpos, y por eso su física se reduce a geometría. La razón de este exclusivismo se encuentra en que sólo percibe clara y distintamente la extensión.

Con esto viene a plantearse en la filosofía cartesiana el difícil problema de la comunicación de las dos sustancias: la *res* extensa y la *res* pensante. Para Descartes es Dios quien funda la comunicación de las dos sustancias finitas.

10. *La moral.* Hemos expuesto hasta aquí, tras la metodología científica, la metafísica y la física cartesianas —las «raíces» y el «tronco» de la filosofía—. Faltan sólo las «ramas», es decir, la medicina, la mecánica y la ética. Las dos primeras carecen hoy en absoluto de interés. Sólo, pues, dos palabras sobre el último grado de la «sabiduría» cartesiana.

Cuando Descartes se disponía a emprender el proceso dubitativo que había de arruinar el edificio del saber recibido, se refugió en una *moral provisional* constituida por estas tres reglas: 1) conformidad con las leyes y la religión del país en que se habite; 2) constancia en el ánimo, y 3) moderación de los deseos «procurando vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y cambiar mis deseos antes que el orden del mundo» (*Discurso*, 4 p.). Caso curioso: tratados los tres grandes temas de la filosofía —alma, Dios y mundo—, aquellas tres reglas se confirman y la moral provisional debe elevarse a la definitiva. Veamos:

Un primer principio se deriva de la consideración de la naturaleza de Dios. El ser perfecto es todopoderoso e infinitamente bueno; por tanto, todo lo que nos sucede acontece para nuestro bien; en consecuencia, debemos conformarnos, en aceptación confiada, a todos los acontecimientos. Esta aceptación es, empero, contraria al abandono y a la irresolución, cuya causa son las pasiones. Sólo dominando éstas, es decir, poniendo en práctica la constancia de la voluntad y la moderación de los deseos podremos alcanzar la verdadera felicidad viviendo según la recta razón.

11. *Examen de la doctrina cartesiana.* No podemos extendernos más. Ningún punto fundamental del pensamiento filosófico de Descartes puede admitirse sin restricción. Es cuestionable que la existencia del yo cogitante sea el primer principio de la filosofía: falso que el hombre se reduzca a razón;

inválido el carácter subjetivo del criterio de certeza y notoria su modalidad circular; insuficientes las demostraciones de la existencia de Dios; deficiente su mecanicismo y geometrismo físicos; está mal planteado el problema de la comunicación de las sustancias, por haber resuelto mal el problema de su unión.

En el fondo del cartesianismo hay implícito un error que lo invalida desde su misma raíz. La univocidad del ente, esto es, la creencia en el principio de la unicidad de la realidad que no reconoce diferentes estructuras en el ser, y que, por lo mismo, postula la unidad del método.

12. *Cartesianismo y anticartesianismo.* El racionalismo, inaugurado por Descartes, se extendió rápidamente por casi toda Europa. Ante el cartesianismo se adoptaron, desde el primer momento, dos actitudes fundamentales: una de radical oposición y otra de aceptación entusiasta. Cartesianos y anticartesianos luchan por el predominio o la desaparición de la nueva filosofía.

Todavía en vida de Descartes surgen numerosas oposiciones al nuevo sistema. Fueron formuladas como «objecciones» y reproducidas, con sus «contestaciones», por el propio Descartes al final de las *Meditaciones*. Caterus es el autor de las primeras objeciones; el P. Mersenne recogió, interrogando a diversos teólogos de París, las segundas; las terceras objeciones se deben al empirista inglés Hobbes; Antonio Arnauld compuso las cuartas; Antonio Gassendi formuló las quintas; y las sextas y séptimas objeciones son debidas a diversos teólogos y filósofos. Son decididos anticartesianos, con Bourdin, Hardouin, Voet, More y tantos otros, el fideísta Daniel Huet y el escéptico Pedro Bayle.

Tuvo también Descartes numerosos continuadores. A los ya citados Geulincx, Malebranche y Espinosa agréguese los nombres de Vittich, Chauvin, Becker, Clauberg, Borelli, Doria, Fardarella. Inclúyanse también el católico Mersenne y el jansenista Arnauld, quienes, a pesar de haber compuesto las segundas y cuartas «objecciones», son partidarios fervorosos de Descartes. Este último, juntamente con Pedro Nicole, también jansenista, es el autor del célebre *Arte de pensar*, conocido por *Lógica de Port-Royal* (1662).

Consideración aparte merecen los pensadores religiosos franceses influidos por Descartes y, al mismo tiempo, hostiles al racionalismo cartesiano. Citemos en primer lugar a Blais Pascal (1623-1662), cuyo pensamiento filosófico, de una gran precocidad, desborda la especulación pura para entrar en el dominio religioso, haciendo compatible

un escepticismo parcial de la razón con un dogmatismo sentimental del «corazón». A su lado, sin el jansenismo de que se resentía Pascal, consignemos los nombres de BENIGNO BOSSUET (1627-1704) y FRANCISCO FÉNÉLON (1651-1715).

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES Y TRADUCCIONES: Ed. completa de Adam y Tannery, 11 vols., 1897-1909.—Para el *Discours de la méthode*, véase la ed. de E. Gilson con comentario, 1925.—Traducciones españolas: *Obras filosóficas*, por M. DE LA REVILLA; *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, por M. GARCÍA MORENTE; *Reglas para la dirección del espíritu*, por M. MINDÁN; *Los principios de la filosofía*, por J. IZQUIERDO Y MOYA; *Meditaciones metafísicas*, por A. ZOZAYA; *Cartas sobre la moral* (trad. de la ed. de J. CHEVALIER).

ESTUDIOS: H. HOFMANN, *Descartes*, 1905; trad. esp., 1932.—O. HAMBLIN, *Le système de Descartes*, 1910; trad. esp., 1949.—E. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, 1913; *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, 1913; *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930.—CHEVALIER, *Descartes*, 1921.—H. GUILLEMER, *La pensée religieuse de Descartes*, 1924.—J. MARITAIN, *Trois Réformateurs (Lutero, Descartes, Rousseau)*, 1925; trad. esp., 1948; *Le songe de Descartes*, 1932.—J. KIRAC, *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, 1927.—M. LEROY, *Descartes, le philosophe au masque*, 2 vols., 1929; traducción española, 1930.—F. OLGIIATI, *Cartesio*, 1934.—K. JASPERS, *Descartes und die Philosophie*, 1937; trad. francesa, 1938.—CH. ADAM, *Descartes, sa vie et son oeuvre*, 1937.—E. CASSIRER, *Descartes, Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, 1939.—J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, 1945.—E. GOGUM, *Descartes y su tiempo*, 1946.—C. E. BARIÉ, *Descartes*, 1947.—A. CARLKE, *Il problema di Cartesio*, 1948.—F. ALGOUTÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 1950; *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, 1956.—M. GUEROUIT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., 1953.

B.—Malebranche y el ontologismo

1. *Vida y obras.* NICOLÁS MALEBRANCHE (1638-1715) nació en París, de familia distinguida. Estudió filosofía en el Collège de La Marche y teología en la Sorbona. Perteneció a la Congregación del Oratorio. Estudió, sobre todo, a Descartes, San Agustín y Platón.

Sus obras principales son: *De la recherche de la vérité. Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *Traité de la nature et de la grâce*, *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, *Traité de morale*, *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu*.

2. *La herencia cartesiana.* Entre los diversos problemas que la especulación cartesiana lanzó a la metafísica del racionalismo, dos interesaron fundamentalmente a Malebranche. Versa el primero sobre la prioridad cognoscitiva del yo sobre Dios. En Descartes tenía el problema un marcado carácter aporético. Por una parte, la prioridad del conocimiento del yo parecía evidente; por otra, sólo de la comparación de la idea del yo con la idea de lo perfecto e infinito —idea de Dios— resultan, noéticamente, los defectos de la naturaleza humana. El conocimiento del yo es, en efecto, la primera verdad y, sin embargo, «en cierto modo tengo en mí mismo la noción de lo infinito antes que la de lo finito; es decir, antes la de Dios que la de mí mismo». En cuanto Malebranche no repare en ese cartesiano «en cierto modo» y advierta que el «sentimiento» que tenemos de nuestra existencia no basta al conocimiento metafísico, tendrá que declarar la radical prioridad del conocimiento de Dios. Y en cuanto permaneciendo fiel al cartesianismo advierta que «Dios o lo infinito no es visible por una idea que lo represente», que «lo infinito es idea de sí mismo», es decir, que idealidad y realidad se confunden en Dios, tendrá que concluir que al ser Dios conocido y no serlo por una idea, lo será directa e inmediatamente. El intuicionismo del ser infinito viene así rigurosamente prescrito para Malebranche. El ontologismo es la natural consecuencia del primer problema recibido de Descartes.

Versa el segundo problema sobre las relaciones del alma y el cuerpo o, si se quiere, el problema más general de la comunicación de las sustancias. Malebranche tendrá que observar que, como todo conocimiento pasa por Dios, toda causalidad en Dios tiene su asiento. E inventará la teoría de las causas ocasionales. El *ocasionalismo* viene también rigurosamente prescrito para Malebranche.

Como justificación del orden de la temática que vamos a seguir hasta llegar a ambas teorías del ontologismo y el ocasionalismo, se hace necesario distinguir entre «método» y «sistema», o mejor entre la expresión del sistema y el sistema expuesto. En Descartes, método y sistema coinciden; en Malebranche, no. Malebranche es cartesiano en el orden expositivo del sistema: yo-las ideas-Dios-Mundo. Pero se aparta de Descartes en la concepción misma del sistema: Dios —extensión (inteligible)—, cuerpos —(extensión) inteligible—, espíritus.

3. *Teoría de las ideas.* Malebranche monta su concepción del conocimiento sobre la teoría cartesiana de las ideas claras y distintas, y la doctrina agustiniana de las verdades eternas. Las ideas son representaciones *claras y distintas* (cartesianismo), *eternas e inmutables* (agustinismo). Su realidad extrasubjetiva es indudable. Si para Descartes tenían carácter psicológico, en el discípulo se hacen ontológicas. Esto no quiere decir que sean *sustancias* y *sustantivas*, al modo de la concepción platónica, pues, como ya hemos señalado, es más bien el nominalismo quien determina la *via modernorum* en el problema noético. Tampoco se confunden con el objeto, identificándose sin residuo con el *ideatum*. La idea es únicamente el modelo, el arquetipo representativo de la naturaleza del *ideatum*, del objeto en sí realmente existente.

Con esto queda dicho que para Malebranche las ideas no proceden de los objetos y que debe declararse radicalmente falsa la doctrina peripatética sobre este punto. Tampoco puede admitir que las ideas sean *producidas* por el sujeto cognoscente, ya que siendo universales y necesarias, el alma, espíritu finito, no puede ser su causa eficiente, productora. El mismo argumento sirve para rechazar la inherencia de las ideas en nuestro espíritu y oponerse al innatismo en todas sus formas. Un espíritu finito no puede ser jamás sujeto, *substratum* de las ideas finitas.

No queda, pues, otro recurso que colocarlas en Dios. «Todas nuestras ideas claras están en Dios en cuanto a su realidad inteligible. No es sino en El donde nosotros las vemos... Si nuestras ideas son eternas, inmutables, necesarias, se comprenderá que no pueden encontrarse más que en una naturaleza inmutable» (*Entretiens*, I, 10). En efecto, únicamente Dios goza de una perfección no inferior a la inmutabilidad, necesidad, eternidad e infinitud de las ideas. Sólo en Dios, pues, pueden estar, y, en consecuencia, sólo en El podemos verlas. Sin embargo, antes de entrar en esta visión de las ideas en Dios, conviene exponer la teoría de la extensión inteligible.

4. *La extensión inteligible.* En una primera etapa de su pensamiento, Malebranche admitía la existencia en Dios de una idea particular para cada realidad singular, constituyendo para el pensamiento humano la ley de inteligibilidad expresiva de la razón *a priori* de sus objetos. Pero de esto debía derivarse un agnosticismo «esencial» de nuestra alma, en razón a no poder descubrir en Dios la idea conforme a la cual fue creada, y un agnosticismo «existencial» de los cuerpos, por sernos impenetrables los

decretos de la voluntad divina. Tampoco logramos descubrir una idea clara del infinito divino, porque en rigor tal idea no puede existir, ya que el infinito, al no haber sido realizado, no podía derivarse inteligiblemente de un arquetipo. Ello, empero, no supone un agnosticismo teológico; por el contrario, *presupone* el intuicionismo de Dios, el ontologismo en sentido estricto. No tenemos, pues, idea clara ni de la sustancia creadora (Dios), ni de la sustancia pensante (alma o yo). Todas nuestras ideas claras se refieren a los modos de la sustancia extensa (cuerpos).

Mas en el nivel crítico definitivo alcanzado por Malebranche se sustituye aquella pluralidad de ideas claras correspondientes a los casi infinitos modos de la sustancia extensa por la expresión *extensión inteligible*, que viene a ser como la idea unitaria de la realidad, como la medida o ley lógica de los seres existentes. La extensión inteligible es, por de pronto, infinita; esto hace que sobrepase eminentemente todos los modos que la existencializan, siendo fuente inagotable de nuevas participaciones, y que tenga objetividad únicamente en Dios.

La extensión *inteligible* difiere de la extensión *real*, como lo *numerante* de lo *numerado*. Los *numeri numerantes* son abstractos, inmutables, eternos; los *numeri numerati* son concretos; los primeros, expresan la ley que los segundos realizan, y su prioridad real y de conocimiento debe quedar fuera de toda discusión. De la misma manera la extensión inteligible es una ley lógica cuya inteligibilidad no surge de los seres extensos existentes, sino que nos es dada con prioridad y como condición de la existencia de los cuerpos mismos. Constituye para nosotros la *ratio cognoscendi*, y en Dios la *ratio essendi* de todos los seres corporales, y aún podría decirse que de todos los seres creados (cuerpos y espíritus), expresando, en cuanto *extensión inteligible*, la esencia de los cuerpos, y en cuanto *extensión inteligible*, la esencia de los espíritus.

5. *Teoría de la «visión en Dios».* Para Malebranche está fuera de toda discusión que la extensión inteligible trasciende la *existencia* de todos los cuerpos y la *esencia* de todos los espíritus finitos. Su propiedad de *ejemplar*, de arquetipo eterno, hace que preexista a todo ser temporal. Por su *infinitud* no se asienta en ningún cuerpo finito ni en ninguna alma singular. En consecuencia, ha de sernos dada con prioridad al conocimiento de cualquier ser determinado, sin que en manera alguna pueda verse ni en los cuerpos ni en los espíritus. Mas, por su carácter de *idealidad* positiva, la extensión inteligible no puede existir en un mundo autónomo e independiente. Vuelve a ponerse de relieve que sólo en Dios

puede darse. La visión de todas las cosas en la extensión inteligible se relaciona, de esta manera, a la *visión de la extensión inteligible en Dios*.

Todos los espíritus finitos ven la extensión inteligible, actualmente infinita, en Dios, y Dios la ve en sí mismo. «Dios ve en sí mismo la extensión inteligible, el arquetipo de la materia de que el mundo está formado y donde habitan nuestros cuerpos; y aún más: sólo en Él la vemos, porque nuestros espíritus no habitan sino en la Razón universal, en esta sustancia inteligible que encierra las ideas de todas las verdades que descubrimos... La extensión inteligible, diversamente aplicada a nuestro espíritu, puede darnos todas las ideas que tenemos de las figuras matemáticas, como también de todos los objetos que admiramos en el universo, y, en fin, de todo cuanto nuestra imaginación nos representa» (*Entretiens*, I, 10).

Otro texto puede dejar completamente claro el pensamiento de Malebranche sobre este punto: «La extensión inteligible infinita no es una modificación de mi espíritu; es inmutable, eterna, necesaria, no puedo dudar de su realidad ni de su inmensidad. Ahora bien, todo lo que es inmutable, eterno, necesario y, sobre todo, infinito, no es una criatura ni puede pertenecer a la criatura. Luego esta extensión pertenece al Creador y no puede encontrarse más que en Dios» (*Entretiens*, II, 1).

6. *La «visión de Dios»*. Si todas las cosas se ven en la extensión inteligible y la extensión inteligible se ve en Dios, parece que todo conocimiento supone la visión de Dios. Así es, en efecto, según el pensamiento de Malebranche, aunque con ciertas limitaciones en la expresión que le impone la prudencia. «Cuando contemplas la extensión inteligible no ves todavía más que el arquetipo del mundo material que habitamos y el de una infinidad de otros posibles. En verdad, ves entonces la sustancia divina, pues sólo ella es visible y puede esclarecer el espíritu; pero no la ves en sí misma o según lo que es. No la ves sino según la relación que tiene con las criaturas materiales, en cuanto es participable por ellas. Ves ciertamente, por la extensión inteligible, que Dios es..., pero no ves lo que Dios es» (*Entretiens*, II, 2.).

Hasta ahora, pues, debe decirse que no vemos a Dios en la extensión inteligible, al continente en el contenido, sino a la extensión inteligible en Dios, al contenido en el continente. Pero esto arguye necesidad y evidencia de que Dios existe. La extensión inteligible puede, pues, convertirse en medio para la demostración de la existencia de Dios, sin que tenga valor de *medio en el cual se conozca la esencia de*

Dios. En este sentido son exactas las palabras de G. Ceriani: «De aquí resulta que si Dios es conocido *a priori* de la existencia de los cuerpos y de la esencia de las almas, no es, empero, demostrado *a priori* de la extensión inteligible, que es el *término medio* de la demostración de la existencia de Dios.»

Pero con esto no queda suficientemente explicado el pensamiento de Malebranche. Porque es necesario hacer compatible la demostración de la existencia de Dios, no *a priori* de la extensión inteligible, con la visión sólo en Dios de la misma extensión inteligible. Dicho de otra manera: la demostración malebranchiana de que Dios existe implica la prioridad efectiva de nuestro conocimiento de lo que Dios es. Y como este conocimiento de Dios no puede obtenerse *en ni por* el conocimiento de ninguna otra cosa, sino que todo otro conocimiento lo supone y exige, resulta a la postre la no necesidad de demostrar a Dios. Nuestro conocimiento de Dios es inmediato, directo, intuitivo. La prueba de la existencia de Dios tiene un carácter apologetico, de defensa del sistema o de apostolado intelectual ejercido sobre los ateos. Se intentará únicamente convertir la expresión «Dios existe» en una preposición *per se nota*.

Se hace necesario, pues, dar un paso más y alcanzar el último nivel crítico que resultará ser el primer nivel ontológico del pensamiento de Malebranche. La naturaleza de la extensión inteligible es la naturaleza de Dios, y no sólo su representación. En consecuencia, conocer la extensión inteligible es conocer a Dios inmediatamente, y no representativamente. En tal conocimiento no hay discurso, sino intuición.

En definitiva, el sentido de la doctrina de Malebranche es éste: lo finito se conoce en lo infinito, lo determinado en lo indeterminado. Así, los seres creados finitos se conocen en sus ideas; éstas, en la extensión inteligible infinita; y ésta, que, aunque infinita, no es el infinito absoluto, sino una determinación suya, se conoce en Dios, el Ser sin restricción, infinitamente infinito. Véase este último texto confirmativo y que pone al desnudo el pensamiento último de Malebranche: «La extensión inteligible infinita no es arquetipo sino de una infinidad de mundos posibles semejantes al nuestro... Cuando pienso en esta extensión no veo la sustancia divina sino en tanto que es representativa de los cuerpos y participable por ellos. Pero, presta atención: cuando pienso en el infinito, y no en este o aquel infinito, es cierto primeramente que no veo una realidad tan vasta en las modificaciones de mi espíritu, pues si no puedo encontrar en ellas bastante realidad para representarme el infinito en extensión, hay menos motivo para que encuentre la suficiente para representarme el infinito en todas maneras. Así solamente Dios, lo infinito, el ser indeterminado o lo infinito infinitamente infinito, puede contener la realidad infini-

tamente infinita que yo veo cuando pienso en el ser, y no en tales o cuales seres y tales y cuales infinitos. En segundo lugar, es cierto que la idea del ser, de la realidad, de la perfección indeterminada o de lo infinito en todas maneras, no es la sustancia divina en cuanto representativa de tal criatura o participable por tal criatura, sino la sustancia misma de Dios» (*Entretiens*, II, 3 y 4).

Nuestra primera idea es, pues, la idea del ser, es el ser mismo, es Dios. Su primera determinación es la extensión inteligible conocida en Dios. Determinaciones de la extensión inteligible y en ella conocidos, o mejor, en Dios por ella, son todos los seres finitos. El sentido ontologista del pensamiento de Malebranche queda patente.

7. *La comunicación de las sustancias y el ocasionalismo.* Una vez conocido Dios, podemos ocuparnos del mundo. Está constituido por un repertorio de cosas corpóreas y por un conjunto de espíritus finitos. Son las dos sustancias, extensa y pensante, de que nos hablara Descartes. Descartes había lanzado a la filosofía el problema de la comunicación del alma y del cuerpo, dando del mismo una solución tan pueril, que no podía satisfacer ni a sus más servientes seguidores. Malebranche, que recoge el problema, afirma al mismo tiempo la imposibilidad de la comunicación entre el alma y el cuerpo, dada la irreductibilidad del pensamiento y la extensión.

Obsérvese que Malebranche admite el planteamiento tal como lo encuentra en Descartes, aunque después no pueda conformarse con la solución ofrecida por el creador del racionalismo. De esta manera, un pseudoproblema determinará toda la temática de la filosofía de Malebranche.

Ofreciéndosele la solución cartesiana de la interacción del alma y el cuerpo como una explicación inconsecuente, y no queriendo romper con el planteamiento del problema tal como había sido establecido por Descartes, se ve forzado a negar en redondo toda comunicación entre las sustancias. El alma no puede actuar sobre el cuerpo ni éste sobre aquélla. Es más: propiamente el alma y el cuerpo no actúan, no producen verdaderas causaciones. Sólo Dios puede ser causa. Es Dios quien, con ocasión de una idea del alma, produce en el cuerpo el movimiento correspondiente. Asimismo es Dios también quien, con ocasión de un movimiento de un órgano corporal, produce en el alma una afección. Las voliciones del alma y los movimientos del cuerpo son meras causas ocasionales de la verdadera causación, sólo producida por Dios. Tal es la teoría del ocasionalismo.

8. *Conclusiones.* La doctrina de Malebranche adolece de graves defectos, algunos de los cuales deberán ser señalados aquí. El ingreso en la vía del racionalismo, con la negación del valor de la experiencia sensible como fuente original del conocimiento humano, le lleva a edificar una teoría de las ideas que carece de valor. La visión en Dios es un artificio que pone Malebranche por haber hecho un análisis insuficiente de la percepción. En el orden natural no poseemos de hecho ni de derecho una intuición de Dios. La deficiente interpretación de la naturaleza humana al escindir el alma del cuerpo, rompiendo su estructura sustancial, determina que el problema de la interacción sea ficticio. Al universalizarlo se muestra la insuficiencia del ocasionalismo como teoría de la causalidad. Las criaturas son también causas principales, aunque segundas con respecto a Dios, causa primera.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES Y TRADUCCIONES: *Oeuvres complètes*. 11 vols., París, 1712.—*Oeuvres complètes de Malebranche*, ed. De Genoude, 2 vols., París, 1837.—Ed. de J. Simon, 4 vols., París, 1871.—Nueva ed. de D. Roustan y P. Schrecker, 6 vols.; I, 1938.—En trad. esp., *Conversaciones sobre la metafísica*, 1912.

ESTUDIOS: L. OLLÉ-LAPRUNE, *La philosophie de Malebranche*, 2 vols., 1870-72.—J. M. GAONACH, *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, 1909.—G. STIELER, *Malebranche*, 1915; trad. esp., 1931.—H. GOUTIER, *Etude sur la philosophie de Malebranche*, 1924; *La vocation de Malebranche*, 1926; *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 1928.—V. DUBOS, *Etudes sur la philosophie de Malebranche*, 1925.—A. L. MOINE, *Des vérités éternelles selon Malebranche*, 1936.—Números especiales de revista dedicados a Malebranche: *Revue Philosophique*, t. 126, 1938; *Revue Internationale de Philosophie*, t. I, 1938; *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, supl., 1938.—Y. DE MONTCHÉUIL, *Malebranche et le quietisme*, 1947.—M. GUAROLTI, *Malebranche*, I, *La vision en Dieu*, 1955.

C.—Espinosa y el panteísmo

1. *Vida y obras.* BENITO ESPINOSA (1632-1677) nació en Amsterdam, aunque procedía de una familia de judíos emigrados de la Península Ibérica a los Países Bajos. Fue expulsado de la sinagoga por sus opiniones religiosas. Vivió, en extrema pobreza, dedicado a la filosofía y a pulir cristales de óptica.

Sus obras principales son: *Renati des Cartes Principiorum philosophiae*, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, *Tractatus de intellectus emendatione*, *Tractatus theologicopoliticus*, *Tractatus politicus*.

2. *Punto de partida cartesiano.* Aunque Espinosa conocía la filosofía tradicional y, sobre todo, a Escoto, Ockam y Suárez, cuando comienza su filosofía parte de la dimensión cartesiana y, concretamente, de la definición de la sustancia.

Descartes había dicho que la sustancia es aquello que no necesita de otra cosa para existir; sólo, pues, con contradicción podría llamar sustancia a la *res cogitans* y a la *res extensa*. Espinosa define la sustancia diciendo que es aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, por el cual deba ser formado, y con más lógica que Descartes, concluye que sólo hay una sustancia. De esta manera elabora Espinosa, partiendo de la definición de sustancia, y por aplicación de un método rigurosamente deductivo (*ordine geometrico*), su sistema panteísta.

3. *Teoría de la sustancia y el panteísmo.* La sustancia, es decir, la naturaleza, es decir, Dios, es el ser infinito, absoluto, perfecto, causa de sí mismo. Contra el dualismo cartesiano de las sustancias pensante y extensa, Espinosa afirma que Dios es la única sustancia, identificada con la naturaleza impersonal del universo: *Deus, sive substantia, sive natura*. De esta única sustancia se deriva todo fenómeno y, por lo mismo, de nuestro concepto de Dios, y mediante un orden rigurosamente matemático, ha de poder deducirse todo el sistema filosófico.

Espinosa intenta demostrar el monismo de la sustancia con un largo razonamiento precedido de las definiciones siguientes:

a) *Causa sui* es aquello cuya esencia implica la existencia, es decir, aquello que no puede concebirse más que como existente. (*Ethica*, I, def. 1).

b) *Sustancia* es aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa por el que deba ser formado. «*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*» (I, def. 3).

c) *Atributo* es aquello que se concibe en la sustancia como constituyendo su esencia (I, def. 4). Por ejemplo, la extensión y el pensamiento.

d) *Modo* es una afección de la sustancia, es decir, aquello que es en otro y se concibe por otro (I, def. 5).

e) *Dios* es el ente absolutamente infinito, esto es, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su esencia infinita y eterna (I, def. 6). Cada atributo designa toda la sus-

tancia, pero no la expresa totalmente. Por eso había podido decir Espinosa también, con sentido definitorio, que su atributo no se limita por otro: *corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore* (I, def. 2).

Sobre estas definiciones, principalmente sobre la concepción de la sustancia y la causalidad, razona así:

a) La causalidad transeúnte supone y exige entre la causa y el efecto comunidad de atributos (I, pr. 3) pues si nada común tuviesen no podrían concebirse por sí ni aquella podría ser causa de éste (*ibid*, demonstr.).

b) Ahora bien, las definiciones de sustancia y atributo impiden que varias sustancias puedan tener un atributo común (I, pr. 5).

c) Luego una sustancia no puede ser causa de otra ni ser por otra producida (I, pr. 6).

d) Luego toda sustancia es causa de sí misma (*causa sui*), implicando su esencia necesariamente su existencia (I, pr. 7, con su demostración).

e) Luego toda sustancia es autosuficiente y necesariamente infinita (I, pr. 8).

f) Mas si existe una sustancia absolutamente infinita, con una infinidad de atributos infinitos, no hay lugar para la existencia de otra sustancia (I, pr. 9-14).

g) Pero existe Dios, sustancia absolutamente infinita. En efecto, la idea de un Ser absolutamente infinito, fuente de toda inteligibilidad y de toda realidad, sería intrínsecamente contradictoria sin la existencia necesaria; luego este ser existe. El argumento ontológico prueba la existencia de la sustancia absolutamente infinita (I, pr. 11, demonstr.).

h) Luego será preciso decir que, fuera de Dios, no puede darse ni concebirse otra sustancia: *praeter Deum nulla dari nec concipi potest substantia* (I, pr. 14). En consecuencia, las cosas creadas no pueden ser más que modos de la sustancia divina, afecciones de los atributos de Dios (*ibid*, cor. 2).

i) En consecuencia final: *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens* (I, pr. 18).

En resumen: Dios es, para Espinosa, la naturaleza, la sustancia que *ex sola suae naturae necessitate* existe y obra, explicitándose en el repertorio indefinido de modos creados. Dios se identifica con el mundo. No se piense, empero, que las cosas no se distingan de Dios físicamente. El propio Espinosa nos advirtió esta distinción: *Res singulae non possunt sine Deo esse nec concipi et tamen Deus ad eorum essentiam non pertinet* (*Ethica*, II, pr. 10, Schol.). Lo que acontece es que, por debajo de esta distinción física, produciéndola y sosteniéndola, debe establecerse la más rigurosa identidad metafísica.

4. *Los atributos y los modos.* Las sustancias creadas —*res extensa* y *res cogitans*— que admitía Descartes, quedan reducidas, en la mente de Espinosa, a meros atributos de la única sustancia. En efecto, la sustancia o Dios tiene infinitos atributos infinitos, de los cuales únicamente conocemos dos: la extensión y el pensamiento.

Los atributos se realizan en lo que Espinosa llama *modos*. Modo, por contraposición a la sustancia, es aquello que existe en otro y se concibe por otro. Los modos son afecciones mediante las cuales se expresa la sustancia única a través de sus atributos. Los modos del atributo extensión son las cosas individuales. Los modos del atributo pensamiento son las ideas. El monismo de Espinosa consiste precisamente en relacionar la inteligibilidad toda y la íntegra realidad a una sustancia única —*Deus sive natura*— expresada en dos atributos conocidos —pensamiento y extensión—, de los cuales son modos concretamente realizados las almas o ideas y los cuerpos.

5. *El problema de la comunicación de las sustancias y el hombre.* El problema de la comunicación de las sustancias, que Descartes lanzara a la metafísica del racionalismo, obtiene en Espinosa una resolución muy lógica de acuerdo con su teoría de la sustancia. Propiamente desaparece el problema en cuanto tal. Ya no hay dos sustancias que poner en comunicación, sino una. Mas, aunque la sustancia tiene dos atributos, no hay problema de comunicación, sino sólo de correspondencia. Esta correspondencia puede establecerse ya *a priori*: entre el pensamiento y la extensión habrá una correspondencia de riguroso paralelismo; al fin y al cabo, los dos son atributos de una única sustancia, de la cual son expresión. Más aún: el paralelismo habrá de hacerse extensivo a los modos: cada modo del atributo extensión —cosa individual— será paralelo a su correspondiente modo del atributo pensamiento —idea—. Por eso dice Espinosa que el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* (*Ethica*, II, pr. 7).

Se comprende ahora cómo en Espinosa el método coincide sin residuo con el sistema. Dios es al mismo tiempo la fuente de toda la realidad y el principio de toda inteligibilidad. El método no puede crear la verdad y se conformará con discernirla. Establecerá el sistema de la razón en rigurosa conformidad con el sistema de la realidad misma. La *concatenatio intellectus* debe expresar fielmente en una perspectiva de eternidad —*sub specie aeternitatis*— la *concatenatio naturae*.

Un especial momento del sistema necesario de la razón, reflejando el problema de la comunicación de las sustancias, lo constituye el hombre. Para Espinosa, el hombre es un modo de la única sustancia, pero un modo peculiar, ya que es modo de los atributos —extensión y pensamiento— de Dios. El hombre tiene cuerpo y alma. No hay unión del cuerpo y del alma, pero sí paralelismo. Todo lo que acontece en el hombre es natural. El hombre carece de libertad. Espinosa tiene una idea de la libertad, según la cual sólo Dios es libre. Mas el hombre puede liberarse por el conocimiento y la obediencia de Dios: obedecer a Dios es libertad.

6. *La ética.* La ética de Espinosa abarca todo su sistema. Es, en primer lugar, una ontología de Dios, la única sustancia o naturaleza eterna e infinita. Es, en segundo término, un tratado de los dos atributos divinos: la extensión y el pensamiento. En tercer lugar, un estudio de las pasiones. En cuarto término, una investigación acerca de la servidumbre humana. Finalmente, una exposición de la potencia del intelecto o de la libertad y felicidad del hombre, que no es otra cosa que un amor intelectual a Dios.

Todo se refleja en el título completo de su obra, que ponemos aquí para terminar la exposición: *Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur: I. De Deo. II. De natura et origine Mentis. III. De origine et natura Affectuum. IV. De servitute humana, seu de Affectuum viribus. V. De potentia Intellectus, seu de Libertate humana.*

7. *Conclusiones.* El sistema de Espinosa muestra claramente cuán exacta era la afirmación de Santo Tomás, según la cual un error pequeño en el principio es grande al final. Propiamente es difícil encontrar contradicciones formales a lo largo del proceso de desarrollo del sistema de Espinosa. Pero se encuentran errores de conclusión que denuncian la falsedad de los presupuestos iniciales. Sobre todo, hay tres antinomias que devoran internamente el pensamiento de Espinosa. Son éstas: a) la antinomia de la pluralidad real de atributos contrapuestos —el pensamiento, principio radical de unidad; y la extensión, principio radical de multiplicidad— en el interior mismo de la sustancia de Dios; b) la antinomia de la suma infinita de modos heterogéneos en la unidad de la sustancia divina que debían producir multiplicidad subsistente o introducir potencialidad en Dios; c) la antinomia del rígido estatismo de los modos esenciales y el dinamismo temporal de los modos singulares.

Estas antinomias nos descubren la insuficiencia de las definiciones preliminares aportadas por Espinosa. Y esta insuficiencia reposa, a su vez, sobre un postulado radicalmente primitivo, cuya validez debemos denunciar: la rigurosa identidad de la representación lógica y la significación ontológica de los conceptos claros y distintos. Con este postulado y aquellas definiciones el sistema de Espinosa estaba trazado de antemano. Su conclusión no podía ser otra que el establecimiento del monismo metafísico.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES DE OBRAS COMPLETAS Y TRADUCCIONES: *Opera*, ed. de J. van Vloten y J. P. N. Land, 2 vols., 1882-83, 3 vols., 1895 y 4 vols., 1914.—Ed. de C. Gebhardt, 4 vols., 1923.—Trad. francesa por C. Appuhn, 1904. *Oeuvres complètes*, por R. Guillois, M. François et R. Misrahi, 1954. En trad. esp.: *Ética: Tratado teológico-político: Tratado de la reforma del entendimiento y epistolario*.

ESTUDIOS: L. BRUNSCHVIG, *Spinoza, sa philosophie*, 1894, 3ª ed.: *Spinoza et ses contemporains*, 1923.—G. S. FULLERTON, *Spinoza*, 1894.—C. GEBHARDT, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, 1905. A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, 1905. A. TUMARKIN, *Spinoza*, 1908.—A. LÉON, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinosiste*, 1909.—P. SIWICK, *L'âme et le corps d'après Spinoza*, 1930; *Spinoza et le panthéisme religieux*, 1933; *La religion sans dogmes dans la philosophie spinosiste*, 1935.—J. SÉGON, *La vie de Benoit Spinoza*, 1933.—L. DE JONGE, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, 4 vols., 1941-42-43-45.—A. DARBON, *Etudes spinosistes*, 1946. —C. SEVERARI, *I problemi dello spinosismo*, 1952.

D.—Leibniz

1. *Vida y obras.* GODOFREDO GUILLERMO LEIBNIZ (1646-1716) nació en Leipzig y murió en Hannover. Es uno de los más vastos ingenios de la humanidad. Estudió las lenguas clásicas y conocía la filosofía escolástica. Gran matemático, descubrió el cálculo infinitesimal al mismo tiempo que Newton el método de fluxiones. Intervino activamente como diplomático en la política europea. Fundó la Academia de Ciencias de Berlín, de la cual fue el primer presidente. Trabajó contacto con Bossuet para unir el catolicismo y el protestantismo, pero no llegó a convertirse. Conocía la teología, y en sus páginas asoman con frecuencia nombres de teólogos españoles.

Sus obras principales son: *Discours de Métaphysique*, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, *Essais*

de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, *Les principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, *Monadologie*.

2. *La crítica de Descartes.* Con Leibniz acaba propiamente el período filosófico del racionalismo instaurado por Descartes, y en él se inicia la nueva época del idealismo. Leibniz se mueve, pues, en la problemática planteada por Descartes, Malebranche y Espinosa. Pero, por otra parte, se halla atento a las grandes cuestiones de la filosofía escolástica y, sobre todo, del florecimiento teológico español del siglo XVII. También los empiristas ingleses, aunque sólo sea por vía de condicionamiento problemático, están presentes en Leibniz.

Para una rápida ojeada de la filosofía de Leibniz es conveniente partir de la crítica que este autor hizo de la física cartesiana. Recuerdese que Descartes reducía el cuerpo a extensión. En un sistema cerrado la cantidad de movimiento debía ser constante. El mundo, en su totalidad, es un sistema cerrado, y la constante universal viene expresada por la fórmula $m \cdot v$. Leibniz corrige este error físico de Descartes y establece que la constante universal es la fuerza viva, es decir, la mitad de la masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad. El mecanicismo y geometrismo de la física de Descartes es rechazado por Leibniz. Los cuerpos no se reducen a extensión. Si tomo, por ejemplo, dos cuerpos, una esfera y un cubo, y los disminuyo en su extensión hasta dejarlos reducidos a un punto, el resultado final de esta operación es algo inextenso, pero con estructura diferente en cada caso. No es la extensión la esencia de los cuerpos, sino la fuerza, la *vis*. La física de Leibniz no será estática, sino dinámica.

3. *Las mónadas y su jerarquía.* Todo centro de fuerza, de energía, de actividad, es, para Leibniz, sustancia. Las sustancias no son dos, como en Descartes, ni una, como en Espinosa, sino infinitas. A cada una de estas sustancias, que constituyen la estructura metafísica de los seres, llama Leibniz *mónadas*. Etimológicamente, mónada significa unidad. Las mónadas son los elementos indivisibles de las cosas.

«La *mónada*, de que aquí hablamos, no es otra cosa que una sustancia simple, que entra a formar parte de los compuestos; simple quiere decir sin partes» (*La monadologie*, n. 1). La mónada es simple, indivisible, inalterable; no comienza sino por creación y no acaba sino por aniquilamiento. Por simple, la mónada no puede ser movida ni alterada por la acción de algo exterior: «Las mónadas no

tienen ventanas por las cuales puede entrar o salir alguna cosa» (*Ib.*, n. 7). Y como unas mónadas deben distinguirse de otras, ya que, de lo contrario, se identificarían constituyendo una sustancia única, la distinción debe proceder de diferencias internas. El propio Leibniz escribió en *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, n. 2: «La simplicidad de la sustancia simple no es obstáculo a la multiplicidad de las modificaciones, que deben hallarse juntas en la misma sustancia simple y deben consistir en la variedad de relaciones con las cosas que están fuera.» Y, ejemplificando, agrega: «Es como un centro o punto que, aunque simple, acoge una infinidad de ángulos formados por las líneas que en él concurren.»

La estructura interna de las mónadas no sólo es necesaria para establecer sus diferencias, sino también para explicar su dinamismo. «También doy por concedido que todo ser creado está sujeto a cambio, y, por consiguiente, también la mónada, que asimismo es creada, e incluso que el tal cambio es continuo en cada una» (*La monadologie*, n. 10). Por lo pronto, es claro que los cambios continuos de las mónadas deben proceder de un *principio interno*, ya que ninguna causa externa puede influir en su interior (*Id.*, n. 11). «Pero también es preciso que, además del principio del cambio, haya un *detalle de lo que cambia*, que haga, por decirlo así, la especificación y variedad de las sustancias simples» (*Id.*, n. 12). «Ese detalle debe envolver una muchedumbre en la unidad o en lo simple. Pues en todo cambio natural, ya que se verifica por grados, hay algo que cambia y algo que permanece; y, por consiguiente, es preciso que en la sustancia simple haya una pluralidad de afecciones y relaciones, aunque en ella no haya partes» (*Id.*, n. 13). Los estados sucesivos de la mónada se llaman *percepciones*, y el principio interno que verifica el tránsito de una percepción a otras es la *apetición*. La esencia de la mónada es, pues, la fuerza: una fuerza representativa y apetitiva; por tanto, viva, animada. Cada mónada representa en sí el mundo entero: su vida consiste en el despliegue interno de sus propias posibilidades.

Ninguna mónada es inerte, pero cada una es, respecto de las otras, más o menos consciente, y según el grado de conciencia con que cada una refleja el mundo entero, establece Leibniz una jerarquía que va desde la mónada infinita —Dios— hasta las mónadas que constituyen los cuerpos naturales. No hay dos mónadas iguales. La corporeidad está constituida por mónadas de imperfecta fuerza representativa, de percepción en el mínimo grado de claridad. Hay mónadas que, además de conciencia, tienen memoria; además de percepción, *apercepción*: es la mónada que constituye el alma humana. Hay, finalmente, una mónada infinita, creadora, una mónada de las mónadas: Dios.

4. *El problema de la sustancia.* Grande es, sin duda, el avance de Leibniz sobre Descartes en orden a la determinación del concepto de sustancia. Las dos notas que la concepción cartesiana pone como esenciales a la sustancia: la independencia en el existir y la inherencia de los atributos, están necesitadas de ulterior fundamento. Leibniz lo encuentra en la positividad de su misma perfección, en la suficiencia de su misma realidad. Por eso declara que «se podría dar el nombre de entelequias a todas las sustancias simples o mónadas creadas, pues tienen en sí cierta perfección, cierta suficiencia que las hace ser fuentes de sus acciones internas y, por así decir, autómatas incorpóreos» (*Id.*, n. 18). La esencia de la sustancia es la fuerza, la actividad.

La teoría del mero ocasionalismo de Malebranche queda ya muy lejos. Meritorio es también el esfuerzo leibniziano por superar el monismo de Espinosa y llegar a una clara y absoluta afirmación de pluralismo poniendo de relieve las irreducibles diferencias entre las diversas sustancias individuales.

Pero el problema de la sustancia tiene en el racionalismo un enfoque inicial consistente en preguntar por ella cual si fuese un ente particular total y completo, y no uno de los elementos de la esencia íntegra del ente móvil. Y Leibniz no logró superar el planteamiento cartesiano del problema de la sustancia. «Podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ente completo es tener una noción tan cumplida que sea suficiente para comprender y deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien esa noción se atribuye. En cambio, el accidente es un ente cuya noción no encierra todo lo que se puede atribuir al sujeto a quien se atribuye tal noción. Así la cualidad de rey que pertenece a Alejandro Magno, haciendo abstracción del sujeto, no está bastante determinada a un individuo y no encierra las demás cualidades del mismo sujeto ni todo lo que la noción de este príncipe comprende; mientras que Dios, al ver la noción de *haecceidad* de Alejandro, ve en ella al mismo tiempo el fundamento y la razón de todos los predicados que se pueden decir de él verdaderamente, como, por ejemplo, que vencería a Darío y a Poro, hasta conocer en ella *a priori* (y no por experiencia) si murió de muerte natural o envenenado, lo que nosotros sólo podemos saber por la historia. Y cuando se considera bien la conexión de las cosas, se puede afirmar que hay en todo tiempo en el alma de Alejandro restos de todo lo que le ha acontecido y las señales de todo lo que le acontecerá, e incluso huellas de todo lo que pasa en el universo, aunque sólo pertenezca a Dios el reconocerlas todas» (*Discurso de metafísica*, 8).

Planteado el problema de la sustancia en función del ente completo como sujeto de atribución de todos sus posibles predicados y el de accidente en función de la predicabilidad, ya no se ve qué pueda quedar trascendiendo del repertorio total de los atributos reales y que merezca el dicho nombre de sustancia. Por este lado, el empirismo, que expondremos en el artículo siguiente, asestará un duro golpe a la especulación sustancialista del racionalismo.

5. *El hombre.* Leibniz mismo debió notar la insuficiencia de su dinamismo sustancial al hacer aplicación de la teoría general al estudio del hombre. El hombre es, por de pronto, un compuesto. Primeramente, un compuesto de cuerpo y alma, de máquina y espíritu. El alma no parece constituir problema ulterior: es simple; por tanto, constituye ella sola una mónada. El cuerpo, empero, es, a su vez, compuesto de un repertorio indefinido de mónadas. Plantea, en su consecuencia, el problema de su unidad. ¿Cómo es posible que una pluralidad de mónadas o sustancias simples coincidan en la unidad del cuerpo de cada hombre particular? Y, posteriormente, ¿cómo es posible la unión del cuerpo y el alma en la unidad del hombre?

Para resolver este problema apela Leibniz, en primer término, a su teoría de la «mónada dominadora». Pero como esta teoría, lejos de resolver el problema, lo conduce a nuevas dificultades, acude ulteriormente a la escolástica en busca de solución definitiva. Declara, en efecto: «Mi doctrina sobre la sustancia compuesta es la misma doctrina de la escuela peripatética, con la diferencia de que ésta ignoraba las mónadas.»

Mas es preciso entenderse. Cuando un peripatético habla de sustancia compuesta, se refiere a una composición «esencial» y resuelve que los elementos de este compuesto son la *materia* y la *forma*, y si el peripatético es tomista, declarará que la unión de ambas se produce sin necesidad de vínculo extraño, *nullo vinculo extraneo ea colligante*. Esta, empero, no es la dimensión en que se coloca Leibniz, ya que trata de ver no cómo se compone la materia y la forma en el seno de la sustancia corpórea, sino cómo se unen dos o más sustancias simples para originar una sustancia compuesta, es decir —usando sus propias palabras—, cómo *ex pluribus substantiis oritur una nova*. El modelo peripatético que Leibniz tuvo presente se lo proporcionó el eximio Suárez. Y por eso apela a un *vinculum substantiale* que relaciona las diferentes mónadas vinculándolas a la unidad de un mismo ser. Semejante teoría ni al propio Leibniz debió parecer clara, y tal vez por eso la propuso sólo tardíamente y con ciertas

restricciones. Obsérvese, en efecto: en el seno del hombre particular existe un repertorio indefinido de mónadas, sustancias simples, cada una de las cuales es autónoma y suficiente en sí misma; el vínculo que las religa es también una sustancia; Leibniz establece que todas estas unidades sustanciales pueden existir autónomamente, no ya las mónadas entre sí, sino respecto del vínculo, y este respecto de ellas (*vinculum... existere potest sine monadibus, et monades sine ipso*), inclusive después de su unión, constituyendo el compuesto. Pero entonces el problema sigue en pie. La unidad del hombre particular sigue sin posibilidad de explicación.

6. *La comunicación de las sustancias: armonía preestablecida y optimismo metafísico.* Si la mónada está encerrada en sí misma, sin ventanas; si no ejerce ninguna acción exterior ni es actuada desde fuera, parece imposible la comunicación de las sustancias. Si cada mónada es el despliegue interno de sus propias posibilidades, pero al mismo tiempo refleja en sí el universo entero, es forzoso suponer un orden establecido por cada mónada, de tal manera que su propio desenvolvimiento coincida con el desarrollo de todas las restantes. Este orden no puede haber sido establecido más que por Dios y constituye lo que Leibniz llama la armonía preestablecida.

El famoso problema de la comunicación de las sustancias en el racionalismo lo explica Leibniz con el símil de los relojes. En Malebranche hay dos relojes —pensamiento y extensión— puestos de acuerdo constantemente por el relojero —Dios—. En Espinosa hay un solo reloj con dos esferas —la sustancia y sus dos atributos—, y el problema de la comunicación desaparece. En Leibniz, los relojes son infinitos —las mónadas— y el relojero —Dios— es un artífice perfectísimo que no necesita ponerlos de acuerdo, ya que, al construirlos, los hizo con tal perfección, que por sí mismos marchan de acuerdo.

Todo lo que acontece en el mundo ha sido preestablecido desde el principio por Dios. Y es forzoso pensar que Dios ha seguido, al crear el mundo, el criterio de lo mejor. Por eso este mundo encierra el mayor número de bienes con la menor cantidad posible de males: vivimos en el mejor de los mundos posibles.

7. *El conocimiento.* Distingue Leibniz dos clases de verdades: las verdades de razón y las verdades de hecho.

Las verdades de razón son necesarias, eternas, inmutables y, por tanto, evidentes *a priori*, independientemente de toda experiencia. Se

fundan en el principio de contradicción. Las verdades de hecho son contingentes y adquieren su valor en la experiencia. Se fundan en el principio de razón suficiente. Mas habida cuenta de que todo cuanto acontece está incluido en las posibilidades internas de cada mónada, si conociésemos su esencia completa, podríamos percatarnos de que las verdades de hecho están necesariamente incluidas en la esencia de la mónada. Las verdades, pues, serían todas, en último término, verdades de razón. Para Dios no hay verdades de hecho, pues al conocer la esencia completa de cada mónada, ve cómo acontece necesariamente lo que al hombre, desde su punto de vista, le parece temporal y contingente y sólo puede conocer por la experiencia y por la historia.

Las ideas proceden todas de la actividad interna, de la *vis representativa* de la mente. Todas las ideas son innatas, no ya en el sentido psicológico, sino hasta en sentido metafísico. En lo que se refiere al problema del origen del conocimiento, Leibniz es el racionalista completo, en radical oposición al empirismo de Locke, contra quien combate.

8. *La teodicea.* Leibniz fue el primero en llamar al tratado racional de Dios *Teodicea*, es decir, *justificación de Dios*. ¿De qué tiene Leibniz necesidad de justificar a Dios? La omnipotencia y la creación se dicen atributos de la Divinidad; ¿cómo hacerlos compatibles con la existencia del mal en el mundo? He ahí el problema.

Para Leibniz el mal puede ser metafísico, físico o moral. Ninguna de estas tres especies de mal tiene por causa a Dios. El mal metafísico es inherente a la finitud del mundo. El mal físico se justifica por la existencia de bienes superiores. El mal moral no es producido por Dios, sino permitido en cuanto es condición para la existencia de otros bienes. Se ve, pues, que el mal propiamente no es nada positivo, sino algo negativo: es un *defecto* de bien.

9. *Conclusiones.* La filosofía de Leibniz, en medio de los defectos inherentes al racionalismo, tiene valores indiscutibles:

Ha superado el mecanismo cartesiano y ha dado una interpretación finalista de la naturaleza.

No considera las cosas desde un ángulo materialista, sino desde el punto de vista del espíritu.

En lo que se refiere a la actividad del espíritu, ha superado el punto de vista mecanicista y geométrico de Descartes y Espinosa;

junto al pensamiento consciente pone Leibniz la actividad subconsciente del espíritu.

No obstante esto, y a pesar de su gran talento, no logró Leibniz más que una filosofía dependiente de su época, debido, sin duda, a que el contacto con la filosofía y la teología del renacimiento español no fue suficientemente vivo y eficaz. Abre nuevas vías a los problemas, pero no acierta en las soluciones.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES Y TRADUCCIONES: *Opera philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germanica Omnia*, ed. de J. E. ERDMANN. Berlín, 1840.—*Oeuvres philosophiques de Leibniz*, ed. de P. JANET, 2 vols., 1866.—*Die philosophischen Schriften*, ed. de C. J. GERHARDT, 7 vols., 1875-1890.—Ha quedado muy incompleta la ed. de la Academia de Ciencias de Berlín.—La más reciente ed. de *Werke* en 20 vols., por W. E. PEUCKERT, 1949 y sgs.—*Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hannover*, por G. GRUA, 2 vols., 1948.—*Lettres à Arnold d'après un manuscrit inédit* por G. LEWIS, 1952.—En trad. esp.: *Opúsculos filosóficos* (*Monadología, Nuevo sistema de la naturaleza, Principios de la naturaleza y de la gracia*), 1919; *Teodicea*, 1928; *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, 1928; *Pensamientos*, 1929; *Discurso de metafísica*, 1942; *Tratados fundamentales*, 1946.

ESTUDIOS: B. RUSSELL, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, 1990, reed., 1937.—E. CASSIRER, *Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902.—J. COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, 1903.—A. GOERLAND, *Der Gottesbegriff bei Leibniz*, 1907.—W. KINKEL, *Leibniz*, en *Grosse Denker*, ed. E. von Aster, II, 1912; trad. esp. en *Los grandes pensadores*, II, 1925.—C. PIAT, *Leibniz*, 1915.—F. OLGIAI, *Il significato storico di Leibniz*, 1929.—G. STAMMLER, *Leibniz*, 1930.—M. GUÉROULT, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, 1934.—G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, 1946.—Números de revistas dedicados a Leibniz: *Revue philosophique*, 1946; *Rivista di filosofia Neo-scolastica*, 1946; *Journal of the History of Ideas*, 1946.—S. DEL BOCA, *Leibniz*, 1947.—H. L. MATZAT, *Gesetz und Freiheit. Eine Einführung in die Philosophie von G. W. Leibniz*, 1948.—G. GALLI, *Studi sulla filosofia di Leibniz*, 1949.—F. BRUNNER, *Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, 1951.—H. PICHLER, *Leibniz*, 1953.—M. E. VALENTÍ, *Una metafísica del hombre. Ensayo sobre la filosofía de Leibniz*, 1956.—J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, 1958.

ARTÍCULO III.—EL EMPIRISMO INGLÉS

A.—Francis Bacon.

1. *Vida y obras.* FRANCISCO BACON (1561-1626), canceller y barón de Verulamio, fue un gran jurista que, poseído de ambición política, escaló los más altos cargos de la magistratura y de la administración del Estado. Caído en desgracia y despojado de

sus cargos, vivió sus últimos años ocupado con las ciencias y la filosofía.

Sus obras principales son: *Novum organum*, *Instauratio magna scientiarum*, *De dignitate et augmentis scientiarum*.

2. *Clasificación de las ciencias.* Quince años antes de aparecer el *Discurso del método*, de Descartes, escribe Bacon, con el prefacio de la *Instauratio magna scientiarum*, el manifiesto programático de la filosofía moderna estrictamente dicha: la búsqueda de un *nuevo órgano* capaz de reconstruir todas las ciencias que una tradición impotente había prostituido y una multitud de motivos de error, de ídolos, había impedido. Sólo en la experiencia y en la inducción se encuentra la fecundidad científica.

Poco afortunado anduvo Bacon en la efectiva reconstrucción de las ciencias. Por ahora nos interesamos únicamente en la concepción de las mismas. Las clasifica, según el predominio de la facultad —memoria, imaginación y razón—, en tres grupos: historia, poesía y filosofía, o ciencia propiamente dicha. La filosofía se define como conocimiento racional de Dios, de la naturaleza y del hombre. De ahí deriva su división tripartita: teología natural, filosofía natural o física y ciencia del hombre. Las dos últimas presentan aún una muchedumbre de especies que no interesa ya a nuestro propósito. Si queremos, empero, hacer observar que las matemáticas quedan, en la clasificación baconiana, como simple apéndice, sin mayor importancia, de la física. Esta concepción de la insustentabilidad de las matemáticas denuncia la infidelidad de Bacon a la tradición inglesa y renacentista, así como la incompreensión del papel preponderante que la matemática había de ejercer en la constitución de la ciencia moderna.

3. *El novum organum.* —La historia ha sido extraordinariamente benévola con Francisco Bacon. Se le ha considerado, nada menos, como el fundador de la filosofía moderna. Propiamente no es otra cosa que un teorizador del empirismo y un defensor del método inductivo y mero continuador de lo que tres siglos antes preconizara Rogerio Bacon.

Bacon critica el *Organon* aristotélico como inútil y estéril para el hallazgo de verdades, y pretende sustituirlo por un *nuevo órgano* adecuado a la investigación de las ciencias de la naturaleza. Este *nuevo órgano* se aplicará al conocimiento de la naturaleza en dos fases: una, de experiencia; y otra, de elaboración. En la primera etapa distingue

Bacon dos momentos: uno, de observación; y otro, de experiencia propiamente dicha. La etapa de elaboración se lleva a cabo merced a la aplicación de la inducción científica o incompleta. Pero para ello hemos de guiarnos por tres tablas, de *presencia*, de *ausencia* y de *grado*, que comprueban, respectivamente, la correspondencia de un hecho con la causa supuesta, la desaparición del mismo quitada dicha causa, y su variación al modificar la causa.

4. *Los ídolos.* Pero antes de comenzar las investigaciones es necesario desechar los prejuicios (ídolos) que pueden falsear la experiencia y ocultarnos la verdad. Bacon clasifica los ídolos en cuatro grupos: *ídola tribus*, que radican en la estructura de la naturaleza humana, como las falacias de los sentidos y el prejuicio antropomórfico; *ídola specus*, o de la caverna (alusión al mito de Platón), que radican en las tendencias y en el modo de ser del individuo; *ídola fori*, de la plaza, que tienen su origen en el trato social y en el lenguaje, e *ídola theatri*, del escenario público, y que están constituidos por las teorías preconcebidas y por prejuicios de autoridad.

Debe observarse que el sentido de los ídolos de Bacon no difiere, en última instancia, de los sofismas estudiados en la lógica tradicional.

BIBLIOGRAFIA

EDICIÓN DE LAS OBRAS COMPLETAS Y TRADUCCIONES: *The Works of Francis Bacon*, 7 vols., 1857-1859, por J. SPEDDING, con otros 6 vols. de complementos, 1862-1872; reimpression de las dos series, 1887.—Traducciones francesas: *Oeuvres de F. Bacon*, por A. LA SALLE, 15 vols., 1800-1803;—*Oeuvres philosophiques de Bacon*, por M. N. BOUILLET, 3 vols., 1834.—En trad. esp.: *La nueva Atlántida*, 1941; *Novum Organum*, por C. H. BALMORI, con estudio preliminar y notas de Rissieri FRONZONI, 1949.

ESTUDIOS: CH. DE RÉMUSAT, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, 1854; trad. esp., *Bacon*, 1944.—Kuno FISCHER, *F. Bacon von Verulam und seine Nachfolger*, 1856; *Bacon und seine Schule*, en *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. 10, 1904.—Ch. ADAM, *La philosophie de F. Bacon*, 1890.—E. BULLÓN, *Los precursores españoles de Bacon y Descartes*, 1905.—G. SORTAIS, S. J., *Il pensiero di F. Bacon considerato in relazione con la filosofia della natura del Rinascimento e col razionalismo cartesiano*, 1925.—C. D. BROAD, *The Philosophy of F. Bacon*, 1926.—W. FROST, *Bacon und die Naturphilosophie*, en *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, vol. 20, 1927.—F. H. ANDERSON, *The Philosophy of F. Bacon*, 1948.—B. FARRINGTON, *Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science*, 1949.—P. M. SCHUHL, *Pour connaître le pensée de Bacon*, 1949.

B.—Thomas Hobbes.

1. *Vida y obras.* THOMAS HOBBS (1588-1679) fue secretario de Bacon y testigo de la revolución y de la restauración inglesas.

Sus obras principales son: *Elementa philosophiae (De Corpore, De Homine y De Cive)*, *Leviathan*.

2. *La filosofía y sus partes.* Comparada con la concepción baconiana de la filosofía, en la que preconiza Hobbes se echa de menos la teología natural y de más la sustantividad que adquiere la filosofía civil o política. Quedarán, entonces, distribuyéndose el contenido de la filosofía tres disciplinas: física, psicología y política. De ahí la trilogía de los *Elementa philosophiae* de Hobbes: *De Corpore, De Homine y De Cive*. Todo ello pudiera reducirse a la primera parte y llevar por título *De Corpore*. Hobbes no admite otra forma de existencia que el cuerpo. Y como el cuerpo tiene como esencial constitutivo el movimiento, resulta que la filosofía es estudio del movimiento físico, psicológico y político. En todo caso, del movimiento material que tiene lugar en el espacio. Queda, como propedéutica necesaria, la teoría de la ciencia —lógica y filosofía primera—. Se trata de la ciencia del raciocinio y debe entenderse como cómputo o cálculo en el sentido de las operaciones aritméticas fundamentales: «Razonar es lo mismo que sumar y restar». En Hobbes la filosofía está informada por la aritmética.

3. *De Corpore.* Fiel a la tradición inglesa, Hobbes es nominalista. Los universales no existen ni en la mente ni en la naturaleza de las cosas: son puros nombres que designan colecciones de objetos. El mundo físico es un repertorio de individuos materiales. Propiamente, sólo existe la materia. El constitutivo esencial de los cuerpos es el movimiento, ejercido en el espacio según leyes rigurosamente mecánicas. Hobbes es un materialista radical.

4. *De Homine.* Conforme a su doctrina materialista, el alma no puede ser inmaterial. Lo espiritual es un concepto irrepresentable. Tampoco la voluntad puede ser libre. Todos los actos del hombre los explica Hobbes según un determinismo natural. Todos los

conocimientos humanos tienen su fuerza y su asiento en la experiencia y se refieren exclusivamente a las cosas singulares.

5. *De Cive.* Para Hobbes también el Estado tiene una explicación naturalista. La tendencia fundamental del hombre es el egoísmo: *homo homini lupus*. En este estado de egoísmo, de pura naturaleza, no existe la sociedad; antes bien, se produce el *bellum omnium contra omnes*. Mas he aquí que el propio egoísmo lleva a los hombres a establecer un pacto de sujeción a una ley, cambiando el estado de naturaleza por el estado civil. Surge entonces el Estado, al cual da Hobbes el nombre de la bestia bíblica *Leviathan*. El Estado es esa bestia que devora los individuos. El Estado es absoluto en el sentido de que todo depende de él sin él depender de nada. La política, la moral y hasta la religión dependen del Estado.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES DE OBRAS COMPLETAS Y TRADUCCIONES: W. MOLESWORTH, *Thomas Hobbes opera philosophica quae latine scripsit*, 5 vols., y *The english Works*, 10 vols., 1839-1845.—Trad. esp. del *Leviathan*, por M. SÁNCHEZ SARTO, 1940.

ESTUDIOS: CH. LYON, *La philosophie de Hobbes*, 1893.—F. TOENNIES, *Hobbes Leben und Lehre*, 1896; 2.ª ed., 1912; trad. esp., 1932.—F. I. E. WOODBRIDGE, *The Philosophy of Hobbes*, 1903.—L. STEPHEN, *Hobbes*, 1904.—A. E. TAYLOR, *Thomas Hobbes*, 1908.—R. HOBNIKSWALD, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, 1924.—J. LAIRD, *Hobbes*, 1934.—J. VIALATOUX, *La cité de Hobbes. Théorie de l'état totalitaire*, 1935.—L. STRAUSS, *The political Philosophy of Thomas Hobbes. Its basis and its genesis*, 1936.—R. S. PETERS, *Hobbes*, 1956.

C.—John Locke.

1. *Vida y obras.* JUAN LOCKE (1632-1704) estudió en Oxford filosofía y ciencias naturales. Conoció también la filosofía de Descartes. Intervino activamente en la política de su país, viéndose obligado a emigrar durante el reinado de Jacobo I, para participar después en la revolución inglesa de 1688. Su influencia en la filosofía inglesa fue extraordinaria.

Sus obras principales son: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, *Cartas sobre la tolerancia*, *Tratado sobre el gobierno civil*, *Algunos pensamientos sobre educación*.

2. *La filosofía y su división.* Con Locke se recuperan para la filosofía los objetos de Bacon y se mantiene el aritmetismo de Hobbes. Pero hay una previa traslación de todo al campo gnoscológico. Locke arranca el entendimiento humano para estudiar su naturaleza, su poder y sus límites. En torno a la función cognoscitiva del entendimiento, en su doble aspecto del origen y el valor, reaparece el contenido empirista de la filosofía. A la triple función del entendimiento —especulativa, práctica y expresiva— corresponde un triple objeto —las cosas, las acciones y los signos—, cuya indagación compete a la filosofía. De aquí las tres partes principales de la filosofía: la *física* o filosofía natural, cuyo fin es el conocimiento especulativo de todas las cosas; la *práctica* —fundamentalmente, *ética*—, cuya finalidad es la justicia de la acción y la rectitud de la conducta, y la *doctrina de los signos* —a la que se puede llamar *lógica*, por ser las palabras los signos más usuales— que, como su nombre indica, estudia la expresividad de los signos empleados para conocer las cosas y para transmitir el conocimiento a los demás.

Repárese que, si en Hobbes toda la ciencia se reducía a la física, con Locke hasta la física se convierte en psicología, en analítica del entendimiento. Lo grave está en que cuanto más decididamente quieren prescindir de una efectividad metafísica, antes concluyen ofreciéndonos un sistema metafísico. Y así vemos a Hobbes caer en el materialismo y vemos ahora a Locke ofrecer a la edad moderna el legado del psicologismo. Pero mientras el materialismo de Hobbes es ya un riguroso actualismo que hace desaparecer la noción misma de sustancia absorbiéndola en el movimiento, el psicologismo de Locke conserva aún la idea de sustancia como *sustrato* desconocido y *causa* productora de los accidentes —propiedades sensibles y atributos espirituales— correlativos a nuestras ideas.

3. *Las ideas y la teoría de la sustancia.* La vinculación empirista a la intuición sensible como única fuente de conocimiento adquiere plena manifestación y cumplimiento en Locke. El alma está desprovista de contenidos representativos, desnuda de ideas. Sólo la experiencia podrá ir llenándola de contenidos, imprimiéndole ideas.

La experiencia es de dos clases: externa e interna. Por la experiencia externa o sensación se imprimen en el alma las ideas de los objetos sensibles. Por la experiencia interna o reflexión se imprimen las ideas de las operaciones del alma ejercidas sobre aquellos objetos. Locke mismo se ha cuidado de declararlo: «El entendimiento no dispone de ninguna idea que no venga de alguna de estas dos fuentes: los objetos

exteriores proporcionan al espíritu las ideas de las cualidades sensibles...; y el espíritu proporciona al entendimiento las ideas de sus propias operaciones» (*Ensayo...*, I, II, c. 1, parág. 5).

A su vez, las ideas pueden ser de dos clases: simples y compuestas. Las ideas simples se producen por la actividad de su objeto sobre la pasividad del entendimiento. Las compuestas resultan de la actividad del entendimiento llevado sobre la pasividad de las ideas simples ya impresas en el espíritu. Esta actividad del entendimiento consiste: 1) en combinar varias ideas simples en una sola para formar las *ideas complejas*; 2) en combinar dos ideas, sin unir las, para dar origen a las *ideas de relación*; y 3) en separar una idea, por medio de la *abstracción*, de todas aquellas que existen con ella, para formar las *ideas generales*.

De este triple repertorio de ideas compuestas, el grupo más interesante es el de las ideas complejas. A él pertenece la idea de *sustancia*. De ella dice Locke que surge de la consideración de varias ideas simples que se presentan como pertenecientes a la misma cosa y son designadas por un solo nombre. He aquí la explicación psicológica de su origen: encontramos con frecuencia un repertorio de ideas simples unidas por su referencia al mismo objeto; el entendimiento se ve impedido, inadvertidamente, a considerarlas como una sola idea simple; posteriormente, no pudiendo imaginar cómo aquellas ideas pueden subsistir por sí mismas, se habitúa a suponer que en alguna cosa subsisten, y da a esta cierta cosa el nombre de *sustancia*. Mas es preciso ser precavidos: lo que designamos por el término «sustancia» no es otra cosa que un sujeto que no podemos conocer.

La sustancia es, pues, para Locke, ese sujeto desconocido e indeterminado que nosotros ponemos como sustentáculo de las ideas de propiedades sensibles o de atributos espirituales. Según esto, el yo humano resulta ser, propiamente, un repertorio de ideas de propiedades y atributos tras el cual *suponemos* un sujeto sustancial, que siempre permanecerá —por no ser objeto de sensación ni de reflexión— enteramente desconocido. Y cada cosa exterior, un repertorio de ideas de cualidades percibidas, tras el cual *suponemos* un sujeto sustancial cuya realidad —por no sentida— ignoramos.

4. *El asociacionismo y la doctrina política.* Una idea capital de la filosofía de Locke y, en general de todo el empirismo inglés, es el concepto de asociación. Las ideas sustanciales, los modos y las relaciones son ideas completas que resultan de la actividad asociativa de la mente, y todas proceden, por consiguiente, de la experiencia.

Se ha considerado a Locke como padre del iluminismo inglés. A él se debe también la teoría del estado liberal, fundado sobre la soberanía popular. Aunque la voluntad no es libre, admite Locke una voluntad de indiferencia, base de las decisiones humanas en la política. Entre las formas de gobierno es la mejor la monarquía constitucional, bien entendido que el sujeto de la soberanía no es el rey, sino el pueblo. La moral es independiente de la religión, y el Estado, de la Iglesia.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES DE OBRAS COMPLETAS Y TRADUCCIONES: *Works*, ed. de E. LAW, 4 vols., 1777; reed., 1801, 1812, 1823.—*Locke's Philosophical Works*, ed. anotada por ST. JOHN, 2 vols., 1854; reimpression, 1908.—Ed. francesa: *Oeuvres complètes*, 7 vols., 1822-25.—En español: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 1957.

ESTUDIOS: A. FRASER, *Locke*, 1890; *J. Locke as a factor in modern thought*, 1905.—H. OLLION, *La philosophie générale de Locke*, 1908.—S. ALEXANDER, *Locke*, 1908.—A. CARLINI, *La filosofía de Locke*, 2 vols., 1920-21.—G. RYLE, *Locke on human Understanding*, 1933.—R. J. AARON, *Locke*, 1937; 2.ª ed., 1955.—D. J. O'CONNOR, *J. Locke*, 1952.—A. KLEMMT, *J. Locke: Theoretische Philosophie*, 1952.—J. W. YOLTON, *J. Locke and the Way of Ideas*, 1956.

D.—Jorge Berkeley.

1. *Vida y obras.* JORGE BERKELEY (1685-1753) es irlandés. Estudió en Dublín. Fue a América para fundar en las islas Bermudas un establecimiento misional. De regreso a Irlanda, fue nombrado obispo de Cloyne.

Sus obras principales son: *Nuevos ensayos de una teoría de la visión*, *Tres diálogos entre Hylas y Filonís*, *Principios del conocimiento humano*, *Siris*.

2. *El problema.* Para oponerse al materialismo de Hobbes arrancará Berkeley de la conclusión de Locke sobre la idea de sustancia. El resultado será el avance del empirismo sobre el sector de la materia y la resurrección de la metafísica, como filosofía del espíritu. Veamos:

La referencia a la idea de sustancia aparecía en el empirismo de Locke al indagar el *sustrato* y la *causa* productora de las ideas simples en cuya percepción el entendimiento es enteramente pasivo. Este mismo problema determinará la temática fundamental del empirismo de

Berkeley. El celosamente espiritualista obispo anglicano comenzará por disociar aquel problema: una, es la cuestión del sustrato de las ideas, y otra, la cuestión de la causa productora de las mismas.

Por lo que hace a la cuestión del sustrato, Berkeley —con más lógica que Locke, que aún admitía la *existencia* de un mundo sensible externo, soporte material y causa eficiente de las impresiones pasivamente recibidas por el entendimiento— declarará que sólo en el sujeto percipiente puede ser colocado. «La existencia absoluta de cosas no pensantes, independientemente de la percepción que se tendría de ellas, es, para mí, completamente ininteligible. Su *esse* es su *percipi*; no es posible que tengan existencia actual fuera de las cosas pensantes que las perciben» (*Principles...*, I, 3). No existe, pues, ninguna sustancia material como sustrato de las ideas. El soporte adecuado de todas las ideas será, entonces, el sujeto que las percibe, pues, como contrapartida, admite Berkeley que el yo pensante tiene conciencia de su propia sustancialidad. Y así pasa del idealismo, respecto del mundo de los cuerpos, al más dogmático realismo, respecto al mundo de los espíritus. El yo resurge, por singular paradoja, a la manera cartesiana, como realidad espiritual dotada de la sustancialidad propia identificada al atributo del pensamiento, del cual son modalidades la variada gama de las percepciones. La paradoja se advierte al considerar que, si bien la sustancialidad del yo se identifica a su actualidad perceptiva, el espíritu es, sin embargo, pasivo respecto de las percepciones recibidas y, por lo tanto, no produce las ideas. Y como, por otra parte, las ideas son inertes y Berkeley ha borrado el mundo de los cuerpos y, con ello, su actividad, la causa productora de las ideas debe ser puesta, fuera del sujeto pensante, en una realidad inteligente y activa, es decir, en Dios.

3: *Ciencia natural y filosofía.* Con la solución de este problema deja

Berkeley deslindados los campos de la ciencia natural y de la filosofía. La ciencia se ocupa de la naturaleza en su realidad *sensible* mediante la investigación de las leyes que rigen las relaciones existentes entre los datos de nuestras ideas. De esta manera determina procesos e indaga leyes, sin ocuparse de sustancias ni de causas. La filosofía, en cambio, tiene como marco propio el mundo de los sustratos y de la causa. Y así se ocupa del verdadero ser, puramente espiritual, que no tiene nada de material ni en lo material se contiene, y es, por tanto, rigurosamente trascendente y en sí, es decir, sustancial. La filosofía de Berkeley es una efectiva metafísica, que, abandonando a la ciencia el estudio de los procesos y las leyes naturales, versa directamente sobre las sustancias espirituales finitas.

—almas espirituales, libres o inmortales— y sobre la sustancia infinita y creadora —Dios—, causa de todo aquello que vivimos como naturaleza sensible.

4. *El idealismo psicológico.* La intención de Berkeley es combatir el materialismo y terminará negando la existencia de la materia. Partiendo de la teoría de las ideas de Locke, pasa pronto a la metafísica, elaborando el sistema del idealismo psicológico. Hace una crítica de las ideas generales y, como buen nominalista, termina negando su existencia. De la materia no tenemos idea, porque no tenemos de ella percepción. La experiencia nos ofrece únicamente representaciones, es decir, ideas de nuestra mente. Sólo hay cualidades secundarias. Las llamadas por Locke cualidades primarias son también ideas, es decir, contenidos de mi percepción. Todas las cosas existen, pues, únicamente para nosotros como complejos de cualidades. Las cosas existen en cuanto son percibidas: *esse est percipi*. Más allá de esas cualidades no existe nada; y, por consiguiente, la materia, supuesta causa y *substratum* de las percepciones, no tiene existencia: es una pretendida idea general, pura ilusión y puro nombre.

5. *El realismo espiritual.* Para Berkeley, pues, sólo existen ideas percibidas y espíritus percipientes. Así es como pasa del idealismo e inmaterialismo del mundo a su doctrina del realismo espiritual. De la existencia del yo espiritual tenemos un conocimiento inmediato, intuitivo. Para asegurar la validez del conocimiento humano apela Berkeley a Dios. No existen cosas que causen en nosotros las ideas. Las ideas son puestas en nuestra mente por Dios. La regularidad y conexión que observamos en ellas están fundadas en la voluntad inmutable de Dios. Las leyes de la naturaleza no son, pues, otra cosa que esta regularidad y conexión de las ideas puestas en nosotros por Dios.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES DE OBRAS COMPLETAS Y TRADUCCIONES: *Berkeley's Complete Works*, por A. CAMPBELL-FRASER, 4 vols., 1871; nueva ed., 1901.—En curso de publicación: *The Complete Works and Surviving Letters of George Berkeley*, 9 vols., 1948 y sgs.—Traducciones españolas: *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, 1923.—*Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, 1940.

ESTUDIOS: A. CAMPBELL-FRASER, *Berkeley*, 1881; *Berkeley and spiritual realism*, 1909.—A. CASSIRER, *Berkeley's System*, 1914.—A. JOUSSAINE, *Exposé critique de la philosophie de Berkeley*, 1920.—A. A. LUCE, *Berkeley and Malebranche. A Study*

in the Origins of Berkeley's Thought, 1934; *Berkeley's Immaterialism*, 1945; *Life of G. Berkeley*, 1949.—G. DAWES HICKS, *Berkeley*, 1934.—T. E. JESSOP, *A Bibliography of G. Berkeley, with an inventory Berkeley's Philosophy remains by A. A. Luce*, 1934.—F. BENDER, *Berkeley's Philosophy reexamined*, 1946.—G. J. WARRNOCK, *Berkeley*, 1953.—M. ROSSI, *Saggio su Berkeley*, 1955.—M. GUÉROULT, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, 1956.

E.—David Hume.

1. *Vida y obras.* DAVID HUME (1711-1776) nació en Escocia. Estuvo varias veces en Francia, donde se relacionó con los enciclopedistas y con los filósofos de la ilustración.

Sus obras principales son: *Tratado sobre la naturaleza humana*, *Investigación sobre el entendimiento humano*, *Investigación sobre los principios de la moral*, *Diálogos sobre la religión natural*.

2. *La continuación del empirismo.* El restablecimiento por Berkeley de una metafísica que en el empirismo parecía ya perimida, fue posible gracias al abandono de la teoría empirista en el estudio del yo, resurgido, por singular paradoja, a la manera cartesiana, como una realidad espiritual dotada de sustancialidad propia e identificado al atributo del pensamiento, del cual son modalidades la variada gama de las percepciones, a las que, sin embargo, no produce. Queda, pues, una tarca concreta para Hume, con quien se cerrará el ciclo del empirismo inglés. Hume acepta el concepto lockiano de la filosofía como estudio de la naturaleza humana o análisis del entendimiento, llevado a cabo bajo los presupuestos generales del empirismo. Como Berkeley sometió a revisión crítica la idea de sustancia material, que aún se conservaba en Locke, dejándolo empiristamente pulverizada, toca a Hume exigir las credenciales de validez del berkeleyano establecimiento de la sustancialidad del yo. El resultado será que también el hombre es repertorio de impresiones incesantemente renovadas, colección de actos perceptivos. No sólo la metafísica, la filosofía entera y hasta la ciencia teórica perecen en los análisis rigurosos y coherentes de Hume. Todos los conceptos y principios científicos quedan reducidos a ficciones psicológicas. El escepticismo teórico será la conclusión universal del empirismo.

Hume, en efecto, lleva el empirismo a sus últimas consecuencias, convirtiéndolo en sensualismo. Todos los conocimientos humanos tienen su base en la experiencia y se reducen a *impresiones e ideas*. El conocimiento descansa enteramente en la sensación. A las impresiones

atribuimos por le valor objetivo. Las leyes de la asociación explican posteriormente la elaboración de los datos de la experiencia. Berkeley intentó destruir el concepto de sustancia corpórea. Hume está conforme con esta crítica, pero la extiende al concepto de sustancia espiritual y a la idea de causalidad. Veámosla separadamente.

3. *Crítica de la idea de sustancia.* Las exigencias de la lógica pocas veces han dejado de cumplirse en la historia de la filosofía. El ciclo del empirismo, abierto por los presupuestos de Locke, será cerrado por Hume. En Hume se plantea el problema en términos semejantes a los que vimos en Locke, con la diferencia de que ahora se establece una distinción, reducida al grado de intensidad o vivacidad, entre impresiones e ideas. Estas proceden siempre de las impresiones sensibles. Las cuales, a su vez, surgen en el alma de causas desconocidas. No podrá, en efecto, decirse con certeza si tales impresiones proceden inmediatamente de los objetos, o son producidas por el poder creador del espíritu o derivan del autor de nuestra existencia.

Dejando de lado numerosos aspectos del complejo análisis psicológico a que se entrega Hume, vayamos derechamente a la crítica de la relación de identidad objetiva, fundadora de la idea de la sustancia y de la del yo sustancial. Adviértase, en primer lugar, que la identidad percibida no es otra cosa que la persistencia invariable e ininterrumpida de una percepción a través del tiempo. Pero la persistencia de la percepción es durante muy poco tiempo mantenida y, tan pronto cesa, la identidad deja de ser percibida. Las percepciones sucesivas y discontinuas no pueden ofrecernos ciertamente la identidad del objeto. La sustancia puede ser definida como la *identidad de una idea compleja*, es decir, como la causa permanente de la persistencia de un repertorio de impresiones. En consecuencia, la idea del yo sustancial no será otra cosa que la idea de identidad personal. Examinemos ésta, ya que la idea de sustancia material dio suficiente cuenta Berkeley.

Por de pronto, no tenemos conocimiento sensible, y menos intuición intelectual, de esta identidad personal o permanencia sustancial del yo. La conciencia rinde testimonio únicamente de un repertorio de diversas percepciones que se suceden con inconcebible rapidez y que están en flujo continuo y perpetuo movimiento. En esta multiplicidad huidiza y cambiante y en esta movilidad incesante y sucesiva introducimos nosotros mismos la unidad y la permanencia, es decir, la identidad. ¿Cómo y con qué derecho? La apelación a la memoria no puede explicarlo suficientemente. Es cierto que el libre juego de la memoria, vuelta al pasado, puede enhebrar nuestras percepciones suc-

sivas según sus semejanzas y colocarlas en serie, pero esto no basta para proporcionarnos conocimiento alguno de esa cosa misteriosa que llamamos yo sustancial y en la cual estuvieran ya religadas las impresiones propias. Queda el recurso de afirmar que la identidad personal es puesta exclusivamente por un procedimiento causal, en virtud del cual atribuimos la categoría de sustancia a la causa permanente que producen nuestras propias impresiones. Lo grave es que el valor de la relación de causalidad, fundamento único de la relación ultrasensible de identidad personal, es más que cuestionable. Hume concluirá rechazando el valor metafísico del principio de causalidad y, por tanto, anulará la sustancialidad del yo humano.

El hombre es, entonces, el repertorio de sus impresiones incesantemente renovadas, la colección de actos perceptivos que suceden sin interrupción, la agrupación de puros accidentes. Y lo que se dice del hombre debe decirse con igual razón e idéntico fundamento de cualquier otro individuo. El empirismo ha concluido su evolución perfecta y se ha encerrado en la concepción metafísica del más riguroso accidentalismo.

4. *Crítica de la idea de causalidad.* Hume ha negado, igualmente, la causa. Un vínculo real entre la causa y el efecto no es jamás experimentable, y, por lo mismo, es un supuesto inverificable. En efecto, la experiencia nos dice únicamente que el fenómeno B *sigue* al fenómeno A, pero nada justifica la creencia en una conexión real y necesaria por la cual la percepción de uno valga para determinar el otro. Sólo por la experiencia podemos asociarlo, y, por lo mismo, el concepto de causa es una ilusión a la que no responde idea alguna. El principio de causalidad tiene un fundamento puramente subjetivo.

5. *El escepticismo.* El sensualismo de Hume se convierte con esto en escepticismo. Nuestro conocimiento no vale para las cosas. Estas son, en último término, percepciones, es decir, ideas. Sobre la validez objetiva del conocimiento no podemos decir nada. Hume sólo reconoce certeza a las matemáticas. El empirismo inglés termina en escepticismo.

Se pensará, tal vez, que el empirismo ha sido ciego para el urgente problema que plantea el hecho de la *diversidad* de las impresiones en la *unidad* de la conciencia. Nada de eso. Hume se dio perfecta cuenta de él. Comprobó en sí mismo el hecho irrecusable de la asociación de las impresiones múltiples en la unidad de la conciencia. Lo que

pasó es —y lealmente lo declara— que vio toda esperanza de explicación desvanecida al pretender dar razón de los principios que unifican nuestras percepciones sucesivas en nuestra conciencia; y, efectivamente, concluye afirmando: «Por mi parte, debo invocar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado fuerte para mi entendimiento.»

No se advirtió que la explicación empirista estaba colocada en una dimensión formalmente psicológica, por no decir psicologista, mientras que el problema al que el empirismo se vio abocado es de indudable índole metafísica. Y un problema metafísico sólo puede tener solución desde la metafísica. La cuestión de la sustancia y de los accidentes está mal planteada. Ni éstos son las impresiones que de nosotros y del mundo objetivo tenemos ni aquélla es el sustrato o la causa de nuestras impresiones.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y TRADUCCIONES: *Works*, por GREEN y GROSE, 4 vols., 1898.—Ed. francesa: *Oeuvres philosophiques*, por M. DAVIN, 2 vols., 1912.—Traducciones españolas: *Tratado de la naturaleza humana*, 1923; *Investigación sobre el entendimiento humano*, 1939; *Investigación sobre los principios de la moral*, 1941; *Diálogos sobre la religión natural*, 1942.

ESTUDIOS: W. B. ELLIN, *Hume*, 1914.—R. HORNIGSWALD, *Ueber die Lehre Humes von der Realität der Aussenwelt*, 1904. J. DIER, *Hume*, 1913.—C. W. HENDL, *Studies in the Philosophy of D. Hume*, 1925.—I. Y. T. GREG, *Hume*, 1931.—B. M. LAKE, 1932.—J. LAIRD, *Hume's Philosophy of Human Nature*, 1932.—C. MACNO, *Hume's theory of Knowledge*, 1937.—N. KEMP SMITH, *The philosophy of D. Hume, a critical study of its origins and central doctrines*, 1941.—M. DEL PRÉ, *Hume*, 1949.—A. CRIBSON y G. DELEUZE, *D. Hume. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, 1952.—A. L. LEROY, *Hume*, 1953.

ARTÍCULO IV.—LA ILUSTRACIÓN

1. *La ilustración y su idea de la filosofía.* La época de la ilustración se ha llamado así misma siglo de las luces, de la razón, de la filosofía. La palabra mágica que concentra en su seno la tendencia fundamental del siglo XVIII, en la que convergen propósitos a alcanzar y realidades conseguidas, principio originario y configurador de la época, es el sustantivo *razón*. La humana razón ilumina las cosas, ilustra a los hombres, aclara los hechos, resuelve los problemas, mejora la vida, efectúa el progreso y crea la filosofía. La ilustración profesa la fe más absoluta, bañada incluso en

religiosidad, en la razón humana. En una razón unitaria e invariable, siempre idéntica a sí misma en todos los hombres, en todos los pueblos, en todas las épocas y en todas las culturas. La razón es ese último residuo de unidad y convergencia que puede ser apreciado a lo largo de la fluctuación tempo-espacial de las opiniones especulativas y prácticas, técnicas y religiosas.

Como en el racionalismo cartesiano, la razón será para la filosofía ilustrada la piedra de toque de toda verdad, elemento resolutivo de toda doctrina, instancia suprema a que toda investigación apelará. Pero, a diferencia de Descartes, para quien la razón identificada con la mente, con el alma, con el hombre mismo, era depositaria de todo un repertorio de ideas, si no explícitamente contenidas en ella, al menos autónomamente por ella producidas en la integridad de sus elementos formal y material, la ilustración concebirá la razón como una fuerza absolutamente desprovista de contenido, que habrá de relacionarse imprescindiblemente a la experiencia para conquistar la verdad y organizar el conocimiento. Desde el primer momento, la ilustración pretende conjugar el racionalismo con el empirismo, volcando la razón sobre la experiencia. El puro saber racionalista se muestra al siglo XVIII como un saber estancado. Derivar de una primera verdad todas las demás verdades por un riguroso procedimiento de deducción es dejar los hechos a la vera del sistema. El *espíritu de sistema* que caracteriza al siglo XVIII será sustituido por el *espíritu sistemático*, que deberá interpretar los hechos hasta descubrir la legalidad que cumplen, ampliando así el saber humano. Este descubrimiento y esta ampliación tiene como punto de partida la experiencia, y como proceso, la tensión inductiva de la razón hacia las leyes del acontecer de las cosas y de la vida del hombre. Más que la verdad misma, cuya posesión es propia de Dios, interesa al hombre la tendencia hacia ella —proclamará la ilustración por boca de Lessing, uno de sus más esclarecidos representantes alemanes—. Estamos, pues, ante un nuevo concepto de la razón. Mientras la razón racionalista menta directamente un *contenido* y una *posesión* y sus límites coinciden con los del ámbito nomnástico del pensamiento, equivalente al de las cosas concebidas, la razón ilustrada significa primariamente una *fuerza de adquisición* y de *conquista* que, partiendo de la experiencia de los hechos, pretende llegar al descubrimiento de la legalidad con que acontecen.

Con esto hemos avanzado mucho en orden a la determinación del elemento específico y característico de la ilustración. La razón, originalmente desnuda de ideas, principios y verdades, pero dotada de fuerza adquisitiva y conquistadora, va a ser aplicada a determinado objetivo, provista de determinadas armas. La razón, volcada sobre la experiencia, no podrá tener por objeto las esencias de las cosas, siempre

inexperimentadas, sino el acontecer de la naturaleza, constantemente percibido. Naturaleza y razón son los dos polos de la filosofía ilustrada sinterizados en el común denominador de la legalidad. La naturaleza de la razón se expresa en su ejercicio. Tal es su legalidad natural. La razón de la naturaleza se expresará en su acontecer empírico. Tal será su legalidad racional. La legalidad de la naturaleza: he ahí el objetivo a cuya conquista racional se encamina la ilustración.

Las armas de la conquista ilustrada son el análisis y la síntesis, o, para utilizar la fórmula consagrada por Voltaire, la antorcha de la experiencia y el compás del matemático. El análisis experimental desarticula los fenómenos en sus elementos residuales; la síntesis matemática los reconstruye e integra. Metódicamente la ilustración deja a un lado el *Discurso* de Descartes para servirse de las *regulae philosophandi* de Newton, que tan buenos resultados habían dado ya en el campo de las ciencias naturales.

En resumen: la ilustración, confluencia del racionalismo y el empirismo, es un movimiento filosófico de secularización del pensamiento y naturalización de todas sus formas. Un racionalismo empírico o un empirismo racional que, renunciando al espíritu de sistema para plejarse a los dictámenes de la naturaleza, crea sistemáticamente toda una serie de abstracciones que, aunque no expresen la legalidad natural, imponen rumbos a la acción.

Arrancando de la reducción de la razón a la experiencia, situado su objeto en el acontecer natural e interpretado éste sobre el modelo físico-matemático, sólo resta emprender la tarea filosófica. Sus resultados pueden prefijarse de antemano. La labor del historiador queda reducida a mostrar a qué autor corresponde la realización de los mismos. Esquemáticamente podrían anunciarse así:

a) El ámbito de la filosofía coincide exactamente con el de la ciencia hasta tal punto que estas palabras se hacen sinónimas, como puede verse en el *Discurso preliminar* de la «*Enciclopedia*», escrito por D'Alembert.

b) Los objetos de la filosofía están constituidos por la trilogía del racionalismo: Dios, alma y mundo, con los nombres de Dios, hombre y naturaleza. Hasta en aquellos filósofos que distinguen entre filosofía y ciencia, como acontece en Wolff, y que por distribuirse ya las ciencias el repertorio íntegro de los entes reales se señala para la filosofía el ámbito objetivo de los entes posibles, habrán de reaparecer aquellos tres temas —Dios, alma, mundo—, pues sólo en ellos pueden ponerse las causas de la posibilidad. La ilustración se complace en reflejar la jerarquía ontológica en la expresión. Por eso la Naturaleza y el Hombre serán escritos con mayúscula, y en aquellos filósofos que no admiten la existencia de Dios y hayan, sin embargo, de mentarle, como

producto de la imaginación, aparecerá escrito con minúscula, como se observará en Hölzbach.

c) En realidad, la triple temática puede ser reducida a la naturaleza, pues lo que interesa de Dios es la naturaleza divina, y del hombre la naturaleza humana. En definitiva, todo lo que existe se encierra y engloba en el concepto generalísimo de Naturaleza. Cualquier ente particular que se considere no es más que *parte* de ella.

d) Siendo la razón empírica la única fuente de conocimiento y no pudiendo trascender lo empíricamente dado, la ilustración habrá de conformarse con estudiar la naturaleza en su acontecer y legalidad empíricos. La naturaleza misma quedará, de esta manera, reducida a la legalidad propia.

e) La legalidad propia de la naturaleza es, por de pronto, una legalidad física, y será suceptible de expresión matemática. Es el triunfo del espíritu geométrico, anunciado ya por Fontenelle. Sobre el modelo de la ciencia físico-matemática se construirán todas las disciplinas filosóficas.

f) En primer lugar, la psicología. La realidad psíquica se configura sobre el modelo de la realidad corpórea; se constituye de los mismos elementos enlazados según las mismas leyes físicas. La más cumplida expresión de esta tarea se realiza en el *Tratado de las sensaciones*, de Condillac. El empirismo se ha convertido en sensismo.

g) En segundo término, la teoría del conocimiento. Desde Locke, la teoría del conocimiento se reduce, propiamente, a una investigación psicológica del origen de las ideas. El problema crítico sobre la validez del conocimiento radica por entero en la cuestión de su origen psicológico. La doble temática inviscerada en el doble significado de la palabra *fuentes* del conocimiento —principio de donde toma origen, y fundamento último en que descansa su validez— adquiere insoluble unidad. La ilustración luchará, además, por destruir el dualismo de fuente —sensación y reflexión— que había mantenido Locke. La nueva unidad se produce sobre la base de la sensación. El fenómeno del conocimiento debe explicarse también naturalmente. Toda apelación a elementos que de alguna manera trasciendan de lo empíricamente dado debe declararse perimida. Todas nuestras representaciones son meras traducciones de los objetos en la conciencia producidas por la acción física de los mismos. Una profunda diferencia, que explicará todas las demás, separa en este punto a la ilustración alemana que siguió a Leibniz, antítesis de Locke. El yo deja de ser el escenario empirista de las ideas para convertirse en fuente productora de las mismas. Pero el proceso ilustrado de secularización del pensamiento se cumple también en la ilustración alemana.

h) Sigue en turno la *sociología*. Ya Hobbes había resuelto la realidad social en realidad natural, el *status civilis* en *status naturalis*. Aunque la ilustración no admite el contenido *material* de la sociología de Hobbes, respetará su *forma*. La sociología se construye a la manera de la psicología analítica, es decir, sobre el modelo de la física. La sociedad es un *cuerpo artificial* y como tal se compone de partes ensambladas entre sí y recíprocamente influenciadas para conspirar al bien del todo. Así, en el *Tratado de los sistemas*, de Condillac. Así, también, en *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu.

i) Viene después la *moral*. ¿Por qué no naturalizarla también? Es la ética una disciplina de contenido complejo que rara vez fue considerada por la ilustración en todas sus facetas. La idea de una moral natural había sido defendida por algunos humanistas. Del círculo de los humanistas se destaca Grocio, con su decidido propósito de fundación autónoma del derecho natural. La ilustración irá aún más lejos hasta transformar la autonomía en *autarquía*. Dos poderosas fuerzas se oponen a la autarquía del derecho natural y de la moral en general: la libre voluntad omnipotente de Dios, estableciéndolos, y el omnímodo absolutismo del estado, imperándolos. La ilustración rechazará ambas fuerzas y dará de la moral una explicación naturalista químicamente pura.

j) Resta únicamente la *filosofía de la religión*. Todas las premisas para su naturalización están ya puestas. La concepción naturalista del conocimiento suprimirá la revelación y el orden sobrenatural. Todos los problemas filosóficos en torno a la religión serán resueltos a la luz de la razón empírica. El resultado será la fundación de la religión natural.

2. *La ilustración inglesa: deísmo y materialismo.* La ilustración inglesa, tras el esplendor del empirismo, se concreta en el *deísmo* y el *materialismo*. El deísmo afirma la existencia de Dios como autor de la naturaleza, pero niega su ulterior influjo en el mundo, sobre todo la conservación, la providencia y el concurso ordinario y extraordinario. Con la supresión de la revelación y el orden sobrenatural debe intentar resolver todos los problemas a la sola luz de la razón natural. Los filósofos se definen a sí mismos como librepensadores, que huyen tanto del *ateísmo* como del *teísmo*, para fundar la llamada *religión natural*. El fundador del deísmo fue el inglés HERIBERTO DE CHERBURY (1581-1648). Su mejor expositor es el irlandés JUAN TOLAND (m. 1772). El deísmo de Toland es una especie de religión que consiste en la adoración de Dios, libre de cualquier dogma y de cualquier rito. En su obra *El*

cristianismo sin misterios intenta demostrar que en el *Evangelio* no hay nada suprarrazional.

El deísmo tuvo repercusiones en el terreno de la moral. El siglo XVIII propugna una moral natural. Su representante más caracterizado, en este aspecto, es SCHAFTESBURY (1671-1713), quien destruye los fundamentos religiosos del orden moral. Se encontraba Shaftesbury con dos tendencias, a las cuales se opone por igual: la corriente tradicional, que consideraba la moral fundada en la teología, y la moral del materialismo de Hobbes, fundada en el Estado. Para Shaftesbury, ni la Iglesia ni el Estado tienen competencia para definir en cuestiones de moral. La moral se funda en sí misma, o, mejor, en la personalidad humana, independientemente de todo principio externo. Shaftesbury tuvo por discípulo a HUTCHESON.

El materialismo tiene su más clara expresión en el dominio de la psicología. Lo representan DAVID HARTLEY (1704-1757), con su sistema del *asociacionismo mecánico*, y JOSÉ PRISTLEY (1773-1804) al formular la identificación del fenómeno psíquico con respecto al fisiológico.

3. *La ilustración francesa.* La ilustración francesa adquiere su primera formulación en el *sensismo*, y su más alta expresión en el *enciclopedismo* y en el *naturalismo*, y su momento de degeneración en el *materialismo*. Incluiremos también en ella la prolongación del naturalismo en la *teoría de la sociedad*, de Rousseau. La importancia histórica de estas cinco tendencias de la ilustración francesa aconseja un estudio separado, que distribuimos en los epígrafes que siguen.

4. *El sensismo; Condillac.* Como factor determinante de todo el movimiento de la ilustración francesa debe citarse al sacerdote católico ESTEBAN CONDILLAC (1715-1780). La más clara modulación francesa del empirismo inglés puede ser observada en la teoría sobre el conocimiento. Había el empirismo negado la actividad propia al intelecto en el acto de conocer. De la negación de la actividad propia del intelecto a la negación de la inteligencia misma, como facultad específicamente distinta del sentido, no hay más que un paso en el orden de la lógica. Justamente el paso que, una vez dado por la ilustración francesa, convertiría al empirismo en *sensismo*. El sensismo noético adquiere expresión formal en la obra de Condillac. Sobre ella se modulará toda la noética de la ilustración francesa.

La teoría francesa del conocimiento ilustrado está expuesta en dos obras maestras de Condillac: el *Ensayo sobre el origen del conocimien-*

to y el *Tratado de las sensaciones*. El *Ensayo* muestra una vinculación, estrecha y directa, con la doctrina de Locke. Se mantiene aún la duplicidad de las fuentes del conocimiento. La sensación —experiencia externa— y la reflexión —experiencia interna— son dos fuentes autónomas que nos entregan esferas irreductibles entre sí: el ámbito de la objetividad exterior y el dominio de la subjetividad propia. Sin embargo, acentúa ya Condillac una cierta integración unitaria en doble sentido: el conocimiento de la subjetividad se construye sobre el modelo del conocer objetivo, por lo que la vida espiritual se entenderá como un reflejo de lo sensible, y el problema del origen del conocimiento se identifica con el de su desenvolvimiento. Con Locke contra Descartes, podría ser la divisa de este libro.

El *Tratado de las sensaciones* consuma este impulso primitivo de integración y unitariedad para constituir el sensismo con el triunfo, en gnoseología, de la tesis naturalista, que cruza en todas direcciones a la ilustración francesa. Con Locke para superar a Locke, sería la divisa de las nuevas preocupaciones. Locke, en efecto, pareció mostrarse infiel al principio fundamental del empirismo de que nada hay en el entendimiento que no haya pasado por el sentido, con la admisión de la reflexión como fuente de conocimiento independiente de la sensación. La autonomía de la reflexión podía significar, como fuente del conocimiento del sujeto mismo, la conjunción del empirismo respecto de las ideas de todas las cosas con la concepción racionalista, que ponía como principio fundamental la presencia intuitiva del alma a sí misma. Y esta significación fue abiertamente explicitada y profesada por Berkeley. El propio Locke, que había arrinconado a las ideas innatas en el lugar de los prejuicios, no supo sustraerse al prejuicio de las *operaciones anímicas innatas*. El riguroso empirismo estaba exigiendo la negación de toda forma de innatismo. Con la aserción de Condillac de que la reflexión no es una fuente autónoma de saber, sino un desenvolvimiento de la sensación misma, adquiría el empirismo una de las metas naturales de su propio desarrollo. Todas las operaciones del alma proceden de la sensación; son, con todo rigor, el resultado de una *sensación transformada*.

Tal es la tesis que se propone demostrar algebraicamente Condillac. La sensación es el protocolo de la vida espiritual, que irá recibiendo distintos nombres en la justa medida de las transformaciones que sufre y del contenido que adquiere. Así se explica la génesis natural de la atención, la memoria, la comparación, el juicio, la reflexión y la imaginación, de la necesidad, el desecho, la pasión —amor, odio, esperanza, temor—, el hábito y el querer. Se constituyen, en una palabra, todas las facultades intelectuales y volitivas, como muestra Condillac

con la hipótesis de la estatua a la que se proporciona el más elemental de los sentidos. Por el solo sentido del olfato puede la estatua, además, abstraer y generalizar, tener idea del número y de la posibilidad, de la duración y de la sensación, y hasta poseer idea del yo como repertorio de las sensaciones presentes y pasadas, experimentadas y recordadas.

Proporcionando a la estatua el sentido del oído, del gusto y de la vista, el contenido sensible se amplía en profundidad y extensión, sin adquirir, empero, ninguna nueva capacidad. El horizonte de la sensibilidad está explicado y el conocimiento, como tal, en él fundado. En este momento, las preguntas surgen a raudales, imperiosas y exigentes: ¿Debemos quedarnos en este puro horizonte de sensibilidad y conocimiento o debemos salir de él? Dicho de otra manera: el conocimiento mismo, ¿nos remite a lo conocido y al cognoscente, al objeto de la sensibilidad y al sujeto sensible? ¿Tendremos que conformarnos con el más puro actualismo, a la manera de Hume? ¿Será el yo la colección de actos perceptivos, repertorio de accidentes; y las cosas, percepciones, repertorio de cualidades? Porque hay que tener presente que, originalmente, la estatua que olfatea una rosa puede ser, para nosotros, una *estatua que siente una rosa*; por consiguiente, tres cosas: Estatua —sujeto—, sensación —acto— y rosa —objeto—; pero, para sí misma, no podría ser más que el olor mismo de la rosa. Y por mucho que la sensación se desarrolle y transforme seguirá siendo sensación y nada más. Sujeto y objeto están inicialmente confundidos en la sensación. Decimos «están», pero surge la sospecha sobre el derecho que nos asiste para hablar así. Porque si están confundidos en o con la sensación, al menos hay el sujeto y hay el objeto. Mas ¿cómo saberlo? ¿Serán también sujeto y objeto *resultados* de una sensación transformada? ¿Quién olfatea, el olfato o la estatua? ¿Y qué es lo sentido, el olor o la rosa? Si inicialmente arrancamos de la olfacción y somos fieles al principio del análisis ilustrado y todo se reduce a olfacción transformada, en el término de la indagación seguiremos encerrados en la olfacción sin posibilidad de trascenderla.

Es fácil advertir el equívoco en que cae Condillac, también desde el comienzo. Considerando que la atención y la olfacción coinciden en el contenido —el olor de rosa—, las ha identificado, sin advertir que difieren totalmente, ya que aquella es activa y ésta pasiva. Esta identificación le llevó a atribuir al olfato lo que en realidad atribuye a la estatua. Diciendo que el olfato atiende está diciendo que atiende la estatua. Dígase lo mismo por lo que se refiere a la memoria, la comparación, el juicio, la reflexión y todas las demás facultades. Cuando cree haber explicado el yo, como asiento del repertorio entero de las

facultades, no hace otra cosa que explicitar lo que en realidad tenía presupuesto; saca con su explicación lo que desde el comienzo había metido. Lejos de invocar, al terminar su tarea constructiva, el privilegio del escéptico, como haría Hume, se aferra a su convicción inicial de la existencia del yo, del alma como sustancia psíquica simple, sujeto de la conciencia y del ámbito entero del conocimiento.

Este mismo presupuesto es proyectado sobre la realidad exterior. También resulta fácil advertir el equívoco en que cae Condillac respecto del objeto. La identificación de los contenidos de la memoria y la olfacción —el olor de la rosa—, pero con la diferencia obtenida de una presencia en ésta y de una ausencia cuando se trata de la memoria, le llevó a atribuir a la sensación —olor— lo que en realidad atribuye a la rosa, cuya existencia y naturaleza están naturalmente presupuestas.

Sin embargo, se planteó expresamente el doble problema de la determinación de la existencia del mundo exterior y de la existencia del yo. Anticipamos que la solución que ofrece coincide con lo que tiene presupuesto, salvo la diferencia de que, mientras antes el mundo exterior parece proyección explicativa del yo, ahora la explicación del yo resulta una proyección al ámbito subjetivo de lo obtenido al resolver el problema de la objetividad.

La objetividad comienza en el cuerpo propio. Pero se puede adquirir idea de ella mediante el sentido del tacto. La mera coexistencia de las sensaciones táctiles es suficiente para proporcionar un conocimiento de nuestro propio cuerpo. Cuando la estatua sienta frío en una mano, calor en la otra, dolor en la cabeza, agrado en una pierna, etc., captará estas sensaciones como distintas únicamente sobre la base de que cada una esté fuera de las demás. Más tarde pone en juego Condillac la sensación de movimiento: el conocimiento de la exterioridad nace propiamente cuando sentimos la detención del movimiento de nuestro propio cuerpo, producida por la resistencia de los otros cuerpos. La sensación táctil sigue jugando un papel definitivo en orden a la distinción de nuestro cuerpo respecto de los demás. Repárese, en efecto, que la sensación de solidez supone necesariamente dos cosas en contacto, con esa doble posibilidad: cuando el sólido es exterior a nuestro cuerpo sólo sentimos un contacto; cuando se trata de nuestro propio cuerpo sentimos simultáneamente dos contactos: uno en la parte que toca y otro en la parte tocada. Instruidos por el tacto los demás sentidos, adquiere la estatua el conocimiento de que los olores, colores y sonidos no son meras modificaciones subjetivas, sino que proceden también de los objetos exteriores, y comienza a gozar del encantador espectáculo que los cielos y la tierra le ofrecen. Habituada ya a esta co-

rrespondencia de las sensaciones a los objetos sensibles existentes en la exterioridad, puede la estatua considerar el repertorio de cualidades que pertenecen a cada cuerpo y apreciar las variadas relaciones con idéntico carácter objetivo.

Sobre este modelo de determinación de los objetos puede entenderse la determinación del sujeto. Siempre sobre la base de las sensaciones táctiles se adquiere conciencia de la existencia del alma por la sensación de las acciones de unas partes del cuerpo sobre las otras, y, sobre todo, por los movimientos de la respiración. El alma, elevada así al nivel de la conciencia por este sentimiento que Condillac llama *fundamental*, merece el nombre de yo con más rigor y propiedad que aquel repertorio de todas las sensaciones a que nos hemos referido.

Tal es la solución, ofrecida por Condillac, y triunfante en sus líneas generales en la ilustración francesa, para el problema del conocimiento humano. Subyacente a la explicación psicológica del fenómeno del conocimiento se encuentra una posición metafísica fácil de advertir. La ilustración francesa nos ofrece una *historia natural* del alma. Lo psicológico se ofrece como función; por lo tanto, se explica *psicológicamente*. Pero la función tiene por sustrato el órgano, la facultad; en consecuencia, la explicación psicológica adquiere su último fundamento en la descripción *anatómica*. No se trata de una metáfora. Es el ideal que la ilustración francesa consideró encarnado en Locke, el gran sabio que, rechazando toda novela del alma, describió modestamente su historia, desenvolviendo la razón como un excelente anatomista explica los resortes del cuerpo humano, según nos advierte Voltaire en la XVIII de sus *Cartas sobre los ingleses*.

Las consecuencias surgirán en muchedumbre y dotadas de lógica. Permítasenos aquí una ojeada crítica de conjunto a la teoría del conocimiento que hemos expuesto. La ilustración francesa sigue cantando con música empirista la misma canción nominalista de la intuición concreta como única fuente de conocimiento natural que compusiera Occam. Ya advertimos que la primera consecuencia del nominalismo habría de ser la pérdida de las estructuras metafísicas de lo real finito. En una de ellas nos interesa reparar ahora: la estructura material-formal de los objetos científicos inscritos en el área de nuestra experiencia. Es cierto que una misma realidad puede ser —materialmente hablando— sentida, «atendida», recordada, amada, odiada, esperada y temida. Pero no es menos cierto que —fórmalmente hablando— el objeto de la sensación difiere del de la atención como éste, a su vez, se diferencia del de la memoria, etc. De muy antiguo nos viene la distinción de las facultades por sus actos y la especificación de éstos por sus objetos formales. Cuando se ha reconocido un único modo de conoci-

miento —la intuición—, y el modo se lo identificó con la fuente que se estima original, es lógica la consecuencia de que todas las demás fuentes que se consideren derivarán de aquélla y serán meros resultados, surgidos del despliegue o transformación de la misma. Las facultades correrán la misma suerte que los contenidos de la sensación original. Como los contenidos sensibles, por numerosas que sean las transformaciones sufridas, permanecerán indefinidamente sensibles, así también las nuevas facultades que se originan para recibirlos. Toda posibilidad para una diferenciación *formal* quedará anulada. La ilustración ha perdido la vista para las diferencias formales irreductibles de los diversos ámbitos del conocimiento humano.

5. *El enciclopedismo.* La ilustración francesa se propone recopilar todos los conocimientos filosóficos y científicos para ponerlos al alcance de todas las inteligencias. Fue iniciada por PEDRO BAYLE (1674-1706), autor de la primera enciclopedia, titulada *Diccionario histórico y crítico*. Con espíritu escéptico e inspirado en el deísmo inglés, somete a duras críticas negativas los más graves problemas sociales y religiosos.

La segunda enciclopedia lleva por título *Enciclopedia de las ciencias, de las artes y de los oficios*. Se publica en París desde 1751 a 1780. Comprende 28 tomos, cinco más de suplementos y dos de índices. Fue editada por DIDEROT (1715-1784) y D'ALEMBERT (1717-1783), que redactó el *Discurso preliminar*, en el que expone la clasificación y el método de las ciencias. Colaboran en la *Enciclopedia* los hombres más representativos del pensamiento francés de aquel tiempo, como VOLTAIRE, ROUSSEAU, HOLBACH, QUESNAY, TURGOT.

6. *El naturalismo.* Si el sensismo nos ha aparecido como la modulación francesa del empirismo de Locke, la teoría ilustrada de la naturaleza será más bien la francesa modulación de la filosofía natural de Newton. A pesar de este cambio de modelo pudiera entenderse la teoría del universo como una prolongación de la teoría del conocimiento. Si ésta resultaba, propiamente, una historia natural del alma, aquélla es, simplemente, *historia natural* de las cosas. Toda indagación de la *esencia* de las cosas debe ser proscrita; toda inquisición de sus fundamentos últimos, abandonada; toda apelación a elementos trascendentes a la experiencia, prohibida. La filosofía debe limitarse al estudio del acontecer de la naturaleza. Los fenómenos nos muestran el acontecer natural: ellos deben ser el punto de partida de nuestra búsqueda. La ciencia de la naturaleza debe permanecer en este

dominio y ocuparse en construir el sistema de los fenómenos y hacerlos patente el orden y la legalidad del acontecer natural.

Jamás permaneció, empero, la ilustración francesa en estos sus propósitos iniciales. El «siglo de las luces» se gustaba llamar también el «siglo de la ciencia natural», pero sin abandonar su condición esencial de «siglo de la filosofía». Y la filosofía saturada de la ciencia natural es la que aquí nos interesa.

Dos líneas generales pueden ser apreciadas en su desarrollo: la del grupo de los enciclopedistas que intentarán permanecer fieles al impulso original de Newton, y la de los materialistas estrechamente vinculados al materialismo inglés, inmediatamente precedente. Los rasgos preferentemente negativos son compartidos en comunidad por ambos grupos. Destáquense: el propósito antimetafísico, la oposición a la llamada «física bíblica», el desprecio de todo dogmatismo y autoridad. Son las tres direcciones en que es llevada la lucha que tenía por objeto recabar para la ciencia natural una esfera propia en la que se moviese con autonomía y libertad. Si la ilustración francesa hubiese sido fiel a sus propósitos y se hubiese limitado a construir la ciencia física de la naturaleza, nada tendríamos que objetar. Pero es lo cierto que en su tarea conclusiva nos ofrece una concepción metafísica del universo que quiso imponer a la aceptación y cuyas credenciales de validez tenemos perfecto derecho a exigir.

La primera línea de desarrollo va de D'Alembert a Voltaire, pasando por Diderot. D'Alembert permanece aún estrechamente vinculado a la filosofía de Newton, de cuyas directrices metódicas no se separa lo más mínimo, como ya insistiera Cassirer. Diderot, encarrilado inicialmente en el naturalismo de D'Alembert, abandona pronto la que llama filosofía experimental para ofrecernos una concepción racional del universo. Aunque inicialmente se atiene a la concepción epistemológica que domina su época y establece tres momentos en el saber científico: la *observación*, que recoge los hechos; la *reflexión*, que los combina, y el *experimento*, que los verifica, pronto prescinde de todo para ofrecernos sus *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza*.

Según esta interpretación diderotiana, la naturaleza está constituida por un repertorio de propiedades con un trasfondo puramente material. No se trata, empero, de una materia indiferenciada e inerte, sino, por el contrario, viva, animada, organizada y complejamente diferenciada. Desde el principio —desde siempre—, la naturaleza contiene en su seno maternal y material los elementos particulares y las fuerzas mecánicas, psíquicas y espirituales que en cada momento se manifiestan en el universo. Puede, pues, concebirse la naturaleza en despliegue, originario, cruzando en el tiempo infinito las más variadas

formas de organización individual y específica. Los historiadores del evolucionismo del siglo XIX debieran encontrar en estas ideas de Diderot un obligado precedente.

Poco a poco esta simbiosis de materialismo y evolucionismo se transforma en una concepción más unitaria, cargada de tintes panteístas. Un canto optimista al viejo lamento de Heráclito, por la constante mutabilidad de las cosas, aparece en el teatro cultural de la ilustración francesa. Hasta el principio de identidad es sacrificado en el ara del devenir natural. Ningún individuo persevera en su ser, ningún elemento permanece idéntico a sí mismo.

Diderot ha pulverizado la individualidad para anegarla en el todo de la naturaleza que ni nace, ni muda, ni muere. A la manera del fenómeno físico de la ósmosis, las tendencias insertas en la naturaleza van transfundiéndose y transformándose unas en otras. La sensación no es otra cosa que la resonancia de vibraciones mecánicas; la inteligencia, resonancia de vibraciones sensibles. Estas mismas tendencias producen la agrupación y desagrupación de las moléculas, en lo cual consiste el cambiar. Pero el cambio mismo tiene límites intranaturales. En la naturaleza misma hay que buscar su origen y su meta, su principio y su fin. Porque fuera de la naturaleza nada existe.

Parecería que Diderot cierra, en su sistema, toda posibilidad para la afirmación de Dios. El ateísmo fue, en efecto, la tendencia imperante de su vida. Sin embargo, en la última fase de su pensamiento se plantea el problema de la divinidad. A lo que se opone es a la concepción del *Deus ex machina* del racionalismo y a la idea de un *Deus extra machinam* de algunos de sus contemporáneos. El Dios-arquitecto o el Dios-relojero no tienen, para él, significación alguna. Los hombres han colocado a Dios fuera de la naturaleza o lo han encerrado en un santuario. El único santuario de Dios es la naturaleza misma, a la cual habita y vivifica y con la cual se confunde. La naturaleza ha sido divinizada y el naturalismo convertido en panteísmo.

Esta concepción de la naturaleza no parece representar más que un estadio del pensamiento ilustrado, necesitado de avanzar hacia nuevas metas. Una de estas metas la representa Voltaire, prototipo de «filósofo» tal como la palabra era entendida en el «siglo de las luces». En su teoría de la naturaleza cambia esencialmente las bases en que se movía Diderot. La idea de la mutabilidad universal es sustituida por la estabilidad más rígida. Todas las cosas perseveran en su ser específico. Lo mismo las especies vivas que las especies químicas. El intento de transformarlas es vanidad, y locura no plegarse a las exigencias de lo que es. La naturaleza es una obra de arte. «Se me llama naturaleza y soy totalmente arte», hace decir a la naturaleza en el artículo de este

nombre del *Diccionario filosófico*. Arte, surgido de las manos de Dios, y, como tal, perfecto, acabado. El estado que la naturaleza nos muestra no es transitorio, sino permanente; no es el resultado de una evolución perfecta ni lleva en su seno nuevas formas de manifestación futura. La situación actual de la naturaleza es definitiva. Voltaire se opone con toda la violencia de su genio a la interpretación mecanicista de la naturaleza. No quiere reconocer la posibilidad de que una acción física de los agentes naturales produzca hondas modificaciones en los seres vivos. Tal vez por eso, considerando las diferencias existentes entre las diversas razas humanas, expresó su duda acerca de la unidad específica del hombre. La ciencia debe reconocer en la naturaleza la obra de arte, geométrica, de un «Dios, geómetra eterno», que la ha producido por decisión absolutamente libre, y, como tal, impenetrable, en el espacio absoluto y que la dotó de leyes, asimismo geométricas y absolutas, que explican la regularidad del acontecer en el ámbito absoluto del tiempo.

Una aplicación importante del naturalismo encontramos en la filosofía ilustrada de la religión. Ya se habrá observado que la ilustración francesa parte de la naturaleza y concluye en la naturaleza, sin abandonar la naturaleza. El naturalismo es su impulso inicial, su tendencia fundamental y su tarea conclusiva. El mundo cultural estaba habituado a inscribir el derecho en la moral y la moral en la religión. La ley positiva humana era fundada en la ley natural moral y la ley moral en la ley eterna. La ilustración francesa, fiel a su concepción naturalista, arrancará del derecho natural y en él habrá de fundar el derecho positivo y el derecho religioso, naturalizándolos también.

La filosofía religiosa de la ilustración francesa tiene también sus precedentes ingleses. El deísmo ha sido, a este respecto, el maestro común de los ilustrados franceses. Con la sistemática deísta de Toland se fija la orientación de la teoría religiosa del iluminismo entero. Se trata de circunscribir la religión «dentro de los límites de la pura razón», como expresa el ilustrado Kant del período precrítico. La primera consecuencia será el abandono de todo objeto religioso trascendente a la razón. La razón sólo puede ocuparse de aquello que de alguna manera se manifieste en sus fenómenos immanentes. De lo trascendente no podemos captar su esencia ni, por tanto, su existencia. Y aquello cuya existencia y naturaleza no tengamos asegurada carece de significación para nosotros. De donde se desprende que la religión no puede dejar lugar para el misterio, si por tal se entiende algo que excede la posibilidad de comprensión racional.

Corresponde a Voltaire ser la expresión más genuina de la filosofía ilustrada de la religión. Contra los fanáticos intolerantes opone, con no

menor fanatismo, la idea de la tolerancia, a la que llama *l'apanage de la raison*. Ella determinará la nueva hermandad, sobre la base de la religión natural, de católicos y judíos, calvinistas y luteranos, anabaptistas y socinianos. Voltaire se abre al reconocimiento teísta de Dios. La existencia de Dios es incontestable. La ha demostrado Newton y la podemos seguir demostrando por la vía de las causas finales, que sólo podríamos considerar como quimeras —dice contra Holbach— cuando se demuestre que un reloj no ha sido hecho para marcar la hora. Pero el Dios de Voltaire es el *Dios de la naturaleza*, no el *Dios de la humanidad*. Debemos pedirle la *explicación* del mundo, de sus leyes universales y constantes, pero no tenemos derecho a exigirle la *salvación* del hombre. Dicho de otra manera: la providencia divina rige el acontecer natural en su universalidad, sin abarcar, empero, a los actos particulares de los individuos. Extender la providencia divina a los actos individuales sería poner en lugar de la naturaleza la gracia, y en lugar de la ley, el milagro. Y ambas cosas destruirán el concepto de Dios, disminuyendo su suprema realidad y calificándolo de inconsecuente. Con ello quedan puestas las primeras premisas para la naturalización de la religión. Todo lo demás será pura consecuencia lógica. El dogma del pecado original habrá de ser rechazado: le falta el supuesto natural de la realidad del alma y sería atentatorio contra la justicia de Dios. Paralelamente habrá de suprimir el ámbito entero de la dogmática, cuyo presupuesto teológico —la revelación— no tiene apoyo ni en Dios ni en la naturaleza. Con ello se desbarata toda religión positiva, quedando en pie la religión misma, la religión natural, sin altares, sin cultos y, sobre todo, sin sacerdotes. Mas cuando todo parecía perdido, todo se ha recuperado sobre la base de su naturalización. El iluminismo tiene también su religión: la religión natural. Con su dogma: el naturalismo. Con su altar: la naturaleza. Con su culto: el de la razón. Con sus sacerdotes: los propios filósofos ilustrados.

El naturalismo ilustrado ha alcanzado su última meta. Desde ella se siente profeta. Y vemos hoy con claridad que en la ilustración francesa se cumple, con toda verdad, el insulto de Voltaire al profetismo: el encuentro de los bribones con los imbéciles.

7. *El materialismo.* La segunda línea del desarrollo de la filosofía de la naturaleza alcanzará la meta del más estricto materialismo. También son tres sus representantes capitales: LA METTRIE, HOLBACH y HELVECIO.

El propósito de La Mettrie es dar una interpretación de la naturaleza. Pero una interpretación tal sólo se conseguirá a través del ser del hombre. Y el ser del hombre se resuelve en *anatomía* y *fisiología*. La

Fisiología y la *anatomía* ocuparán ahora el lugar de la geometría y se convertirán en punto de partida para la interpretación de la naturaleza. Los títulos de las obras de La Mettrie: *Historia natural del alma*, *El hombre máquina* y *El hombre planta* indican claramente las nuevas preocupaciones. El hombre resulta ser un trozo de materia. Descartes había dotado a la materia de una única propiedad esencial: la *extensión*. La ciencia natural del siglo XVIII había descubierto y colocado al lado de la propiedad pasiva de la extensión una nueva propiedad, esta vez activa, de la materia: la atracción o fuerza motriz. Sólo resta abrirse al reconocimiento de un tercer atributo esencial a la materia: la *sensibilidad*, para que el cuadro quede completo. Extensión, movimiento y sensibilidad: tales son los tres géneros de atributos para explicar el hombre y con él la naturaleza entera. Entre ellos ninguna fisura, ningún *hiatus*. El movimiento se funda en la extensión y funda la sensibilidad. Y la sensibilidad explica el pensamiento y hasta la conducta moral.

El materialismo ilustrado adquirirá con Holbach su expresión más cruda. Los primeros párrafos del *Sistema de la naturaleza* denuncian su propósito y anticipan su doctrina. «El hombre no puede menos de engañarse siempre que abandone la experiencia para no seguir más que los sistemas creados por la mera imaginación. El hombre ha sido la obra de la Naturaleza; no existe más que en ella, y es regido por sus leyes, de las cuales no puede apartarse ni aun por pensamiento; su ingenio ha pretendido en vano superar los límites del mundo visible; la experiencia le ha dado cruelmente a conocer su impotencia para hacerlo. Para un ser creado por la Naturaleza y sometido a ella, nada existe fuera del conjunto o todo, de que forma parte, y del que recibe toda especie de influencias. En cuanto a los seres que suponemos superiores a la Naturaleza o distinguidos y privilegiados por ella misma, no son otra cosa que quimeras de que nunca podemos formarnos la menor idea, como tampoco del lugar que habitan o su modo de obrar. Nada hay ni puede haber fuera de los límites que encierran a los seres conocidos.» En el universo, este vasto conjunto de todo cuanto existe, sólo nos es dado descubrir tres cosas: materia, movimiento y las diversas combinaciones de ambos, constituyendo los diferentes seres naturales. De esta manera la palabra «naturaleza» es susceptible de doble significación. En sentido amplio «es el *gran todo* que resulta del conjunto de las diferentes materias, de sus diferentes combinaciones y de los movimientos diferentes que observamos en el universo. La naturaleza, en un sentido menos extenso, o considerada en cada ser, es el todo que resulta de la esencia; es decir, de las propiedades, de las combinaciones, de los movimientos, o de la manera de obrar que la

distingue de los demás seres. De modo que se puede afirmar que el hombre es un *todo*, que resulta de las combinaciones de ciertas materias dotadas de propiedades particulares, cuyo arreglo se llama *organización*, y cuya esencia consiste en sentir, en pensar, en obrar; en una palabra: en moverse de manera diferente a la de los demás seres con quien se compara.»

El materialismo de Holbach no sólo representa un dogmatismo más o menos insultante para la conciencia científica, sino que pretende ser una imposición, un *imperativo* moral para la conducta humana, tal como se expresará en sus dos obras posteriores, prolongación lógica, epílogo del *Sistema de la naturaleza*: el *Sistema social* y la *Moral universal*.

Quedaba por tratar al materialismo ilustrado una cuestión subsidiaria. Si todo se reduce a materia, ¿cómo explicar las expresiones «alma» y «espíritu»? ¿Qué contenido las caracteriza? He aquí la cuestión central que Helvecio —aun antes que Holbach— intenta resolver en su obra *Sobre el espíritu*. Con una pura fenomenología psicológica, en la que el problema metafísico se le escapa enteramente, distingue entre alma y espíritu para concluir derivando a aquélla de la naturaleza, y a éste de la educación. Pero el espíritu, entonces, no es una realidad sustantiva, sino pura cualidad adquirida por el hombre, como puede observarse en las expresiones hombre de *espíritu fino, delicado, fuerte, justo*, etc. Según el juicio del propio Voltaire, esta solución, enunciada con énfasis, no puede ser más trivial.

8. *Rousseau y la teoría de la sociedad.* El más importante de los pensadores de esta época es JUAN JACOBO ROUSSEAU (1712-1778). Rousseau es el creador del naturalismo. Nació en Ginebra, de padre protestante, y fue su vida azarosa y casi anormal. Sus obras principales son: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, *Emilio*, *El contrato social*, *Confesiones*, *Julia o la nueva Eloisa*.

Prescindiendo de sus ideas pedagógicas, políticas y religiosas, centramos la exposición de la obra de Rousseau en su teoría de la sociedad. He aquí sus tres motivos capitales: un estado *natural*, cuyas excelencias canta; un estado *social*, cuyos horrores describe; un estado *contractual* que debe huir de estos horrores y conservar aquellas excelencias. Se ha pretendido ver en esto una modulación anticipada de la dialéctica de Hegel y de la ley de los tres estados de Comte. Entendido hegelianamente, en el *Contrato social* de Rousseau la tesis estaría representada por el estado de naturaleza; la *antítesis*, por el estado social, y la *síntesis*, por el *contrato* mismo. Como precedente comtiano,

el estado de naturaleza correspondería al estado teológico; el estado social, al estado metafísico, y el contrato social, al estado positivo. Ha sido una exageración del afán historicista de nuestro siglo. Para ser precedente de Hegel falta a Rousseau el *proceso dialéctico*; para anticipar a Comte falta el *proceso histórico*. En el *Discurso sobre las ciencias y las artes* preconiza Rousseau un método que ni lejanamente vislumbra la dialéctica hegeliana, ni nada tiene que ver con el falseamiento comtiano de la historia.

En el estado natural, los hombres son libres e iguales. El hombre natural goza de esta doble prerrogativa: la libertad perfecta y la perfecta igualdad. La soledad es su mejor privilegio, y la bondad, su constitutivo formal. El hombre natural es esencialmente pacífico. Hobbes se equivocó en este punto al describir el estado primitivo como una guerra de todos contra todos. En el estado de naturaleza, el hombre no tiene con quién guerrear —opone Rousseau—. No lucha consigo mismo, ni la propia vida le plantea problemas que acometer, pues las necesidades que siente son naturalmente satisfechas en su justa medida y proporción. No lucha con los demás, pues se halla aislado de todos y ninguno le interesa. El hombre natural sólo se relaciona con las cosas y teje su vida feliz de acuerdo a la estabilidad y fijeza de las mismas. Ni guerra, ni sociedad, ni sujeción, ni desigualdad, ni maldad, ni ciencia, sino paz, soledad, libertad, igualdad, bondad y feliz ignorancia. Un sano egoísmo pasivo preside el libre desenvolvimiento de cada uno en armonía con el desarrollo vital de todos.

En el estado social las cosas cambian esencialmente. El hombre ha nacido libre y le encontramos encadenado. El hombre ha nacido con la prerrogativa de la igualdad, y le encontramos arrastrando una vida miserable en un estadio jerárquico determinado. Ha perdido su soledad y su intimidad ha sido profanada. Su paz ha sido desbaratada y lo encontramos luchando con toda una constelación de motivos que se cruzan en el camino de su vida. Sus necesidades ya no tienen satisfacción proporcional. El hombre es naturalmente bueno, pero los hombres son malos. Todo es bueno cuando sale de las manos de la naturaleza; todo degenera en las manos de los hombres. La misma feliz ignorancia en que la sabiduría eterna había colocado al hombre ha sido suplantada por la orgullosa ciencia que nos corroe el alma. Todas las cualidades del hombre natural han sido destruidas; todas las prerrogativas, negadas; todos los privilegios, abolidos. Y, en su lugar, ha surgido el hombre social con su faz adusta y sus condiciones de oprobio. ¿Cuál ha sido la causa de tan singular transformación? La contestación de Rousseau es muy sencilla: el mismo estado social con su forma peculiar, artificial de nacimiento: las leyes sociales, no surgidas

de la voluntad como expresión de la naturaleza, sino impuestas por causas fortuitas y fuerzas extrañas ante las que el hombre se vio obligado a sucumbir.

El *contrato social* es la solución que preconiza Rousseau para remedio de tanto mal. Sobre él deberá arquitectonizarse la sociedad futura. No es que hasta ahora no haya regido la fórmula contractual. Pero el contrato no había unido internamente a las voluntades individuales; las había forzado externamente, utilizando medios coactivos. La fuerza es una potencia física, exterior, a la que se cede por necesidad, no por voluntad; no se la podía desobedecer impunemente, pero sí legítimamente; carece, en una palabra, de valor moral. Si los hombres son iguales por naturaleza, ninguna voluntad individual gozará de autoridad sobre sus semejantes; si son por naturaleza libres, a nadie habrán de obedecer fuera de sí mismos. Habrá, pues, que buscar una forma de asociación que, lejos de destruir los privilegios del hombre natural, les dé realización y cumplimiento. Tal será el *Contrato social*, en virtud del cual cada ciudadano entrega todo su derecho, consciente y voluntariamente, a toda la comunidad, en forma tal que, dándose *por entero*, las condiciones del sometimiento son iguales para todos, y dándose *a la comunidad*, sólo a sí mismo obedece y, por tanto, es libre. De esta manera las prerrogativas del estado natural, lejos de perderse, se compensan, al adquirir su mejor sentido y más justa expresión. Con lo cual no sólo se pierde, se gana. La libertad del hombre natural era la ilimitada disposición de sí: usando de ella voluntariamente, se entrega a la comunidad y desde este momento su voluntad persiste en el seno de la *voluntad general*, con lo cual su querer se identifica; entre tanto, ha surgido la ley, pero la libertad en el hombre social es mantenida con el nuevo sentido de vinculación a la ley que cada individuo ha establecido sobre sí mismo. Y es que, en efecto, al darse el ciudadano a la comunidad no se da a ningún ciudadano en particular, y aunque en este darse a todos haya un derramarse sobre cada uno, siempre resultará que cada cual recobra con superávit lo que ha entregado con déficit. Mientras los ciudadanos se someten a las condiciones y a las leyes que ellos mismos estipulan, no obedecen más que a su propia voluntad. La libertad natural, como disposición de sí, se ha ejercido, y, aunque como independencia natural se ha perdido, se ha recuperado como vinculación a la ley. A la postre, todo ha sido ganancia, porque el hombre natural se ha hecho persona al constituirse en verdadero sujeto de voluntad, libremente vinculado a la ley de la voluntad general. Igual ocurre con la igualdad. En el estado natural se trata de una igualdad de hecho resultante de la proporción existente entre las necesidades de cada hombre y las fuerzas disponibles para su

satisfacción. Mediante el contrato social, las necesidades se convierten en pretensiones, y la satisfacción se legitima. Así, cuando parece que todo se ha perdido, en realidad se ha recuperado: con el *contrato* se crea la sociedad, y con la sociedad, el derecho; y con el derecho, la moral. Todo ello sobre la base de la más estricta igualdad.

Rousseau ha concluido su tarea. El naturalismo ha adquirido la más alta expresión ilustrada. Sin embargo, dificultades de todo tipo se acumulan. Formulamos algunas preguntas y encargamos al lector las conteste por sí mismo. ¿Cuál es el significado roussoniano de la palabra «naturaleza»? ¿Es omnicompreensivo, alojando en su seno todo cuanto existe? En caso afirmativo, ¿por qué oponer a la naturaleza la sociedad, al estado natural el contrato social? En caso negativo, ¿qué necesidad hay de explicar el nacimiento de la sociedad? ¿Se opone la naturaleza al arte? ¿Dónde encontrar, entonces, el principio diferenciador? ¿Se opone a la historia? ¿Cómo justificar la aparición de ésta? ¿Se opone a la libertad? ¿Cómo hacerla prerrogativa de lo que es natural y de lo que no lo es, del hombre natural y del hombre contractual? Insistiendo en la libertad, ¿en virtud de qué exigencias se postula para el hombre natural? ¿No se repara en que, aun en radical soledad consigo mismo, independiente de todos los demás hombres, se hallaría inscrito en el orden universal de los seres naturales? ¿De dónde nace, pues, esa adecuación de libertad e independencia? ¿Y cómo la libertad puede ser producida en el estado de contrato? ¿Cómo recibir libertad entregando sometimiento? Llegamos con estas preguntas a un punto central: ¿cómo la suma de voluntades *naturales* puede constituir la voluntad *general*, es decir *social*? ¿O es que ha de fallar aquí el principio de que la suma es de la misma esencia de los sumandos? ¿Cómo explicar el previo acuerdo de los hombres para llegar al contrato si falta el *appetitus societatis*? ¿Cómo derivar del contrato el derecho, si parece ser su condición? ¿Cómo anular el egoísmo natural para llegar al contrato si también la moral es consecuencia y falta todo sentimiento del deber? En fin; no iniciemos otra serie de preguntas tomando por base la ficción roussoniana de la igualdad.

9. *La ilustración alemana.* También en Alemania se produce un movimiento ilustrado: la *Aufklärung*. Sus mejores representantes son Wolff y Lessing.

CHRISTIAN WOLFF (1679-1754) populariza la filosofía de Leibniz, y aunque está también bajo el influjo de la ilustración francesa e inglesa, no cae en el sensualismo ni en el materialismo. Es célebre su división de la metafísica en general y especial, abarcando esta última la teología, la psicología y la cosmología racionales. Un discípulo de Wolff,

ALEJANDRO BAUMGARTEN (1714-1762) pasa por ser el fundador de la estética moderna.

G. EFRAIN LESSING (1729-1781) cultivó los más variados temas de la literatura, la poesía, la historia y la filosofía. Para Lessing, la historia coincide con el desarrollo de las religiones. Se ha hecho famosa su frase de que si Dios le mostrase en la mano derecha toda la verdad y en la izquierda el camino para alcanzarla, él elegiría, sin duda, la izquierda.

10. *La ilustración en España.* También en España se produce un movimiento ilustrado, con características propias y, desde luego, sin consecuencias revolucionarias y antirreligiosas. Los movimientos de rebeldía en España no tuvieron por motor las ideas pensadas en español, sino las influencias enciclopedistas que penetraron de Francia. El representante típico de la ilustración española es el Padre BENITO JERÓNIMO FELLO (1675-1764). Critica duramente las corrientes tradicionales de la filosofía y las supersticiones de los incultos. Sin ninguna razón se le ha llamado el Voltaire español.

El enciclopedismo francés encontró en España, en el orden doctrinal, más impugnadores que discípulos. Prueba de ello son el jerónimo fray FERNANDO DE CEBALLOS y el dominico FRANCISCO ALVARADO, que dio celebridad al seudónimo «El filósofo rancio».

11. *El fin de la ilustración.* Al pensamiento ilustrado puso fin otro movimiento complejo, con características peculiares en los distintos países europeos, basado en la oposición a la pura razón empirista y dialéctica y en la apelación a otras fuerzas, sentimentales o afectivas. Como término de la ilustración inglesa puede señalarse la filosofía del *sentido común* de la Escuela escocesa, cuyo representante capital es TOMÁS REID (1704-1796), a quien siguen, entre otros, DUGALD STEWARD (1733-1828) y TOMÁS BROWN (1778-1829). Las «luces» de la ilustración francesa no se apagan hasta que surge el vigoroso pensamiento de F. P. MAINE DE BIRAN (1766-1824). La ilustración alemana cesa con la nueva ruta ensayada y recorrida por Kant; a ella y a Kant mismo se oponen los románticos y la llamada *filosofía de la fe*, representada por JUAN JORGE HAMANN (1730-1788), JUAN FEDERICO HERDER (1744-1803) y FEDERICO ENRIQUE JACOBI (1743-1819). En Italia ni siquiera pudo cobrar auge la ilustración, ahogada por el vigoroso pensamiento historicista de JUAN BAUTISTA VICO (1668-1744).

BIBLIOGRAFÍA

a) LA ILUSTRACIÓN EN GENERAL: C. L. BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, 1932; trad. esp., 1943.—E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1933; trad. esp., 1943.—H. BOBIL, *Die religiöse Grundlage der Aufklärung*, 1933.—P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1713)*, 1935; trad. esp., 1941; *La pensée européenne au XVII^e siècle, de Montaigne à Lessing*, 3 vols., 1946; trad. esp., 1946.

b) LA ILUSTRACIÓN INGLESA: BARÓN CAR VON BROCKDORFF, *Die englische Aufklärungsphilosophie*, 1924.

c) LA ILUSTRACIÓN FRANCESA: H. HATZFELD, *Geschichte der französischen Aufklärung*, 1922.—O. EWALD, *Die französische Aufklärung*, 1924.—B. GIBBON-HUYSEN, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*. I. *Das Bürgertum und die katholischen Weltanschauung*, 1927; II. *Der Sozialismus der katholischen Kirche und das Bürgertum*, 1930; trad. esp.: *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, 1943.—C. FRANKEL, *The Faith of Reason. The Idea of Progress in the French Enlightenment*, 1948.

d) LA ILUSTRACIÓN ALEMANA: BARÓN CAR VON BROCKDORFF, *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, 1926.—H. M. WOLF, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, 1950.

e) EL FIN DE LA ILUSTRACIÓN: W. SCHEIBE, *Die Krisis der Aufklärung*, 1936.

CAPÍTULO III

LA FILOSOFIA EN LA EPOCA DEL IDEALISMO ALEMAN

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN

1. *Caracteres generales y despliegue histórico.* Con los problemas del racionalismo y empirismo, malogrados por la ilustración, va a enfrentarse la colosal figura de Manuel Kant. Intentando mediar entre la conclusión dogmática del racionalismo y la escéptica conclusión del empirismo, se verá obligado a producir una «revolución copernicana» en el orbe filosófico, que tendrá por definitivo resultado el establecimiento del *idealismo trascendental*. La filosofía moderna se había desinteresado del ser y había trenzado sus preocupaciones al problema del conocimiento. El racionalismo y el empirismo postularon el origen unitario de los conocimientos humanos. Aquél, negando el valor de la experiencia sensible y colocando en la razón la única fuente gnoseológica; éste, negando la actividad propia del entendimiento en el acto de conocer y haciendo pasar por la urdimbre de la experiencia a todo objeto que pretenda la categoría de científico. Empirismo y racionalismo son dos direcciones de la filosofía moderna que, a pesar de su independencia y contraposición, tienen un origen común en la especulación nominalista de Occam y van a tener un común término dialéctico en el pensamiento crítico de Kant. Obsérvese que la contraposición del racionalismo y el empirismo, en lo que se refiere al origen del conocimiento y, por lo mismo, a la verdad, su propiedad esencial, radica en que mientras los racionalistas cargan todo el potencial noético del lado del sujeto; los empiristas colocan toda la eficacia productiva en el objeto. Pero salvo algunos momentos en que aparece inconscientemen-

te el idealismo, unos y otros, racionalistas y empiristas, conciben aún el conocimiento como algo que, siendo poseído por un sujeto, versa sobre un objeto que lo determina sin ser por él determinado. No otra cosa se había pensado en el medioevo y en la antigüedad. Kant, empero, al detener esos dos modos de pensar, va a producir una revolución singular en la filosofía que él mismo compara a la verificada por Copérnico en la astronomía. Como Copérnico, invirtiendo la concepción de Ptolomeo, puso al sol en el centro del sistema, haciendo a los planetas todos, sin excluir la Tierra, girar en su torno, también Kant, invirtiendo la concepción tradicional para la cual el conocimiento era regido por los objetos, pone el sujeto en el centro de la realidad como ordenador de la experiencia, haciendo que los objetos se rijan por el conocimiento. Desde este preciso momento el idealismo ha irrumpido, con plena conciencia de sí mismo, en el teatro cultural de la filosofía moderna.

Se ha advertido que la llamada por Kant revolución copernicana es, en realidad, una *contrarrevolución ptolemaica*. El hombre, el yo, va a ocupar en filosofía el mismo puesto central de la astronomía de Ptolomeo. El sujeto se convierte en el centro en torno al cual girarán todos los problemas. El espíritu de objetividad será suplantado por un acusado espíritu de subjetividad. Las leyes que rigen el despliegue noético del juego de las facultades cognoscitivas se transportará a los objetos obligándoles a observarlas. En las rutas del idealismo ya no parecerá desmesurada esta frase hegeliana: «todo lo racional es real...» No es posible que el orden y la conexión de las cosas coincidan con el orden y la conexión de nuestras ideas: Kant dio un paso definitivo y estableció que el orden de las cosas lo forma y determina la actividad de nuestro espíritu. El entendimiento humano prescribe sus propias leyes a la naturaleza entera.

La filosofía de Kant produjo la aparición del idealismo especulativo. La filosofía se caracteriza en esta época por la elaboración de grandiosos y originales sistemas concentrados en el yo que, por reflexión sobre sí mismo habrá de descubrir el Absoluto divino, fuente de todo lo que es y puede ser. Los idealistas poskantianos se presentan como los legítimos sucesores de Kant. Acentúan el carácter apriorístico del conocimiento y rechazan, cual fantasma inexistente, *la cosa en sí*, cuya existencia respetara el filósofo de Königsberg. Todo fenómeno es creación nuestra y más allá del fenómeno nada existe. No se trata ya de que las facultades del yo sean inmediatamente legisladoras, sino productoras, creadoras de la realidad misma. Los seres para el idealismo no son existencias concretas; son ideas. El idealismo justamente se caracteriza por no alcanzar el ser y moverse en un mundo de pura





posibilidad. Esto hace posible la grandeza de los sistemas; pero constituye al mismo tiempo su condenación.

Sabido es que el pensamiento de Kant se concretó —aunque frecuentemente como anuncio programático— en las tres *Críticas*. Sus tres inmediatos seguidores, «los filósofos trascendentales», elevarán el idealismo a la categoría de absoluto. Juan Teófilo Fichte desarrolla la *Crítica de la razón práctica* y desemboca en el *idealismo ético o subjetivo*. Federico Guillermo José Schelling se interesa especialmente por la *Crítica del juicio* y establece un *idealismo estético y objetivo*. Jorge Guillermo Federico Hegel vuelve con los ojos a la *Crítica de la razón pura* y crea el *idealismo especulativo o absoluto*.

El idealismo trascendental saltó pronto las fronteras alemanas e invadió el mundo, dejando en todas partes repercusiones importantes. Sin embargo, fue también pronto sometido a profunda revisión. En particular la filosofía hegeliana, como sistema de la razón, tuvo que habérselas con un sin fin de oposiciones surgidas bajo el imperativo de numerosas exigencias que se encuentran, al margen de la nacionalidad, en la esfera del sentimiento, de la voluntad, de la religión y hasta de la experiencia misma. Desde el círculo de los románticos, pasando por los motivos religiosos sentimentales de Schleiermacher, se llegará a la furiosa protesta contra Hegel, que representa el irracionalismo de Schopenhauer y de Kierkegaard, para terminar reclamando los derechos de la experiencia en orden a la constitución de una metafísica inductiva.

2. *División del capítulo.* Queda dicho en el epígrafe anterior que esta época del idealismo alemán tiene tres modulaciones diferentes. Las mencionamos de nuevo sirviendo de notación a los artículos que siguen:

- 1.º El idealismo trascendental de Kant.
- 2.º El idealismo absoluto.
- 3.º Continuadores y adversarios del idealismo.

BIBLIOGRAFIA

Para la historia del idealismo alemán de la edad moderna interesan las siguientes obras: O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, 3 vols., III. *Der Idealismus der Neuzeit*, 1897.—KROENINGER, *Geschichte des deutschen Idealismus*, 1909.—N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 vols., 1923-29.—H. GUNDS, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, 1927.—P. LACHMIZ-REY, *L'idéalisme kantien*, 1931.—H. D. GARIBU, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, 1935.—R. JOLIVET, *Les sources de l'idéalisme*, 1936; trad. esp., 1945.

ARTÍCULO II.—KANT Y EL IDEALISMO TRASCENDENTAL

1. *Vida y obras.* MANUEL KANT (1724-1804) nació, vivió y murió en Königsberg. Fue educado en el pietismo. Se dedicó a la enseñanza, primero como profesor privado, y después, en la universidad, como ordinario de Lógica y Metafísica. Muy delicado de salud, fue siempre puntual y metódico.

En la obra de Kant se distinguen dos períodos: el precrítico y el crítico. Las obras fundamentales del período precrítico son: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755); *Metaphysicae cum geometria iunctae usu in philosophia naturali, cuius specimen I continet monadologiam physicam* (1756), *El único argumento posible para la demostración de la existencia de Dios* (1763), *Los sueños de un visionario ilustrados con los sueños de la metafísica* (1766), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770).

Las obras del período crítico son: *Crítica de la razón pura* (1781), *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia* (1783), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), *Crítica de la razón práctica* (1788), *Crítica del Juicio* (1790), *Antropología* (1800), *Lecciones de lógica* (1800), *Opus postumum* (ed. por E. Adickes, 1920).

2. *La idea de la filosofía.* Se hace necesario distinguir cuidadosamente la realización kantiana de la filosofía del concepto que el propio Kant nos ofrece de la misma. Comenzamos por este segundo tema. La concepción de la filosofía la encontramos expuesta por Kant en la Introducción a la *Lógica*, un antiguo curso, cuya publicación había de confiar a Jasche en 1800. Nuestra tarea, pues, extraordinariamente facilitada, se reduce a compendiar e interpretar.

Como el conocimiento filosófico está inscrito en el ámbito del conocimiento racional, antes de aventurarse en una definición de la filosofía debe investigarse el carácter de los distintos conocimientos y, especialmente, la modalidad del conocimiento racional. Hay dos clases de conocimientos: racionales e históricos. «Aquéllos son conocimientos por principios; éstos, conocimientos por datos». Debe repararse que un conocimiento puede surgir de la razón y, sin embargo, ser meramente histórico. Tal es el caso de un erudito que aprende los productos de la razón ajena.

Del hecho de ser los conocimientos racionales conocimientos por principios, se sigue que deben ser *a priori*. Encontramos, por lo menos, dos formas de conocimientos *a priori*: la *matemática* y la *filosofía*. Veamos en qué se distinguen:

Suele afirmarse —nos dice Kant— que matemática y filosofía se distinguen por el *objeto*, por tratar aquélla de la *cantidad* y ésta de la *cualidad*. Nada más falso. La distinción entre ambas ciencias no puede consistir en el objeto, ya que la filosofía se dirige a todos los objetos, inclusive a la cantidad, y la matemática, en rigor, también, por cuanto no hay objeto sin magnitud. La diferenciación, pues, debe buscarse en otra parte. Kant la encuentra en el *diverso modo del conocimiento racional*, en el *distinto uso de la razón* con que operan una y otra ciencia. El conocimiento racional por meros conceptos es de tipo filosófico; el conocimiento racional por construcción de conceptos, de modalidad matemática. También puede decirse: el conocimiento matemático es *intuitivo*; el conocimiento filosófico, *discursivo*.

Todo ha quedado preparado para obtener esta definición: «Filosofía es el sistema de los conocimientos filosóficos o de los conocimientos racionales por conceptos». Pero Kant no advierte que esa definición expresa únicamente el *concepto académico* o escolar de la filosofía. Junto a él hay que poner el *concepto universal* o mundano de nuestra disciplina. Según el concepto mundano, la filosofía «es la ciencia de los últimos fines de la razón humana».

Veamos a dónde apunta Kant con esta importante distinción. La primitiva invisceración de la *teoría* y la *práctica* en el seno de la filosofía resurge ahora, kantianamente, bajo la doble modalidad de la *habilidad* y la *utilidad*. De aquí la nueva doble fórmula definitoria: La filosofía, en su significación escolar, es «una doctrina de la habilidad»; según el concepto mundano, «una doctrina de la sabiduría», de la utilidad. El filósofo especulativo es artífice de la razón. El filósofo práctico es maestro de la sabiduría.

Kant no oculta sus preferencias por el filósofo práctico —del que dice que «es el verdadero filósofo»— ni por la filosofía según su concepto universal. Por eso, vuelve a definir: «Filosofía es la idea de una sabiduría perfecta, que nos muestra los fines últimos de la razón humana».

A la filosofía, en su significación escolar, pertenecen dos elementos o partes: un repertorio de conocimientos racionales y una conexión sistemática de los mismos. Kant insiste particularmente en esta última idea. «La filosofía no sólo consiste en una conexión rigurosamente sistemática, sino que es la única ciencia que posee una conexión sistemática».

tica en el más estricto sentido y la que da unidad sistemática a todas las demás ciencias».

La preferencia de Kant por este tipo de filosofía determina que nos la vuelva a caracterizar como la *ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón*. Expresando su contenido, escribió Kant este texto, de capital importancia y gran trascendencia ulterior: «El campo de la filosofía en esta significación universal se puede reducir a estas preguntas:

1. ¿Qué puedo yo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué puedo esperar?
4. ¿Qué es el hombre?

A la primera pregunta responde la *metafísica*; a la segunda, la *moral*; a la tercera, la *religión*; y a la cuarta, la *antropología*. Pero en el fondo podría atribuirse todo a la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la cuarta.»

Hemos caracterizado este texto de importante y trascendente. Una y otra cualidad se concretan en la «referencia» de todas las preguntas de la filosofía a la interrogación sobre el hombre. Gran parte de la filosofía moderna y contemporánea hallase preocupada por explicar esa «referencia». Resultaría interesante analizar el despliegue histórico de las explicaciones producidas. Tenemos que renunciar a la tarea, pues nos apartaría de nuestro propósito. Apuntemos, sin embargo, algo que ya expresamos en otro lugar. La referencia al hombre de toda la problemática filosófica ha tenido dos manifestaciones generales: una, simplemente noética; y otra, además de noética, ontológica. El problema filosófico, llevado sobre cualquier objeto —la naturaleza, Dios— distinto del hombre, se refiere al problema del hombre, porque sólo desde el hombre, en el hombre y por el hombre puede ser tratado y conocido: tal es la repercusión que llamamos simplemente noética. Esta explicación, empero, es en sí misma inestable y exige una razón última que la comprenda y la aclare. Dos vías se ofrecían al discurrir filosófico en este punto: la que se basa en la afirmación de que ello es así porque el hombre se halla ontológicamente referido a aquellos objetos, y la que afirma que los objetos todos son los que se hallan entitativamente referidos al hombre. La explicación que discurre por esta última vía es la que merece el nombre de repercusión ontológica. En uno y otro caso se está fuera del pensamiento «histórico» de Kant. La referencia de las tres primeras preguntas a la cuarta significa para Kant, simplemente, que el conocimiento esencial e íntegro del hombre mostraría lo que como tal puede saber, debe hacer y puede esperar. No se trata, pues, de que la metafísica, la moral y la religión estén

referidas a la antropología, y menos de que sus objetos se encuentren radicados en el hombre.

Más todavía: la *realización* kantiana de la filosofía poco o nada tiene que ver con esa cuatripartita división y con esa referibilidad a la antropología. La filosofía kantiana es una ocupación con el conocimiento en su triple manifestación teórica, práctica y estética. La filosofía de Kant se dirige a estos tres objetivos capitales: 1), fundamentar la posibilidad del conocimiento científico —matemático y físico— y determinar la no posibilidad de la metafísica como ciencia, bien que sea legítima como disposición natural; 2), fundar una moral autónoma y formal que satisfaga prácticamente las exigencias metafísicas que habían sido teóricamente imposibilitadas; 3), conciliar la necesidad del ámbito de la naturaleza con la libertad del reino de la moralidad mediante una representación teleológica del universo. A la consecución de estos tres objetivos se contraen, respectivamente, la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*.

Al examen del contenido de estas tres obras reducimos aquí nuestro estudio de Kant. A cada una de ellas dedicamos un apartado. Su complejidad temática se refleja en los distintos epígrafes que cada uno comprende.

A.—La «Crítica de la razón pura»

1. *Planteamiento del problema.* El racionalismo comienza vinculándose al escepticismo sensible y termina profesando un dogmatismo racional. Por el contrario, el empirismo arranca de un dogmatismo sensible y concluye en un escepticismo racional. Ambas posturas ante el problema del conocimiento fueron posibles desde el momento que se acusó el dualismo —cuerpo y alma— en la constitución la esencia del hombre. Y se hicieron reales desde el momento que se cargó todo el peso valorativo sobre uno de los elementos funcionales —experiencia y razón—, desconociendo o negando el papel del otro. Para la antropología racionalista el hombre es, en efecto, mente, razón; el conocimiento entonces *a sola rationis luce nascitur*. Para la antropología del empirismo, el hombre, por el contrario, es sólo cuerpo, sensibilidad; el conocimiento *a sola experientiae luce nascitur*.

Para el racionalismo, el sujeto cognoscente determina al objeto pensado formal y materialmente. Para el empirismo, el sujeto no es jamás elemento determinante del conocimiento: la forma y el contenido de las ideas son aportaciones del objeto, reduciéndose a mera

función registradora la actividad del intelecto humano en el acto de conocer. Kant, en el período precrítico, hasta 1772 hállase inmerso en el punto de vista racionalista. Pero habla ya de lo *trascendental* como distinto de lo *trascendente* y de lo *inmanente*. Es *trascendente* la consideración de un objeto metafísico mirado en sí mismo; *inmanente*, la consideración del sujeto ontológico con respecto a sí mismo; *trascendental* es la consideración de un objeto cualquiera por la relación a las condiciones esenciales de posibilidad. Lo *trascendental*, según esto, se nos aparece como un puente tendido entre lo inmanente y lo trascendente. En efecto, estas *condiciones de posibilidad* son ciertas *determinaciones a priori* del objeto en el pensamiento; por tanto, sólo al sujeto cognoscente deben ser relacionadas. Entonces lo verdaderamente *trascendental* es el sujeto como condición interna de la posibilidad del objeto conocido, pues sólo en él pueden ser descubiertas todas las determinaciones —materiales y formales— de los objetos pensados.

Hasta aquí Kant no ha superado a Descartes. El *a priori* kantiano sigue significando lo mismo que para Leibniz o Wolff. Pero durante el período crítico, lo *trascendental* se reduce, porque también la *aprioridad* se ha reducido hasta tal punto que no significa ya más que el elemento puramente formal en la constitución del objeto consciente. Esto se ve con toda claridad en el anuncio programático de la *Crítica de la razón pura*, cuya *introducción* comienza con estas palabras: «No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues, ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hicieron nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia? Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia, y todo conocimiento comienza en ella. Mas, si todo conocimiento comienza con la experiencia, ¿no por eso originase todo él en la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan sólo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma sin que distingamos este añadido de aquella materia fundamental hasta que un largo ejercicio nos ha hecho atentos a ello y hábiles en separar ambas cosas. Es, pues, por lo menos una cuestión que necesita de una detenida investigación y que no ha de resolverse en seguida a primera vista, la de si hay un conocimiento semejante, independiente de la

experiencia y aun de toda impresión de los sentidos. Esos *conocimientos* llámanse *a priori* y distingúense de los *empíricos*, que tienen su fuente *a posteriori*, a saber, en la experiencia». Esa investigación de los conocimientos *a priori* es la que Kant emprende y la que aquí nos interesa perseguir.

2. *Teoría de los juicios.* Comienza Kant distinguiendo dos clases de juicios: analíticos y sintéticos. Analítico es aquel juicio cuyo predicado está contenido en el concepto del sujeto. Sintético, aquel cuyo predicado no está contenido en el concepto del sujeto, sino que se le añade. «El círculo es redondo» es un juicio analítico. «El hierro es pesado» es un juicio sintético. Los juicios analíticos son universales y necesarios, pero no agregan nada a mi saber. No pueden, por consiguiente, constituir la ciencia. Los juicios sintéticos, amplían mi saber, pero son particulares y contingentes y, por tanto, tampoco sirven para la ciencia. Mas como la ciencia existe, tiene que haber una tercera clase de juicios con los cuales se constituya.

Paralelamente a la distinción de los juicios en analíticos y sintéticos, pone Kant los juicios *a priori* y *a posteriori*. El juicio *a priori* es independiente de la experiencia. Por de pronto, todos los juicios analíticos son juicios *a priori*. Pero no todos los juicios sintéticos son juicios *a posteriori*. Kant afirma que hay juicios sintéticos que son *a priori*.

Los juicios sintéticos *a priori* gozan de todas las ventajas de los juicios sintéticos y de ningún inconveniente de los juicios analíticos; por ser *a priori* son universales y necesarios; por ser sintéticos amplían mi saber.

La ciencia tiene que estar compuesta de juicios sintéticos *a priori*. La ciencia, para Kant, es un conjunto sistemático de juicios sintéticos *a priori*.

3. *Los tres problemas fundamentales.* Kant se encuentra con tres ciencias: la matemática, la física y la metafísica. Las dos primeras han encontrado su seguro camino; la metafísica tradicional se le presenta a Kant problemática en sí misma. El problema general que se planteará será el de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en estas tres ciencias. Formulados separadamente tendremos:

a) ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la matemática? (*Estética trascendental*).

b) ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la física? (*Analítica trascendental*).

c) ¿Son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica? (*Dialéctica trascendental*).

Obsérvese cómo la existencia problemática de la metafísica determina la distinta formulación del tercer problema.

4. *La Estética trascendental y la posibilidad de la matemática.* Lo conocido se compone de dos elementos: lo dado y lo puesto. Lo dado se llama también *materia*; lo puesto se llama también *forma*. El conocimiento es entonces el maridaje fecundo de una materia (caos de sensaciones) y una forma (estructura de la facultad de conocer).

El hombre posee tres facultades de conocer: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Cuando recibo el caos de sensaciones, lo ordeno, en primer lugar, en el espacio y en el tiempo (formas de la sensibilidad). El caos de sensaciones así ordenado constituye el *fenómeno*. El problema de la *Estética trascendental*, es decir, la fundamentación de la matemática, será, pues, una doctrina del espacio y del tiempo.

El espacio y el tiempo no son cosas, sino *formas a priori* de mi facultad de tener sensaciones; algo así como los ámbitos donde coloco las sensaciones; por consiguiente, pertenecientes al sujeto. El espacio y el tiempo no son conceptos, sino intuiciones; no son intuiciones empíricas, sino intuiciones puras mediante las cuales son posibles los juicios sintéticos *a priori* de la matemática.

El *espacio* hace posible la geometría pura y explica la validez objetiva de la geometría aplicada. El *tiempo* hace posible la aritmética pura y explica su concordancia con la realidad.

Espacio y tiempo son, pues, el fundamento lógico de la matemática y explican la posibilidad de sus juicios sintéticos *a priori*.

5. *La Analítica trascendental y la posibilidad de la física.* La Analítica trascendental trata del segundo problema de la *Crítica de la razón pura*.

La sensibilidad presenta el *fenómeno* al entendimiento. Pero el entendimiento tiene también sus formas *a priori*: son los conceptos puros o categorías. La fundamentación de la física pura se hará mediante las categorías. Por ellas, los *fenómenos* adquieren el carácter de objetos, es decir, se hacen para nosotros objetivos.

Kant deduce las categorías de la tabla de los juicios. Los juicios son:

- a) Por la *cantidad*: universales, particulares, singulares.
- b) Por la *cualidad*: afirmativos, negativos, infinitos.

c) Por la *relación*: categóricos, hipotéticos, disyuntivos.

d) Por la *modalidad*: problemáticos, asertóricos, apodícticos.

De estos juicios o modos de síntesis obtiene Kant la siguiente tabla de conceptos puros del entendimiento o categorías:

a) De la *cantidad*: unidad, pluralidad, totalidad.

b) De la *cualidad*: realidad, negación, limitación.

c) De la *relación*: sustancia, causalidad, comunidad.

d) De la *modalidad*: posibilidad, existencia, necesidad.

Con la aplicación de las categorías al fenómeno elabora el entendimiento los objetos de la física. La física es, pues, posible merced a las categorías. Y se constituye con juicios sintéticos *a priori*.

Con la referencia al tiempo se esquematizan las categorías y se hace posible que haya para nosotros una naturaleza. Basándose el pensamiento de la naturaleza en las leyes del conocimiento, pueden formularse los principios *a priori* del entendimiento puro con validez para los objetos. Kant distingue cuatro tipos de principios sintéticos del entendimiento con los nombres de «axiomas de la intuición», «anticipaciones de la percepción», «analogías de la experiencia» y «postulados del pensamiento empírico en general». Interesa señalar estos últimos. Son tres:

a) Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (espacio, tiempo y categoría), es *posible*.

b) Lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (sensación), es *real*.

c) Lo que concuerda con lo real, según las condiciones generales de la experiencia, es *necesario*.

Según esto, la sensación es el signo de lo real. Para que haya conocimiento de lo real es preciso la intuición y el concepto. Por eso Kant dice que las intuiciones sin el concepto son ciegas, y los conceptos sin las intuiciones, vacíos.

6. *La Dialéctica trascendental y la imposibilidad de la metafísica como ciencia.* ¿Es posible la metafísica? Con este interrogante se plantea el problema fun-

damental de la *Crítica de la razón pura*. Kant va a contestarlo negativamente tras una indagación laboriosa, que exigirá mucha paciencia para seguirla. Nuestro autor se dirige no a la negación del objeto de la metafísica ni de la facultad encargada de conocerlo, sino al establecimiento de la imposibilidad de la relación noética entre ésta y aquél. Por de pronto existe una facultad —la razón— que sería el órgano de la metafísica. Existen también —o al menos no podemos establecer su inexistencia— cosas en sí mismas que constituirían objetos

propios para la metafísica. Mas es preciso someter a revisión crítica las pretensiones de la razón para conocer objetos tales.

Téngase en cuenta la distinción kantiana de las tres facultades que nos llevan a conocer: sensibilidad, entendimiento y razón. Las dos primeras se mueven en el campo de la experiencia (real y posible) y por su mediación podemos llegar a adquirir conceptos de objetos realmente existentes. Basta comenzar por la experiencia y progresar según las leyes de la conexión de los fenómenos. La razón, en cambio, pretende progresar allende toda experiencia posible. La metafísica, desde el punto de vista material, es un intento de conocer objetos *absolutamente otros*, situados fuera del dominio de la experiencia real y posible; desde el punto de vista formal sería un conocimiento por la sola razón, ya que el entendimiento y, a mayor abundamiento, la sensibilidad, están anclados en lo experimentable. Urge, pues, determinar la función que Kant asigna a la razón humana en cuanto órgano de conocimiento metafísico. Nuestra tarea, aunque ingrata, no es difícil. Kant mismo se ha ocupado del asunto en la *Introducción* a su *Dialéctica trascendental*. «Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos; de aquí pasa al entendimiento y termina en la razón. Sobre ésta no hay nada más alto en nosotros para elaborar la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento.» Al necesitar dar una definición de esta facultad suprema, Kant se siente perplejo y opta por distinguir sus dos usos: el *lógico*, que «hace abstracción de todo contenido del conocimiento» y el *real* en cuanto «contiene el origen de ciertos conceptos y principios, que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento». La razón, en su uso lógico, puede ser definida como la facultad de concluir mediatamente (a diferencia de la deducción inmediata, que es función del entendimiento), y, en su uso real, como la facultad trascendental que produce ella misma conceptos.

El uso lógico de la razón consiste en el razonamiento mediato. Téngase en cuenta, empero, que no todo el raciocinio es obra de la razón, sino únicamente la conclusión. Kant ve en todo raciocinio, que no sea inferencia inmediata, tres reglas: *maior*, *minor* y *conclusio*. La *maior* es pensada por el entendimiento; la *minor*, subsumida por el juicio, y la *conclusio*, determinada por la razón. «En todo raciocinio —dice Kant— pienso primero una regla (*maior*) por medio del entendimiento. Segundo: subsumo un conocimiento bajo la condición de una regla (*minor*), por medio del juicio. Por último, determino mi conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusio*), por tanto, *a priori*, por medio de la razón.» Pero con esto no hemos verificado una evasión del campo de la experiencia posible para instalarnos en

la metafísica, sino que únicamente se habrá intentado reducir la gran multiplicidad del conocimiento del entendimiento al mínimo número de principios hasta realizar su unidad. Para el problema que nos ocupa no tiene, pues, interés este uso lógico de la razón.

Tras esto surge una cuestión capital. Con ella entramos en el segundo uso de la razón, al que Kant llama ahora uso *puro*. Planteémosla con sus propias palabras: «¿Puede aislarse la razón? Y, una vez aislada, ¿sigue siendo la razón fuente de conceptos y juicios, que sólo en ella se originan y con los cuales ella se refiere a objetos? ¿O es simplemente una facultad subalterna, que da a conocimientos dados cierta forma, llamada lógica, por donde los conocimientos del entendimiento se subordinan unos a otros, las reglas inferiores a otras superiores (cuya condición comprende en su esfera la condición de aquéllas), hasta donde ella pueda llevarse a cabo, por comparación de las mismas?» Tal es el nuevo problema. Su solución determinará toda la temática de la *Dialéctica trascendental*, en su empeño de mostrar la no posibilidad de la metafísica como ciencia. Kant establece como principio inconcuso que la multiplicidad de las reglas y la unidad de los principios es una exigencia de la razón, sin que ello prescriba ley alguna a los objetos ni contenga el fundamento de la posibilidad de su conocimiento. Se trata más bien de una ley subjetiva de economía del pensamiento que no comporta validez objetiva en cuanto exija la misma concordancia entre los objetos. Más aún: el principio de que la serie de las condiciones en la síntesis de los fenómenos se extiende hasta lo incondicionado y lo absoluto, no exige de suyo validez objetiva. Y hasta habrá que probar que no la tiene. En el sentido que da Kant a la palabra «objetivo» es indudable que la *unidad incondicionada*, que corresponde a las tres series regresivas de reglas (en conformidad con las tres especies de silogismos: categóricos, hipotéticos y disyuntivos), no se encuentra entre los objetos de la experiencia, pues todo objeto empírico es esencialmente condicionado. La *unidad incondicionada* habrá de hallarse allende el campo de la experiencia, fuera de lo fenoménico, en el ámbito de los «objetos pensados», en el área de lo noumenal, de lo trascendente. Pero entonces todo aquel proceso, ¿no será falaz, al menos considerado desde el uso empírico del entendimiento? ¿No estaremos en presencia de una ilusión inevitable? Kant, en efecto, concluirá determinando aquel proceso como una ilusión trascendental (*transcendentale Schein*); que tiene su asiento en la misma naturaleza de la razón humana. La razón aislada —en su uso puro—, la razón pura utiliza conceptos y forma raciocinios trascendentes que pretenden sobrepasar el campo de toda posible experiencia y penetrar en estrictos

dominios metafísicos. Vuelve, pues, a plantearse la cuestión: ¿Cuál es el valor de unos y otros?

Por de pronto distíngase cuidadosamente el concepto de la razón de los conceptos puros del entendimiento como se distinguen una y otra facultad. Así como a los conceptos puros del entendimiento dio Kant el nombre de categorías, ahora llama a los conceptos de razón *ideas trascendentales*, justificando su denominación apelando a Platón e inaugurando la interpretación idealista del filósofo griego, desarrollada después por los neokantianos de Marburgo. *Idea*, para Kant, es un concepto compuesto de nociones, que excede la posibilidad de la experiencia. «Entiendo por idea un concepto necesario de razón, para el cual no puede darse en los sentidos ningún objeto congruente. Así, pues, los conceptos puros de razón, que ahora estamos examinando, son *ideas trascendentales*. Son conceptos de la razón pura, pues consideran todo conocimiento de experiencia como determinado por una totalidad absoluta de condiciones. No son arbitrariamente fingidos, sino propuestos por la naturaleza misma de la razón, y se refieren, por tanto, necesariamente, a todo el uso del entendimiento. Por último, son trascendentes y superan los límites de toda experiencia, en la cual, por lo tanto, nunca puede presentarse un objeto que sea adecuado a las ideas trascendentales.»

Aunque parezca un poco artificioso, Kant deduce las ideas trascendentales de los tres incondicionados que coronan los tres modos del razonamiento. Las ideas trascendentales se refieren a la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones. Tres son las síntesis y tres los incondicionados. Encontramos, en efecto, un *incondicionado* de la síntesis *categorica* en un sujeto; otro de la síntesis *hipotética* de los miembros de una serie, y un tercer *incondicionado* de la síntesis disyuntiva de las partes de un *sistema*. Por consiguiente, tres serán también las ideas trascendentales: «la primera contendrá la *unidad absoluta* (incondicionada) del *sujeto pensante*; la segunda, la *unidad absoluta* de la *serie de las condiciones del fenómeno*, y la tercera, la *unidad absoluta* de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general*».

En efecto: la unidad absoluta del sujeto lógico, objetivada, hecha real, no podrá ser sino el sujeto pensante, al cual se refieren como a sujeto último todos los fenómenos de experiencia interna. La primera idea trascendental es, pues, el *Yo*, sujeto pensante, concebido como sustancia.

La unidad absoluta de las series del fenómeno no puede ser otra que el mundo, al cual se refieren como a objeto último todos los fenómenos de experiencia externa. La segunda idea trascendental es, pues, el *Mundo*.

Por último, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general no puede ser sino aquello que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo cuanto puede ser pensado, es decir, el ser de todos los seres. La tercera idea trascendental es, pues, *Dios*.

Ahora bien: «el sujeto pensante es el objeto de la *psicología*. El conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*. La cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo cuanto puede ser pensado (el ser de todos los seres) es el objeto de la *teología*. Así, la razón pura da la idea para una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), para una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*), y, finalmente, también para un conocimiento trascendental de Dios (*theologia transcendentalis*). Y, habida cuenta que estas tres ideas trascendentales representan el campo entero de la metafísica tradicional (quiere decirse de la tradición racionalista que va de Descartes a Wolff en la que se mueve Kant), si logramos arruinar, mediante la crítica, los razonamientos que pretenden darles valor objetivo, habremos arruinado por eso mismo la metafísica, no ya en su realidad, sino hasta en su posibilidad misma. Esta es justamente la tarea que Kant se propone al estudiar los raciocinios dialécticos de la razón pura. Veamos el sentido general de su argumentación.

Por de pronto, «puede decirse que el objeto de una mera idea trascendental es algo de que no se tiene concepto, aun cuando dicha idea ha sido producida necesariamente en la razón, según sus leyes originarias. Pues en realidad, de un objeto que debe ser adecuado a la exigencia de la razón no es posible ningún concepto del entendimiento, es decir, un concepto que pueda ser mostrado en una experiencia posible y hecho intuible en ella». Se hace, pues, necesario distinguir entre la realidad trascendental (subjetiva) de los conceptos puros de la razón y la realidad objetiva de los mismos, es decir, su validez para diseñar los contenidos reales. La realidad trascendental está asegurada y fundamentada en el raciocinio necesario que nos condujo a ellos; mas, como tales raciocinios no contienen premisas empíricas cuando inferimos alguna otra cosa, de la cual no podemos tener concepto, sólo por una ilusión inevitable le damos valor objetivo. Estos raciocinios pueden llevar tal nombre si se considera que han sido originados en y por la naturaleza misma de la razón; pero merecen el nombre de *paralogismos* en cuanto pretenden ampliar nuestro conocimiento a objetos situados fuera del campo de toda posible experiencia. «Son sofismas no de los hombres, sino de la razón pura misma.» Siendo tres las ideas trascendentales a que condu-

cen sus conclusiones, tres serán también las clases de raciocinios sofisticos. Kant les da los nombres de *paralogismo*, *antinomía* e *ideal trascendental*. Véase con sus propias palabras: «En el raciocinio de la primera clase, infiero del concepto trascendental de sujeto... la absoluta unidad de ese sujeto mismo, del cual, de esta manera, no tengo ningún concepto. A este raciocinio dialéctico le daré el nombre de *paralogismo trascendental*. La segunda clase de raciocinios sofisticos está dispuesta sobre el concepto trascendental de la absoluta totalidad de la serie de las condiciones, para un fenómeno en general dado; y de que tengo siempre un concepto contradictorio de la incondicionada unidad sintética de la serie, en una parte, infiero la exactitud de la unidad opuesta, de la cual, sin embargo, no tengo ningún concepto. Al estado de la razón, en estos raciocinios dialécticos, daré el nombre de *antinomía* de la razón pura. Por último, en la tercera especie..., infiero de la totalidad de las condiciones para pensar objetos en general... la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de la posibilidad de las cosas en general; es decir, de cosas que no conozco, según su mero concepto trascendental, infiero un ser de todos los seres, que conozco menos aún por un concepto trascendental, y de cuya incondicionada necesidad no me puedo formar ningún concepto. A este raciocinio llamaré *ideal* de la razón pura».

Con esto deja Kant anticipados y rigurosamente determinados los resultados de la *Dialéctica trascendental*. Las consecuencias agnósticas están en congruencia con los resultados de la *Análítica trascendental*, que exigía una intuición empírica necesaria para que el conocimiento se produjera. En realidad, siempre se tratará de lo mismo: como no tenemos una intuición empírica, porque no cabe de objetos por definición trascendentes, ni intelectual, porque no hay otra intuición que la sensible, no es posible el conocimiento del alma (psicología), ni del mundo (cosmología), ni de Dios (teología). La relación noética entre la razón y sus objetos no se produce y la metafísica no es posible como ciencia.

No es ya necesario seguir a Kant en la exposición de los cuatro paralogismos, de las cuatro antinomias y de los tres pretendidos argumentos para demostrar la existencia de Dios.

Repárese cuidadosamente que Kant no ha demostrado la imposibilidad de la metafísica como tal. Partió implícitamente de la unicidad del método, que para él no podía ser otro que el físico-matemático, y tenía, por fuerza de la lógica, que verse abocado a la unicidad de lo real y buscar el problema metafísico en función de «el ser de los seres», concluyendo en ese panteísmo implícito que otro racionalista, menos avisado que el filósofo de Königsberg y más dispuesto

para admitir la realidad de la metafísica, nos dejó explícitamente desarrollado en la *Ethica more geometrico demonstrata*. Por las pínzas del método físico-matemático sólo se deja prender el mundo de los fenómenos susceptibles de cuantificación y de medida. El ser de los seres no puede someterse a cálculo matemático. Esto, empero, no significa que sea incognoscible, que no sea objeto de ciencia. Lo más que puede significar es que no es objeto de ciencia físico-matemática. Lo único que ha demostrado Kant es que la metafísica no es posible como ciencia físico-matemática. Con la razón «pura» no es posible penetrar en el orbe trascendente de la cosa en sí. Pero los problemas planteados por la metafísica siguen en pie. Kant se ve obligado a transferirlos al campo de la razón práctica. ¿Tendrán allí mejor suerte los intentos kantianos de solución? Lo veremos en el apartado que sigue.

B.—La «Crítica de la razón práctica»

1. *La buena voluntad.* Junto al conocimiento especulativo pone Kant el conocimiento práctico. El primero versa sobre el mundo empírico; el segundo, sobre el mundo inteligible. La fuente del conocimiento teórico es la razón pura; la fuente del conocimiento práctico es la razón pura en su uso *práctico*. La razón pura práctica es llamada por Kant *voluntad*. La primera afirmación kantiana que conviene registrar es el valor de la voluntad: nada hay en el mundo ni tampoco fuera del mundo que sea bueno sin restricción, a no ser una *buena voluntad*. Por buena voluntad hay que entender no el mero deseo, sino la interior disposición que conduce a la acción.

Mientras en el mundo de la naturaleza encontramos al yo empírico determinado por las leyes psicofísicas, en el mundo inteligible o noumenal aparece el *yo puro*, determinado por las leyes de la moralidad. En el mundo inteligible encontramos el hecho de la moralidad. El *yo puro* tiene conciencia del deber, siente el hecho de la moralidad.

2. *El problema moral.* En la *Crítica de la razón pura* partía Kant del hecho de la existencia de la ciencia, del conocimiento teórico. De igual manera, en la investigación del orden moral, de que se ocupa la *Crítica de la razón práctica*, partirá del hecho de la existencia de la moralidad. Y sobre este hecho se levantará también la cuestión de derecho, es decir, la justificación crítica del valor objetivo, universal y necesario de la moralidad.

El valor objetivo del conocimiento, con sus caracteres de universalidad y necesidad, no procedía del contenido suministrado por la experiencia (materia), sino de la forma *a priori* aportada por las facultades cognoscitivas. De igual manera la universalidad y necesidad de la moral sólo podrán proceder de una forma *a priori*, que toma, en Kant, denominación de *ley pura*. ¿Cuál es esta ley y bajo qué condiciones nos es dada? He ahí el nuevo problema. La apelación al imperativo categórico inicia la solución; la metafísica de la libertad, la inmortalidad y Dios, como postulados de la razón práctica, la concluyen. Veámoslo todo separadamente.

3. *El imperativo categórico.* El problema moral no puede, pues, plantearse en el terreno de las acciones en cuanto tales. Kant habrá de trasladarlo a la voluntad que las produce. Los sistemas en ética hasta Kant inferían las normas morales de un fin. Eran morales *heterónomas*. Kant, en cambio, busca el fundamento de la validez de las normas morales en las mismas normas y proclamará la *autonomía* en la moral. Mas las normas habrán de tener carácter obligatorio, imperativo. Se trata, pues, de buscar un imperativo. Distingue Kant entre imperativos *hipotéticos*, que suponen una condición, e imperativos *categóricos*, que obligan absolutamente, incondicionalmente. El imperativo categórico no indicará lo que se ha de obrar, sino el modo con que se ha de obrar.

El imperativo categórico de Kant puede enunciarse en los siguientes términos: *obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de legislación universal*. He ahí la primera forma del imperativo moral. Todas las particulares obligaciones pueden deducirse de ella. Pero como el proceso de deducción puede resultar harto incómodo en determinadas circunstancias, Kant agrega otras dos formas del imperativo categórico. La segunda se expresa así: *obra de tal modo que nunca tomes la humanidad ni en ti ni en otros como medio, sino siempre como fin*. Y la tercera: *obra de tal modo que tu voluntad pueda ser considerada como legisladora universal*.

La ética kantiana, pues, es autónoma y formalista. Autónoma, porque la norma moral se funda en la norma misma; formal, porque no prescribe ninguna acción concreta, sino únicamente la forma —puro respeto al deber— en que se ha de obrar.

4. *La libertad.* Con el imperativo categórico, Kant ha avanzado ya allende el campo empírico, fenoménico, y penetrado en el orbe inteligible, metafísico. Lo que parecía vedado para la razón especulativa pura se ofrece ahora a la razón pura práctica. Se inicia con

esto la metafísica kantiana. ¿Bajo qué condición puede considerarse impuesto el imperativo categórico a una voluntad absoluta? La única condición requerida es ésta: que sea libre. Si el hombre no fuera libre, es decir, si no estuviera colocado fuera de la causalidad empírica que enlaza unos fenómenos a otros, no podría ser determinado por una máxima inteligible ni obrar en virtud de una norma meramente formal. El hecho de la moralidad es en sí mismo evidente, algo que se nos impone. A él *debemos someternos*. Mas, si debemos, *podemos*. Tenemos, pues, que ser libres. La libertad no es demostrable teóricamente, pero ha de ser *postulada* prácticamente. La libertad es un *postulado* de la razón práctica.

5. *La inmortalidad.* La perfección del orden moral exige premio o castigo; mas, como esta recompensa o pena no tiene cumplimiento en la vida presente, es necesario admitir otra existencia en la que tenga realidad. Por lo mismo, el alma es inmortal. Obsérvese, empero, que la inmortalidad del alma sólo puede admitirse a título de *postulado*, exigido por el hecho de la moralidad, y con validez únicamente para la razón práctica.

He aquí otra cadena de razonamientos que conducen al mismo objeto. El hombre está obligado absolutamente a realizar el bien. Esta realización no puede tener término. Mas si el alma cesare de existir, la realización del bien sería imposible. En consecuencia, deberá admitirse que el alma vivirá siempre, es decir, que es inmortal.

6. *Dios.* Pero todavía hay más. La libertad y la inmortalidad del alma nos llevan a un tercer *postulado* de la razón práctica: Dios. Es necesario admitir, siempre a título de postulado, un Dios justiciero, distribuidor de premios y castigos, con lo que se dé cabal cumplimiento a las exigencias del orden moral.

Razonando de otra manera: el bien sumo y la suma felicidad deben pensarse unidos; pero el orden de la moralidad y el de la felicidad son heterogéneos; luego la felicidad sólo podrá ser hallada por la moralidad sin ser buscada por su medio; esto, empero, sería imposible si no existiese un ser que vinculase la felicidad del hombre con la moralidad, y este ser no es otro que Dios; luego Dios debe existir necesariamente.

Es preciso insistir en que la libertad, la inmortalidad y Dios no son objetos del conocimiento teórico, sino postulados de la razón práctica. No hay, pues, en la *Crítica de la razón práctica* una demostración, ni un conocimiento de la libertad, la inmortalidad y Dios. Postular no es conocer. El dogmatismo moral no puede alterar en lo más mínimo al agnosticismo teórico.

C.—La «Crítica del Juicio»

1. *La estética.* La tercera parte de la filosofía de Kant es la estética.

Kant trata de ella en la *Crítica del Juicio*. Al lado de los juicios teóricos y de los prácticos existen los juicios de finalidad, que se refieren a las obras de arte y a los organismos vivos. Kant examina en la *Crítica del Juicio* las condiciones de validez de los juicios de finalidad de ambas dimensiones. En lo referente a los organismos, nuestra mente combina la idea de finalidad con la de causa eficiente, prestando así la naturaleza el fundamento de su valor de necesidad y universalidad. Por el contrario, los juicios estéticos tienen fundamentos subjetivos. La impresión de belleza es producto de la armonía de nuestras facultades cognoscitivas. El sujeto se satisface en el placer desinteresado. De aquí la conocida definición kantiana de lo bello como una *finalidad sin fin*. Veámoslo todo con algún detalle.

El hombre conoce, obra y estima. Al lado de los ámbitos especulativo y práctico pone Kant el campo estético. Por tanto, en el hombre, junto a la razón pura y a la razón práctica, es necesario poner la facultad de juzgar. Kant la llama Juicio. (Escribimos esta palabra con mayúscula para diferenciarla del juicio como operación del entendimiento). Lo mismo que se hizo una crítica de la razón pura y una crítica de la razón práctica es necesario ahora emprender la crítica del Juicio. También en ella debe haber juicios sintéticos *a priori*. Y el problema surge por sí sólo: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* estéticos? El Juicio debe poseer un principio *a priori* capaz de resolver este interrogante. Kant lo encuentra en la *finalidad formal*.

2. *Los juicios teleológico y estético.* Entendámonos. En términos generales, la facultad de juzgar es el poder de pensar lo particular comprendido en lo universal. Pero pueden suceder dos casos: 1) Que el universal sea previamente dado y la función judicativa se limite a subsumir bajo él lo particular. Es el caso de la aplicación de las categorías a los fenómenos sensibles. El juicio sintético *a priori* determina objetivamente los fenómenos subsumiéndolos en las categorías. Por eso a estos juicios los llama Kant «determinantes». 2) Que sólo nos sea dado el particular, y entonces se trata justamente de encontrar un universal que pueda subsumirlo. El universal sólo podrá ser, en este caso, descubierto por reflexión. El juicio sintético *a priori* no será ya determinante, sino *reflexivo*. El

juicio es llamado por Kant precisamente «reflexionante» (*reflectierend*): es la facultad de encontrar lo universal que responde a los objetos singulares de nuestra experiencia. Mas para que ese encuentro pueda verificarse es preciso que el Juicio posea una forma *a priori*, que es precisamente la *finalidad* a que antes nos referimos. De donde resulta, pues, que la *Crítica del Juicio* se ocupa de los juicios reflejos con que los particulares de nuestra experiencia y de la naturaleza entera son referidos a un orden de finalidad. Se comprende ya que la finalidad no es algo real extrasubjetivo, sino simple principio del Juicio en su función reflexiva.

Ahora bien: hay dos clases de finalidad. Podemos llamar a una *objetiva*, porque mira a los objetos de la naturaleza, y *subjetiva* a otra, por referirse inmediatamente a las facultades representativas. Paralelamente habrá dos clases de juicios reflexivos: el juicio *teleológico* y el juicio *estético*.

El juicio teleológico se aplica a los organismos y, por extensión, a la naturaleza entera. Puede entenderse la naturaleza *como si* obrara en conformidad con determinados fines o *como si* las partes se coordinasen en el todo en obediencia a un fin presente en la mente divina.

El juicio estético pertenece a la esfera del sentimiento. Resulta de referir el particular a la pura forma universal de lo bello. Toda preocupación cognoscitiva o todo interés de utilidad están ausentes de él. El sentimiento estético es cierta complacencia desinteresada. Kant distingue dos formas de la complacencia estética: el sentimiento de lo bello y el sentimiento de lo sublime. Este resulta del libre juego de la imaginación y la razón; aquél, del concurso de la imaginación y el sentimiento.

3. *Conclusión.* Digamos, para concluir, que todos los juicios reflejos tienen mero valor *regulativo*: se comportan *como si* en la naturaleza hubiese, trascendiendo de la determinación mecánica, una finalidad activa ínsita en su misma entraña. En consecuencia, tanto la representación teleológica como la representación estética carecen de valor cognoscitivo y de práctica utilidad. Ni aumentan nuestro conocimiento teórico ni postulan nuevas exigencias prácticas.

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCIONES BIBLIOGRÁFICAS: F. ADICKES, *Bibliography of writings by and on Kant which have appeared in Germany up to the end of 1887*; suplementos hasta 1894; ha sido también ed. en *German Kantian Bibliography*, vol. de la *Philosophical Review*, 1895.—Desde 1894 puede buscarse la bibliografía kantiana en

el *Archiv für Philosophie* y en los *Kantstudien*. De gran importancia es también la bibliografía del t. III de la Historia de Ueberweg.—Agréguense también los siguientes léxicos: G. WEGNER, *Kant-Lexikon*, 1893.—H. RATKE, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1929.—R. EISLER, *Kant-Lexikon*, 1930.

EDICIONES Y TRADUCCIONES: De las numerosas ediciones de obras completas citamos únicamente las más recientes: Ed. por G. GROSS, 6 vols., 1912.—Ed. por E. CASSIRER, 11 vols., 1911-22.—Ed. crítica de la Academia de Ciencias de Berlín, 22 vols., 1902-1942.—Casi todas las obras de Kant están traducidas al español; prescindiendo de las traducciones que aparecieron en la Nueva Biblioteca Filosófica y están hechas sobre la trad. francesa de Tissot, citamos: *Crítica de la razón pura*, traducción J. del PERUJO, 1883; trad. V. COLORADO, 1903; trad. M. GARCÍA MORENTE, 1928.—*Crítica de la razón práctica*, trad. GARCÍA MORENTE y MIRANA, 1913.—*Crítica del Juicio*, trad. GARCÍA MORENTE, 1914.—*Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, trad. J. BUSTEIRO, 1912.—*Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, trad. GARCÍA MORENTE, 1942.—Existen también otras traducciones y ediciones: *La paz perpetua*, *Lo bello y lo sublime*, *Lógica*, *La filosofía como sistema*, *Principios metafísicos de la ciencia natural*, *Antropología*, *Filosofía de la historia*, *Sobre el saber filosófico*, *Historia natural y teoría del cielo*, etc.

ESTUDIOS: La bibliografía sobre Kant es abundantísima. Aquí seleccionamos algunas obras capitales del siglo XX: T. RUYSSER, *Kant*, 1900.—B. EDDMANN, *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena*, 1904.—G. SIMMEL, *Kant*, 1905.—K. OESTERREICH, *Kant und die Metaphysik*, 1906.—O. KÜLPE, *Kant*, 1907; trad. esp., 1929.—E. VON ASTER, *Kant*, 1909.—M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Kant. Una introducción a la Filosofía*, 1917.—B. BAUCH, *I. Kant*, 1917.—F. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, 1918; trad. esp., 1948.—J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique. III. La critique de Kant*, 1923; trad. esp., 1958.—K. VORLAENDER, *I. Kant. Der Mann und das Werk*, 2 vols., 1924.—H. RICKERT, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, 1924.—M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929; trad. esp., 1955.—H. J. de VLEERSCHAUWER, *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*, 3 vols., 1934-37; *L'évolution de la pensée kantienne*, 1939.—Varios autores, *The Heritage of Kant*, 1939, ed. G. T. WHITNEY.—S. VANNI-ROVIGHI, *Introduzione allo studio di Kant*, 1946; trad. española, 1952.—R. DAVAL, *La métaphysique de Kant*, 1950.—P. ROTTI, *Kant*, 1953.—J. VUILLEMIN, *Physique et métaphysique kantienne*, 1955.—S. KOTNER, *Kant*, 1955.—A. DE KONINCK, *L'analytique transcendentale de Kant*, I, 1955.—H. HUMSBOTH, *Studien zur Philosophie I. Kants*, 1956.

ARTÍCULO III.—EL IDEALISMO ABSOLUTO

A.—Fichte

1. *Vida y obras.* JUAN TEÓFILO FICHTE (1762-1814) nació en Rammenau, de padres proletarios. Estudió en la Universidad de Jena, de la que llegó a ser profesor, teniendo por colegas a Schelling y a Hegel. Acusado de ateísmo, fue destituido de su cátedra;

marchó a Berlín, donde se dedicó a la enseñanza privada y cultivó relaciones con los románticos. De espíritu entusiasta, animó y excitó el nacionalismo alemán contra la invasión napoleónica. La Universidad de Berlín, recién fundada, le encargó del rectorado. Venida la guerra de la Independencia, en 1814, Fichte murió de tifus, contagiado por su esposa, que había contraído la enfermedad asistiendo a los heridos.

Sus obras principales son: *Ensayos de una crítica de toda revelación* (1792), *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* (1794), *Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (1796), *Sistema de filosofía moral según los principios de la doctrina de la ciencia* (1798), *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1789), *El destino del hombre* (1800), *El estado comercial cerrado* (1800), *Los caracteres de la edad contemporánea* (1806), *Discursos a la nación alemana* (1808).

2. *El yo, el no-yo y la limitación.* Para Fichte, el punto de partida de la filosofía es el yo. Y lo primero que afirma Fichte es que el yo se pone a sí mismo. Téngase en cuenta que ya para Kant la existencia es la posición absoluta de una cosa con todas sus determinaciones, la posición de una cosa en el contexto de la experiencia. Pues bien: Fichte recoge esta idea kantiana de la posición y la aplica al yo. Fichte vive preocupado por el punto de partida del conocimiento. En realidad, cree Fichte, sólo hay dos puntos de partida posibles: el ser, el objeto, y la conclusión será el realismo; y el yo, el sujeto, y nos implantamos en el idealismo. La filosofía que parte del objeto no puede resolver el problema del conocimiento y se ve necesariamente abocada a un determinismo absoluto, negador de la personalidad libre. Por otra parte, la clase de filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es. Fichte, claro está, elige el idealismo.

Pero el sistema filosófico exige un punto de partida que sea cierto sin restricción; tal, por ejemplo, una proposición idéntica: A es A; el yo es el yo. Fichte parte de esta última. El yo, pues, se pone. Se pone autónomamente, libremente, merced al ejercicio de su propia actividad. La actividad, el obrar puro, es incondicionada.

Es necesario dar un paso más. Para poner el yo es preciso pensarlo; pero para pensar algo es necesario distinguirlo de otro. El yo sólo puede ponerse a sí mismo contraponiéndose a un no-yo. El yo al ponerse pone el no-yo. A la libertad con que se pone el yo se le agrega ahora la necesidad de contraponerle el no-yo.

Un tercer momento está constituido por la recíproca limitación del yo y el no-yo. Al yo lo pensamos limitando el no-yo; al no-yo, limitando

al yo. El yo, al conocer, es determinado por el no-yo; y obrando, determina al no-yo.

3. *El método.* El método de Fichte, la dialéctica, tiene, pues, tres momentos: posición, contraposición y limitación recíproca. Son las tres etapas de la tesis, antítesis, síntesis. Conocer un objeto significa, en efecto, primero ponerle como real (el oro es el oro); y después, contraponerle (el oro no es la plata), y, por fin, delimitarlo y comprenderlo en un concepto superior (el oro es un metal).

4. *El idealismo.* Fichte es idealista. La realidad primaria, fundamental, es el yo. En ella y por ella adquiere sentido toda otra posible realidad. El yo, al ponerse, pone el no-yo. El no-yo, pues, no es una realidad originaria, sino una *posición* del yo. En esto justamente consiste el idealismo.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES Y TRADUCCIONES: *Sämtliche Werke*, por su hijo I. H. FICHTE, 8 volúmenes, 1845-46.—Ed. F. MEDICUS, 1908-12.—Ed. GOTTWALD, 1924.—Ed. de la correspondencia, por H. SCHULZ, 2 vols., 1925.—En traducción española tenemos: *Doctrina de la ciencia; Discursos a la nación alemana; Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia; Los caracteres de la edad contemporánea; Destino del hombre y Destino del sabio; El concepto de la teoría de la ciencia; De la exposición de la teoría de la ciencia de 1801.* Puede verse también *Antología de Fichte*, por J. XIRAU, 1943.

ESTUDIOS: A. RAVA, *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte*, 1909.—F. MEDICUS, *Fichtes Leben*, 1914.—X. LÉON, *Fichte et son temps*, 3 vols., 1922-27.—H. HEIMSOETH, *Fichte*, 1923; tra. esp., 1932.—G. GURWITZ, *Fichtes System der Konkreten Ethik*, 1924.—M. WUNDT, *Fichte*, 1927; *Fichte-Forschungen*, 1929.—M. GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 vols., 1930.—A. FAUST, *J. G. Fichte*, 1933.—F. VON KURUH, *J. G. Fichte*, 1943.—B. JAKOWENKO, *Die Grund-idee der theoretischen Philosophie J. G. Fichtes*, 1944.—L. PARCYSON, *Fichte*, I, 1950.

B.—Schelling

1. *Vida y obras.* FEDERICO GUILLERMO JOSÉ SCHELLING (1775-1854) nació en Leonberg. Mostró gran precocidad para la filosofía. Estudió teología en Tubinga, donde tuvo por condiscípulo a Hegel. Muy joven, leyó a Platón, Espinosa, Kant y Fichte. En Leipzig estudió también ciencias naturales. Nombrado profesor de Jena entró en contacto con los círculos románticos. Se casó con la mujer de Augus-

to Guillermo Schlegel. Fue también profesor de Erlangen y de Munich, hasta que, en 1841, fue llamado por la Universidad de Berlín para combatir el panteísmo hegeliano.

Sus obras principales son: *Sobre la posibilidad de la filosofía* (1795), *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo absoluto de la ciencia humana* (1795), *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* (1796), *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *Primer esbozo de un sistema de filosofía natural* (1797), *Sistema del idealismo trascendental* (1800), *Exposición de mi sistema* (1800-1801), *Filosofía y religión* (1804). Merecen también citarse *Sobre el principio de la libertad humana y el diálogo Bruno o el principio natural y divino de las cosas*.

2. *Las cuatro fases de la filosofía de Schelling.* Schelling no tiene un sistema único de filosofía, sino más bien cuatro sistemas distintos, o, si se quiere, cuatro estadios por los que pasa sucesivamente su sistema. Estos cuatro sistemas son: *el de la filosofía de la naturaleza y el espíritu, el sistema de la identidad y el panteísmo, el sistema de la libertad, y el sistema de la metafísica de la religión.*

3. *Filosofía de la naturaleza y del espíritu.* En conexión con la ciencia natural de su tiempo y con el punto de partida de Fichte, se propone Schelling desarrollar una concepción teológica de la naturaleza. La naturaleza es un sistema de acciones racionales inconscientes, esto es, inteligencia en devenir. La naturaleza es, en el fondo, actividad, llegar a ser, vida. Nada hay totalmente muerto. El espíritu lo llena todo, y lo que aparece sin vida es, en realidad, espíritu anquilosado. Sólo así puede defenderse la cognoscibilidad de la naturaleza. Propiamente, la inteligencia sólo capta lo inteligible. Conocemos la naturaleza porque es inteligencia que deviene. Espíritu y naturaleza se hallan, pues, estrechamente vinculados. En el fondo, están mantenidos por lo absoluto, que se manifiesta en la historia, en el arte y en la religión. Schelling comprende entonces una filosofía de la historia, una filosofía del arte y una filosofía de la religión. Esta primera fase del pensamiento de Schelling está ya informada por el idealismo: filosofar sobre la naturaleza es crear la naturaleza.

4. *Sistema de la identidad.* La segunda fase en la evolución del pensamiento de Schelling consiste en dar a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía del espíritu una base común, en la que ambos se identifiquen, en que espíritu y naturaleza sean idénticos.

ticos. Naturaleza y espíritu pertenecen como partes al todo-uno absolutamente idéntico. El todo-uno se manifiesta en dos series, una natural y otra espiritual. Si en esta manifestación predomina el elemento natural, la cosa pertenece al reino de la naturaleza, y si predomina el espiritual, pertenece al reino del espíritu. Cada una de estas series tiene diversos estadios o potencias. Las potencias de la serie natural son materia, luz y organismo; las de la serie espiritual, intuición, entendimiento y razón. El sistema de la identidad no es ya sólo idealismo, sino panteísmo.

5. *El sistema de la libertad.* En este tercer sistema Schelling renuncia a la identidad, pero no abandona el panteísmo. Todo ser es una revelación de Dios. En su primer estadio, Dios no está revelado. Pero Dios se manifiesta en el mundo revelándose, explicitándose. La unión del Dios implícito y el Dios explícito constituye la evolución del mundo. La realidad, pues, es un autodespliegue de Dios, manifestado en tres etapas: naturaleza inorgánica, naturaleza orgánica y espíritu. El grado supremo del espíritu es la libertad. La naturaleza, pues, va evolucionando por despliegue hasta convertirse en libertad.

6. *La metafísica de la religión.* Partiendo de la libertad humana, emprende Schelling la última fase de su filosofía, que culmina en una metafísica, o mejor, en una historia filosófica de la religión. En conexión con la religión cristiana interpreta la divinidad como trinidad: el *Padre* es la superación de la voluntad implícita por la explícita o revelada; el *Hijo* es la potencia misma de esta superación racional; el *Espíritu Santo* es su perfección y acabamiento. En la historia del cristianismo distingue tres etapas: el catolicismo o cristianismo de Pedro, el protestantismo o cristianismo de Pablo y la religión del porvenir o cristianismo de Juan, que, por el amor, producirá la unión de los dos primeros.

7. *Observaciones.* Hemos visto que la filosofía de Schelling se concreta en diversos sistemas, ninguno de los cuales tiene categoría de definitivo. También la *Doctrina de la ciencia* de Fichte pasó por numerosas elaboraciones, y, sin embargo, quedó inconclusa. ¿No sucederá que el idealismo de posición inicial que caracteriza a ambos pensadores lleva invisceradas dificultades insuperables, mientras no se le abandone como sistema? La dialéctica idealista tropieza

necesariamente con la realidad. Los hechos no pueden ser alojados en el sistema. El idealismo se ve abocado a la antinomia que resulta de la esencial racionalidad de la dialéctica y la infabilidad no menos esencial de la realidad que se ofrece en individualidades irrepetibles.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES: *Sämtliche Werke*, por su hijo K. F. A. SCHELLING, parte I, 10 volúmenes, 1856-61; parte II, 4 vols., 1856-58.—Ed. O. WEISS, 3 vols., 1907, con introducción de A. DREWS.—*Werke*, por M. S. SCHROETER, 1956 y sigs.—Ed. de la correspondencia, por L. TRÖST y F. LUST, 1891.

ESTUDIOS: E. BRÉHIER, *Schelling*, 1912.—M. LOSACCO, *Schelling*, 1914.—H. KNITTMAYER, *Schelling und die romantische Schule*, 1929.—V. JANKELEVITCH, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 1933.—H. FURTHMANN, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, 1940.—S. DRAGO DE BOCA, *La filosofía de Schelling*, 1943.—K. JASPERS, *Schelling*, 1955.—W. HEINRICH, *Schellings Lehre von den letzten Dingen*, 1955.

C.—Hegel

1. *Vida y obras.* JORGE GUILLERMO FEDERICO HEGEL (1770-1831) nació en Stuttgart, de familia protestante y acomodada. Sus primeros estudios los hizo en el gimnasio de la ciudad natal. Después estudió filosofía y teología en Tübinga. De 1783 a 1800 fue Hegel profesor privado, primero en Berna, con una familia aristocrática, y más tarde en Francfort del Main. También fue redactor de un periódico de Bamberg, y más tarde rector del Gimnasio de Nuremberg. En 1816 fue nombrado profesor de Heidelberg, y en 1818 llamado por la Universidad de Berlín.

Sus obras principales son: *Fenomenología del espíritu* (1807), *Ciencia de la lógica* (1812-1816), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (1820), Deben ser también recordados, entre los cursos publicados por sus discípulos: *Filosofía de la historia universal*, *Filosofía de la religión*, *Historia de la filosofía*.

2. *La idea de la filosofía.* Si en Kant nos vimos precisados a distinguir entre la realización de la filosofía y el concepto de la misma, ahora, en Hegel, tenemos que comenzar advirtiendo la más estricta identificación. En Hegel nos encontramos con la filosofía como *realidad*. Por de pronto, la filosofía no podrá ser un sim-

ple amor a la sabiduría, sino saber efectivo, ciencia rigurosa. Mas no un saber *de* alguien *sobre* algo, ciencia del hombre sobre el absoluto, por ejemplo, sino un absoluto saber el absoluto, un *saberse*. La filosofía, para Hegel, es el absoluto mismo en su explícita realidad. Pero vayamos despacio, y, sobre todo, no comencemos por donde tenemos que concluir.

Planteemos el problema en relación con el kantismo. En la realización kantiana de la filosofía aparece ésta como obra de la razón. Hegel está conforme con esta manera efectiva de entender la filosofía. Pero algo comienza a cambiar esencialmente. «Razón» no significa ya, como en Kant, una mera facultad del sujeto cognoscente, sino la integridad del sujeto. La razón no es algo adjetivado a otro, sino un sujeto sustantivo y sustantivo, *en sí*, siempre absoluto y jamás relativo. No son los seres racionales quienes sustentan a la razón, sino ésta quien sustenta a aquéllos. La razón, pues, de que ahora se trata, es absoluta, es el Absoluto. Por eso, una primera definición de la filosofía podría hacerse así: *la filosofía es el sistema de la razón*. O de esta otra forma, idéntica en el fondo: *la filosofía es la ciencia del Absoluto*.

La razón absoluta es esencialmente activa. Es acto, no sustancia. Y como tal, autónoma. Nada exterior puede afectarla o determinarla. Por consiguiente, debe proscribirse la existencia de cosas en sí. Y la filosofía no podrá consistir en preguntar, mediante la razón, por cosas en sí mismas, sino en preguntar a la razón misma por sí misma. De la razón habrá de proceder no sólo la *forma* del objeto pensado, sino también la *materia*, es decir, el objeto en su íntegra realidad. El idealismo trascendental se convierte en absoluto. Todo lo real es racional, esto es, manifestación de la razón. Y en la razón habrá que indagar el sistema de todas las formas reales y todas las realizaciones formales. La *manifestación* de la razón es, precisamente, lo que la filosofía persigue. Se ofrece, pues, de nuevo, para ser definida como *explicatio rationis*, como dialéctica de la razón identificada con su plena realización.

Hegel quiere ver en la filosofía una ciencia rigurosa, un saber efectivo, y no un simple amor a la sabiduría. Esta ciencia filosófica tiene dos partes: La primera es una propedéutica, y estudia los «fenómenos» del espíritu. De ahí el nombre de *Fenomenología del espíritu*. La segunda consiste en el saber absoluto, y se divide en *Lógica*, *Filosofía de la naturaleza* y *Filosofía del espíritu*.

3. *La Fenomenología del espíritu*. La Fenomenología es una propedéutica al estudio del saber absoluto. El espíritu, antes de llegar a la consideración filosófica del saber absoluto, tiene que recorrer diversos estadios o «fenómenos». El

estudio de estos fenómenos comprende, precisamente, la *Fenomenología del espíritu*. La Fenomenología constituye, pues, el comienzo del filosofar, y no el filosofar mismo. Se ocupa de exponer los diversos estadios por los que pasa la conciencia desde la intuición sensible hasta llegar al saber absoluto. La Fenomenología, sin ser el sistema, lo anuncia y lo contiene en germen.

4. *La Lógica, ciencia de la Idea en sí*. La segunda parte de la ciencia consiste en el saber absoluto. Es el saber la *Idea absoluta*, o, si se quiere, el Espíritu divino en sus tres grados del racional desarrollo real. Estos tres grados son: 1) la Idea en su ser en sí (lógicidad o cogitabilidad); 2) la Idea en su ser fuera de sí (naturaleza); 3) la Idea en su ser para sí (espíritu).

La primera división del sistema del saber absoluto es, pues, la Lógica, es decir, la ciencia de la Idea en su ser en sí, para cogitabilidad de lo real cual es en sí mismo antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito. La Lógica arranca de donde concluyó la Fenomenología, del ser, punto de partida del filosofar, y se constituye como dialéctica, discurso. Como la inteligencia, que capta lo real, y lo real, captado por la inteligencia, se identifican, la dialéctica es tanto un movimiento de la mente, cuanto un discurso del ente. Por tanto, igual puede decirse desarrollo racional (lógica) que desarrollo real (ontología). La Lógica de Hegel, por ser discurso del ente, es una ontología. Y, si se quiere, una teodicea, pues como ciencia de la Idea en sí es también «explicación» de Dios, tal cual es en su esencia eterna. Hasta pudiera decirse que es «historia sagrada», pues persigue la autorrevelación del Absoluto divino.

La Lógica de Hegel tiene tres partes: teoría del ser, teoría de la esencia y teoría del concepto. La teoría del ser trata del ser cualitativo, cuantitativo y modal. La teoría de la esencia trata del ser verdadero, y se divide en esencia, fenómeno y realidad. La teoría del concepto, es decir, de la síntesis de ser y esencia, se divide también en tres momentos: concepto *subjetivo* (concepto, juicio y raciocinio), concepto *objetivo* (proceso mecánico, químico y teleológico) e *idea* (vida, conocimiento e idea absoluta).

Con esto no se han acabado aún las subdivisiones dialécticas. Si volvemos a la teoría del ser cualitativo, por ejemplo, aún encontramos tres momentos: ser (sin cualidad), existencia, ser para sí. En el ser sin cualidad aún se distingue: ser, nada, devenir. Por aquí justamente comenzará la Lógica hegeliana. La Lógica comienza, en efecto, con la posición del ser: *el ser es el ser* (tesis). Pero este concepto es absolutamente indeterminado; lo mismo que puede decirse que el ser es

todo, por la misma razón se le niega todo contenido particular, y, en consecuencia, el *ser es nada* (antítesis). Un tercer momento obligado será pensar el ser teniendo al mismo tiempo conciencia de su no-ser; surge así el concepto de *devenir* (síntesis). Esta síntesis no es tampoco definitiva. Desde el primer momento queda convertida en tesis para el nuevo proceso ternario en la evolución de la dialéctica. Con esto no intentamos otra cosa que dar el sentido general de la Lógica hegeliana.

5. *La Filosofía de la naturaleza.* Cuando la idea ha llegado a su plenitud lógica, siguiendo el curso inexorable de la dialéctica, se pone fuera de sí y se hace naturaleza. Comienza entonces la segunda división del sistema del saber absoluto. La Filosofía de la naturaleza podrá definirse como la ciencia de la Idea en su ser fuera de sí. La naturaleza es, para Hegel, la Idea en su ser *otro*, exteriorizado, extendido en el espacio y en el tiempo. Por tanto, un nuevo momento del despliegue evolutivo del absoluto y, como tal, desarrollo dialéctico a su vez.

Los estadios de la naturaleza son: el mecánico, el físico y el orgánico, cada uno de los cuales se divide en otros tres, según se indica en el siguiente cuadro:

Naturaleza	mecánica	espacio y tiempo. mecánica finita. mecánica absoluta.
	física	general. particular. total.
	orgánica	geológica. vegetal. animal.

6. *La filosofía del espíritu.* La Idea en su ser en sí (logicidad) y su propia oposición —la Idea en su ser fuera de sí (naturaleza)— constituyen la tesis y la antítesis del magno proceso, cuya síntesis constituye la Idea en su ser para sí (espíritu). Desde el ser *otro* vuelve la Idea a sí misma y deviene espíritu. Se inicia entonces la tercera división del sistema del saber absoluto. La filosofía del espíritu deberá definirse como la ciencia de la Idea en su ser para sí. El espíritu es la *misma* de la Idea. En él se actúa la plenitud del proceso dialéctico.

También el espíritu se desarrolla en tres estadios y cobra positividad a su través: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Cada uno de ellos se realiza, a su vez, en tres momentos, según indica el esquema siguiente:

Espíritu	subjetivo	antropología. fenomenología. psicología.
	objetivo	el derecho. la moralidad. la ética.
	absoluto	arte. religión. filosofía.

Veamos, en epígrafes separados, esos tres estadios, con la triple división de cada uno.

7. *El espíritu subjetivo.* Ya quedó expresado que la doctrina del espíritu subjetivo comprende tres momentos. En primer lugar, el espíritu se encuentra encarnado en la naturaleza. De esta manera se nos presenta como espíritu natural, es decir, como algo. En cuanto se considera el espíritu unido al cuerpo, constituye el objeto de la *antropología*.

Pero el espíritu, que es alma, se sabe a sí mismo; tiene conciencia de sí y de su distinción del cuerpo y del ambiente circundante. Este saberse del espíritu se manifiesta ya en la conciencia sensible y se continúa en la percepción, en el entendimiento, y culmina en la conciencia de sí mismo. El estudio de este desenvolvimiento de los grados del espíritu es llamado por Hegel *fenomenología*.

Finalmente, el espíritu no es sólo conciencia, sino que se desarrolla como razón y como voluntad. Entonces se llama simplemente *espíritu*, y su estudio es el objeto de la *psicología*.

8. *El espíritu objetivo.* El espíritu puede también objetivarse, manifestarse en las comunidades humanas. Las principales de estas manifestaciones son también tres: el derecho, la moralidad y la ética.

El *derecho* se funda en la persona, es decir, en el ser racional y libre. Tiene también tres manifestaciones fundamentales: derecho contractual, derecho de propiedad y derecho penal. El *contrato* es la unión de dos o más voluntades personales en una voluntad común. Pero, al lado de las personas existen también las cosas. Estas son *propiedad* de las personas. Ha de existir también un derecho penal. Puede haber una negación del derecho: es el delito. Esta negación, a su vez, ha de negarse. La negación de la negación del derecho es la *pena*. La pena es, pues, el restablecimiento del derecho negado. El sentido de la pena será,

pues, la expiación, y tendrá por objeto devolver al delincuente la condición de persona. Si el estado tiene el deber de castigar, es porque previamente el delincuente tiene derecho a la pena, a ser tratado como persona.

La moralidad se funda en el conocimiento de los motivos; es la realización hacia dentro de la voluntad. Así, mientras el derecho es algo exterior y objetivo, la moralidad es puramente subjetiva. Ambos habrán de fundamentarse en un tercer momento, que Hegel llama ética.

La ética es, entonces, la superación del espíritu subjetivo y del objetivo. Sus formas son también tres: la familia, la sociedad y el Estado. La familia tiene por base el matrimonio, ha de atender a la educación y realizará el derecho hereditario. Un conjunto de familias constituye la sociedad, cuyo objetivo fundamental es el bien común. El momento más alto de la ética objetiva es el Estado, que no es nunca medio, sino fin en sí. Hegel se opone al liberalismo de Rousseau y llega a afirmar que el Estado es Dios mismo sobre la tierra. Ahora bien: la idea del Estado no está encarnada perfectamente en ninguno de los Estados existentes. A juicio de Hegel, ningún Estado ha realizado plenamente el espíritu objetivo. Por eso ha de ir a buscar esta realización y encarnación en la historia universal. Sólo la historia universal puede desarrollar totalmente la dialéctica de la idea del Estado. La historia universal es, entonces, una revelación de Dios, la gigantesca teodicea hegeliana.

9. *El espíritu absoluto.* El espíritu absoluto es la unidad del espíritu subjetivo y objetivo, y, al mismo tiempo, la síntesis de la naturaleza y del espíritu. El espíritu absoluto es ser en sí y para sí. Se manifiesta en las tres formas del arte, la religión y la filosofía, en correspondencia, respectivamente, con la intuición, la representación y el pensamiento.

El arte es, para Hegel, el absoluto manifestado sensible e intuitivamente. Sus tres momentos vienen representados por el arte simbólico del Oriente, el clásico de los griegos y el romántico de los cristianos.

La religión no puede depender únicamente del sentimiento, como creía Schleiermacher, sino que ha de depender también de la representación. Por la religión hay una entrega recíproca de Dios y el hombre. Dios se entrega mediante la gracia; el hombre, mediante el sacrificio.

El último estadio de la evolución es la filosofía. El espíritu absoluto, intuido en el arte y representado en la religión, se conceptualiza en la filosofía. La filosofía es la razón que se comprende a sí misma, la forma explícita del Absoluto. En ella alcanza la Idea su

autoconciencia, racionalidad y conocimiento plenos. En cuanto forma explícita del Absoluto, la filosofía lleva esencialmente inviscerada su propia historia. Las diversas filosofías producidas en el transcurso de la historia son fases de la filosofía, es decir, momentos de la conquista histórica del conocimiento de la Idea. Con Hegel, según él mismo cree, la filosofía ha llegado a su momento culminante, alcanzando su plena madurez y logrando la meta conclusiva del proceso. Tras Hegel, el filósofo perderá su razón de ser y habrá de convertirse en mero erudito de la historia de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y TRADUCCIONES: La primera edición de las obras completas de Hegel fue llevada a cabo por K. L. Michelet, J. Schulze, L. von Henning, L. Boumann, E. Gans, K. Hegel, H. C. Hotho, P. Marheineke, B. Bauer, K. Rosenkranz. 19 volúmenes, 1832-45 (Comprende ya las lecciones sobre filosofía de la historia, sobre estética, sobre filosofía de la religión y sobre historia de la filosofía no publicadas hasta ahora.) Edición crítica bajo la dirección de G. Lasson, 1913-23.—*Jubiläumsausgabe*, por H. Glockner, 2 vols., 1927-30.—Hay otras muchas ediciones de obras separadas y de lecciones o escritos no publicados en vida de Hegel. Interesa, a este efecto, el *Hegel-Archiv*, de Berlín a cargo de G. Lasson, con abundantes escritos póstumos y correspondencia.—En traducción española tenemos: *Lógica*, 1872.—*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: I. *Lógica*. II. *Filosofía de la naturaleza*. III. *Filosofía del espíritu*, 1917-18; reed. 1942.—*Filosofía del Derecho*, 1878; nueva edición, 1935.—*Filosofía del espíritu*, 2 vols., 1907.—*Estética*, 2 vols., 1908.—*Fenomenología del espíritu* (contiene el *Prólogo*, la *Introducción* y la última parte de *El saber absoluto*), 1935.—*Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal*, 2 vols., 1946; 3.ª ed., 1953.—*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 1955.—*Ciencia de la lógica*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, 2 volúmenes, 1956.

ESTUDIOS: K. L. MICHELET, *Hegel der Unwiderlegte Weltphilosoph*, 1870.—E. CAUD, *Hegel*, 1883.—J. McTAGGART-ELIS McTAGGART, *Studies in the Hegelian Dialectic*, 1896; *Studies in the Hegelian Cosmology*, 1901; *A Commentary on Hegel's Logic*, 1910.—K. FISCHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols., 1901.—W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels*, 1905; trad. esp. de todos los escritos de Dilthey sobre Hegel en el vol. *Hegel y el idealismo*.—B. CROCE, *Saggio sulla Hegel*, 1907; nueva ed. con el título *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, 1913; la trad. francesa de esta obra tiene abundante bibliografía; traducción esp., 1943.—G. W. CUNNINGHAM, *Thought and Reality in Hegels System*, 1910.—P. ROBERTS, *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, 1912.—G. LASSON, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, 1920.—W. T. STACE, *The Philosophy of Hegel: a systematic exposition*, 1924.—B. HEIMANN, *System und Methode in Hegels Philosophie*, 1927.—N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, t. II, 1929.—J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929.—T. HAERLING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., 1929.—H. GLOCKNER, *Hegel*, 1929.—W. MOOC, *Hegel und die Hegelsche Schule*, 1930; trad. esp., 1932.—M. A. VERASORO, *La lógica de Hegel*, 1932.—H. NITL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, 1945.—J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 1946.—A. KOTJEV, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, 1948.—A. KOTJEV, *Introduc-*

tion à la lecture de Hegel, 1947.—E. BLOCH, *El pensamiento de Hegel*, 1949.—E. di NEGRI, *I principi di Hegel*, 1949.—G. R. G. MURE, *A Study of Hegel's logic*, 1950.—P. ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, 1953.—J. HYPPOLITE, *Etudes sur Marx et Hegel*, 1955.

ARTÍCULO IV.—CONTINUADORES Y ADVERSARIOS DEL IDEALISMO

1. *Revisión del idealismo.* Kant, Fichte, Schelling y Hegel tuvieron, junto a decididos continuadores de sus doctrinas, numerosos adversarios que sometieron el idealismo a revisión crítica. Ya quedó señalado que, desde el círculo de los románticos, pasando por los motivos religiosos sentimentales de Schleiermacher, se llegó a la furiosa protesta contra Hegel, tal como la representa el irracionalismo de Schopenhauer y las exigencias existenciales de Kierkegaard.

La filosofía hegeliana, que se presentaba como eterna dialéctica y conflicto jamás acabado, terminó cerrándose sobre sí misma pretendiendo con ello dar solución cumplida a todas las contradicciones. Pero esta solución de Hegel fue considerada como una escapatoria, cuando no como un insulto. Las contradicciones no pueden ser soslayadas ni las antinomias pueden ser vencidas. La absorción de lo concreto en lo abstracto y la identificación de lo real con lo racional no puede darse. Protesta contra ello la más elemental experiencia de nuestra concreta individualidad, mostrándonos, en primer plano, una voluntad irracional. Es el caso de Schopenhauer reivindicando, contra Hegel, la irracionalidad metafísica de todo lo real y haciendo de la filosofía indagación metafísica de la voluntad de ser y liberación moral o ascesis vital.

Contra la anegación del individuo en la universalidad, de la existencia en la posibilidad, reacciona desesperadamente Kierkegaard obligando a la filosofía a cesar como sistema de la razón para dirigirse al centro mismo del drama en que el hombre se debate. He aquí, en efecto, el objetivo de la filosofía de Kierkegaard: el saber del hombre. Pero, entiéndase bien, no el hombre que se encuentra en la punta de una abstracción universalizante, por encima del tiempo y del espacio —el hombre ucrónico y utópico—, sino la realidad viva del individuo de carne y hueso que lucha a brazo partido con los problemas que la existencia plantea. Cuanto a la forma o modalidad de llevar a cabo la indagación, también Kierkegaard se relaciona a la *dialéctica*. Pero no a la dialéctica de tipo hegeliano, negadora de la contradicción, sino a

la *dialéctica concreta y realista* que reconoce las contradicciones y procede por «saltos».

A las especulaciones metafísicas de Hegel, especialmente en lo referente a la interpretación de la naturaleza, se opusieron otra serie de pensadores que, reivindicando los derechos de las ciencias naturales y, especialmente, de la psicología, desembocarían en la constitución de una metafísica inductiva. La tendencia se anuncia, como dejamos indicado, con Herbart y se concluye con Wundt. De estos autores, empero, hablaremos más adelante. Aquí reducimos la tarea a una indicación de los pensadores románticos y una breve exposición de Schleiermacher, Schopenhauer y Kierkegaard.

2. *El pensamiento romántico.* Bajo el nombre genérico de romanticismo agrupamos una serie de pensadores de distintas tendencias, pertenecientes a los finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, y, por tanto, contemporáneos del idealismo alemán. Algunos proceden directamente del campo religioso; otros, los estrictamente románticos, son consumados literatos, como los Schlegel, Tieck, Hölderlin, Novalis, Schiller, Goethe..., en Alemania; Scott, Byron, Shelley, Coleridge, Carlyle..., en Inglaterra; Chateaubriand, Lamartine, Hugo, Stendhal, Balzac..., en Francia; Espronceda, Larra, Duque de Rivas..., en España; Manzoni..., en Italia; Andersen..., en Escandinavia, etc.; otros, en fin, proceden de los estudios históricos, como Savigny, Mommsen y Ranke. Desde un punto de vista más filosófico destacan, junto a los *Glaubensphilosophen* —Hamann, Herder y Jacobi— citados más atrás, SALOMÓN MAIMÓN (1754-1800), CARLOS LEONARDO REINHOLD (1778-1813) y ERNESTO SCHULZE (1761-1833).

3. *Schleiermacher.* FEDERICO DANIEL SCHLEIERMACHER (1768-1834) se ocupó preferentemente de los estudios teológicos y religiosos. Se dedicó a la predicación en Berlín, hasta que fue nombrado profesor de filosofía y teología en Halle. Al fundarse la Universidad de Berlín fue llamado a ella, explicando teología hasta su muerte. Sus obras principales son: *Discurso sobre la religión a las personas cultas y a las que la desdeñan* (1799), *Monólogos* (1800), *Crítica de las doctrinas morales* (1803), *La fe cristiana* (1821). Después de su muerte fue publicada *La dialéctica*.

Lo único interesante de Schleiermacher es su filosofía de la religión. Por ella ha influido notablemente en la moderna teología protestante. Schleiermacher rechaza la teología *racional*. La teología intenta comprender a Dios. Pero Dios es incognoscible, porque el pensamiento hu-

mano sólo conoce distinguiendo los contrarios, y Dios es la misma indiferencia de todos los contrarios. Igualmente es inválida la teología revelada, pues si no podemos conocer la esencia de Dios es porque nos es incognoscible su actividad, manifestada en los datos revelados. Del mismo modo rechaza Schleiermacher la teología moral de base kantiana, fundada en los postulados de la razón práctica. Hemos, pues, de dejar la teología para hacer filosofía de la religión. Schleiermacher no especula sobre Dios, sino sobre la religión. La filosofía de la religión no tendrá, pues, a Dios por objeto, sino al contenido religioso.

La religión no se funda ni en el conocimiento ni en la voluntad, ni siquiera en la convicción moral. Sólo puede fundarse en el sentimiento. La filosofía de la religión de Schleiermacher es la filosofía del sentimiento religioso. La religión, en efecto, nace del sentimiento de absoluta dependencia. El hombre se siente absolutamente insuficiente. Dios es el ser de que dependemos, el que mantiene nuestra radical insuficiencia. No sabemos si es personal o impersonal, natural o sobrenatural; lo único que nos es dado es esta nuestra absoluta dependencia, captada mediante el sentimiento religioso, en el cual va implicado todo el ser del hombre. La religión es, pues, competencia exclusiva del sentimiento. Los dogmas no pertenecen al contenido religioso. Aunque Schleiermacher no quiso hacer teología, de hecho funda la teología de la experiencia religiosa.

La filosofía de la religión, tema central de Schleiermacher, ha sido continuada en Alemania por CRISTIAN BAUR y DAVID STRAUSS.

4. *Schopenhauer*. ARTURO SCHOPENHAUER (1788-1860) nació en Dantzig. Su padre era un rico comerciante y su madre una novelista de fama. El padre le obligó a dedicarse al comercio, pero más tarde cambió esta profesión por la científica. Estudió filosofía en Gotinga y Berlín. Fue docente privado en Berlín, sin éxito alguno. Empezó numerosos viajes, hasta que se aposentó definitivamente en Francfort del Main.

Sus obras principales son: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), *El mundo como voluntad y representación* (1819), *Los problemas fundamentales de la ética* (1844), *Parerga y Paralipomena* (1851).

Schopenhauer está influido por Fichte, Kant, Platón y la filosofía india, particularmente por el budismo. Se opone enérgicamente a Hegel. El mundo de nuestra experiencia es, para Schopenhauer, *representación*, es decir, *fenómeno* en el sentido kantiano. Es producido por nuestra experiencia mediante las formas de la intuición. Estas son, como para Kant, el espacio y el tiempo. Pero Schopenhauer agrega

como formas de la intuición las categorías, que para Kant eran conceptos puros del entendimiento. En esto puede verse ya una separación del kantismo. Aún intenta Schopenhauer reducir todas las categorías a la causalidad. La causalidad es una forma de la intuición y constituye la directriz fundamental de todo verdadero conocimiento científico. Todos los actos, inclusive los voluntarios, están regidos por la ley de la causalidad, siendo, en consecuencia, procesos necesarios. El conocimiento, siguiendo esta ley universal de causalidad, se remonta sin cesar en la cadena de las causas, sin que jamás pueda detenerse en una primera. Este mundo de representación es apariencia, engaño, *velo de Maya*. Schopenhauer no distingue, como hacía Kant, entre fenómeno y apariencia.

Schopenhauer no se conforma con esta visión del mundo, y, llevado por una necesidad metafísica, quiere aprehender la multiplicidad aparente como manifestación de una realidad más profunda. Retrocediendo del mundo a la consideración del yo, nos aprehendemos como *voluntad*, como algo inespacial e intemporal, esto es, como algo no fenoménico. La *cosa en sí* es voluntad, *voluntad de vivir*. Schopenhauer hace una transposición de esta intuición del yo al mundo entero. Cada cosa del mundo, el mundo mismo es voluntad de ser. El fondo último de la realidad es la voluntad.

Ahora bien: la voluntad es querer siempre más; por consiguiente, *insatisfacción*, y, por lo mismo, constante dolor. Mientras el placer es transitorio, el dolor es permanente. La vida en su última esencia es dolor. El placer es meramente negativo, es carencia de dolor; se convierte pronto en hastío, y el dolor, lo positivo de la vida, reaparece pronto.

Sobre esta concepción metafísica funda Schopenhauer la ética. La voluntad de vivir es un mal, un dolor. El hombre debe tender a aliviar el dolor, tanto en sí como en los demás. Por eso, el sentimiento moral es la *compasión*, que tiende a mitigar el dolor propio y la miseria de todos los seres. Esto se verifica también por el cultivo de la ciencia, de la filosofía y del arte. Pero todos estos remedios son remedios pasajeros de nuestra servidumbre a la voluntad de vivir. La salvación sólo se alcanza negando esta voluntad misma, aquietando el querer. El suicidio no consigue nada, porque, más que negar la voluntad, la afirma, y la voluntad encarnará de nuevo. Sólo negando radicalmente la voluntad de vivir, mediante un acto de la libertad inteligible, podemos hacer que pase de cosa en sí a fenómeno, y, llegada la muerte, la voluntad no se encarnará otra vez y el individuo entrará en la nada, en el *nirvana*. Sólo así puede ponerse fin al dolor y alcanzar la verdadera salvación.

El voluntarismo irracionalista de la metafísica conduce de esta manera a Schopenhauer al pesimismo moral.

5. *Kierkegaard*. El más decidido adversario de la dialéctica hegeliana es el danés SÖREN KIERKEGAARD (1813-1855), cuyas meditaciones teologofilosóficas reivindican la concreción y le hacen el padre espiritual del existencialismo contemporáneo. Kierkegaard es el pensador danés más importante de todo el siglo XIX. Sus obras principales son: *El concepto de la angustia*, *Estadios en el camino de la vida*, *Diario*.

El punto de partida y la meta de las preocupaciones kierkegaardianas es el yo como ser individual. «De nada sirve a los hombres querer determinar primeramente lo exterior y solamente después el elemento constitutivo. Se debe, en primer lugar, aprender a conocerse a sí mismo antes de conocer otra cosa.» El yo debe entenderse, por de pronto, como relación consigo mismo. El yo es autorrelación. Esta concepción del yo como autorrelación se convertirá en patrimonio común de los existencialismos contemporáneos. Según el precursor del existencialismo, la autorrelación constituye la esencia del yo y es interna, concreta, recíproca y viviente. La autorrelación, empero, no puede constituir al yo de una manera exclusiva. Un examen más profundo de los datos de la conciencia lleva a Kierkegaard a la afirmación de que Dios sostiene y fundamenta el yo. De esta manera, la autorrelación del yo se completa o subsume en su relación a Dios. Por eso también puede decirse que existir es estar delante de Dios. Pero sólo se está delante de Dios —dice Kierkegaard— con la conciencia del pecado. De aquí que existir sea tener conciencia de pecado. En la concepción kierkegaardiana yo y pecado se identifican. Debe decirse que el hombre, por el pecado, deviene un yo existente autorrelacionándose y colocándose delante de Dios. Todo ello se concretará y explicará con la teoría de la angustia.

Al tema de la angustia ha dedicado Kierkegaard una de sus obras. En ella se propone «tratar el concepto de la «angustia» psicológicamente, pero teniendo *in mente* y a la vista el dogma del pecado original» (*El concepto de la angustia*, página 16). Dos ingredientes será preciso tener en cuenta en la explicación del pecado de Adán: la prohibición hecha por Dios de no comer del árbol de la ciencia, y la actuación del tentador, es decir, del demonio en forma de serpiente, según el pasaje bíblico. Pues bien: la explicación de Kierkegaard comienza por suprimir estos dos ingredientes. Ni Dios ni el diablo tienen nada que ver con el pecado original. Sólo queda en pie Adán, en radical soledad con la

prohibición, que procede de sí mismo, y con la tentación, que no puede venir de fuera.

La prohibición es, en efecto, puesta por Adán mismo. El yo es una relación consigo mismo. La conciencia de Adán, como la de todo hombre, es dual. Una parte de la conciencia pronuncia y la otra recibe la prohibición en aquel previo estado de inconsciencia caracterizado por la ignorancia.

También debe ser suprimido el tentador. Kierkegaard se apoya en el conocido pasaje de la *Epístola* de Santiago que dice que Dios no tienta a nadie ni es tentado por nadie, sino que cada uno es tentado por sí mismo. Sustituyendo al tentador hay que poner la angustia. He aquí la explicación:

«La inocencia es ignorancia. En la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino psíquicamente, en unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu en el hombre está soñando... En este estado hay paz y reposo; pero hay al mismo tiempo otra cosa, que, sin embargo, no es guerra ni agitación, pues no hay nada con qué guerrear. ¿Qué es ello? Nada. Pero, ¿qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia. Este es el profundo misterio de la inocencia: que es, al mismo tiempo, angustia. Soñando, proyecta el espíritu de antemano su propia realidad; pero esta realidad es nada, y la inocencia ve continuamente delante de sí esta nada» (*Ibid.*, p. 44). En medio de la angustia se presenta la falta con todos sus atractivos. La angustia tiene ese poder de fascinación que otros atribuyen a la astuta serpiente. En medio de la angustia surge el pecado. «Tiene lugar, pues, la caída» (*Ibid.*, p. 51). El yo se ha destacado sobre su naturalidad, se ha existencializado. El espíritu ha surgido para anudar los dos elementos —alma y cuerpo— y constituir al hombre.

El pensamiento de Kierkegaard sólo a largo plazo ha resultado históricamente fecundo. Saltando las fronteras ha llegado el solitario danés a convertirse en el maestro del existencialismo alemán. Ha matizado, inclusive, otras formas existencialistas, como la francesa y la rusa. En España ha resonado también el eco de su voz, recogida por Unamuno, quien se sentía de Kierkegaard, más que admirador, «hermano».

BIBLIOGRAFIA

a) EL PENSAMIENTO ROMÁNTICO: R. HAYM, *Die romantische Schule*, 1870; 5.ª edición, 1923.—R. HUCH, *Blütezeit der Romantik*, 1902; numerosas ediciones.—E. KIRCHER, *Philosophie der Romantik*, 1906.—R. BENZ, *Die deutsche Romantik*, 1937.

b) SCHLEIERMACHER.—EDICIONES: Ed. de obras completas, 32 vols., 1835-64, varias veces reimpressa.—Ed. por O. Braun y J. Bager, 4 vols., 1910-13.—ESTUDIOS:

E. CRAUMAUSSEL, *La philosophie religieuse de Schleiermacher*, 1909.—E. TROELTSCH y otros, *Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens*, 1910.—H. MULERT, *Schleiermacher*, 1918.—J. NEUMANN, *Schleiermacher*, 1936.—R. B. BRAND, *The Philosophy of Schleiermacher*, 1941.—F. FLUECKIGER, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, 1947.

c) SCHOPENHAUER.—EDICIONES Y TRADUCCIONES: Hay numerosas ediciones de obras completas; sólo citamos las dos últimas: *Sämtliche Werke*, por P. Deussen, 14 vols., 1911-24.—Ed. por Frischeisen-Köhler, 8 vols., 1913.—Existen las siguientes traducciones españolas: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, 1911.—*El mundo como voluntad y representación*, 3 vols., 1902; un vol., 1928; reedición, 1942.—*Sobre la voluntad en la naturaleza.—El fundamento de la moral*, 1896.—*Parerga y Paralipomena*, 2 vols., 1926.—*Sobre la libertad humana*, 1934.—ESTUDIOS: J. VOLKELT, *A. Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, 1900.—G. GRISEBACH, *Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens*, 1905.—G. MELLI, *La filosofía di Schopenhauer*, 1905.—H. RICHER, *Schopenhauer*, 1905.—G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, 1906; trad. esp., 1935.—A. KOWALEWSKI, *Schopenhauer und seine Weltanschauung*, 1908.—A. COVOTI, *La vita e il pensiero di A. Schopenhauer*, 1909.—T. RUYSEN, *Schopenhauer*, 1911.—O. F. DAMM, *Schopenhauer*, 1912.—U. A. PADOVANI, *A. Schopenhauer, l'ambiente, la vita, le opere*, 1934.—J. PFEIFFER, *A. Schopenhauer*, 1939.—F. COPLESTON, *Schopenhauer, Philosopher of pessimism*, 1948.—Aguéguese el léxico: J. FRAUNSTADT, *Schopenhauer-Lexikon*, 1871.

d) KIERKEGAARD.—EDICIONES Y TRADUCCIONES: Søren Kierkegaards samlede Vaerker, por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg y H. O. Lange, 14 vols., 1901-1906; 2.ª ed., 1920-36.—Ed. alemana: *Gesammelte Werke*, por H. Gottsched y C. Schrempf, 12 vols., 1911 y sigs.—Ed. inglesa: *S. Kierkegaard's Works*, por D. F. Swenson, L. M. Swenson y W. Lowrie, 12 vols.—Hay también traducciones de diversas obras al francés y al italiano.—En trad. española tenemos: *El concepto de la angustia; Temor y Temblor; Diario de Juan el Seductor; Tratado de la desesperación; El Banquete*.—ESTUDIOS: H. HOFFDING, *Kierkegaard als Philosoph*, 1896; trad. esp.: *Kierkegaard*, 1930.—G. NIEDERMAYER, *Søren Kierkegaard und die Romantik*, 1909.—T. BOILLIN, *S. Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart*, 1923; *Kierkegaards Leben und Werden*, 1927.—C. SCHREMPF, *S. Kierkegaard*, 2 vols., 1927-28.—E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, 1929.—A. DEMPF, *Kierkegaards Folgen*, 1935.—L. CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, 1936; trad. esp., 1948.—T. HÄCKNER, *Kierkegaard*, 1937; trad. española, 1948.—J. WAHL, *Etudes Kierkegaardiennes*, 1938.—W. LOWRIE, *Kierkegaard*, 1938.—R. JOLIVET, *Introduction à Kierkegaard*, 1946; trad. esp., 1950.—G. MASI, *La determinazione della possibilità dell'esistenza in Kierkegaard*, 1949.—P. MESNARD, *Kierkegaard. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, 1954.—C. FABRO y otros, *Studi Kierkegaardiani*, 1957.—Véase también la bibliografía de R. JOLIVET, *Kierkegaard*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, por I. M. BOGITSKI, vol. 4, 1948.

CAPÍTULO IV

LA FILOSOFÍA EN LA EPOCA DEL POSITIVISMO

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN

1. *Multiplidad de tendencias.* El desarrollo del hegelianismo con la problemática llevada sobre la religión y el hombre, se bifurca pronto para constituir el doble proceso de «derecha» e «izquierda» hegelianas. Aquella pretende concordar a Hegel con la religión cristiana. Esta niega la posibilidad misma de la concordancia basándose en que en el pensamiento de Hegel la religión se niega en la filosofía. Representan la «derecha» hegeliana pensadores de poca monta, como Göschel, Rosenkranz y Herdmann. La «izquierda» hegeliana, de mayor importancia histórica, tiene como representantes más destacados a David Federico Straus, Luis Feuerbach y Carlos Marx. Este último, con Federico Engels, es el teórico del *materalismo histórico* o *dialéctico*, de donde surgirá, en conjunción con el *socialismo teórico*, el moderno *socialismo científico*.

Al lado del materialismo histórico, de base preponderantemente económica, hay que mencionar el *materalismo científico*, que se desarrolla en contacto con las ciencias de la naturaleza, y cuyos principales representantes son Jacobo Moleschott, Carlos Vogt y Luis Büchner.

Tres son, pues, los tipos de materialismo en que tendremos que concentrar nuestra atención: el materialismo *naturalista*, el materialismo *histórico* y el materialismo *científico*.

Paralelamente al proceso de desarrollo del materialismo, aparece, ya entrado el siglo XIX, en el teatro cultural europeo, un movimiento ideológico que ha recibido el nombre de positivismo. El positivismo nace bajo la exigencia de presupuestos filosóficos de muy variada índole.

le. En líneas generales puede decirse que el positivismo viene determinado por el empirismo y condicionado negativamente por el idealismo alemán.

Comienza el positivismo por no admitir otro saber que el llamado saber positivo, que tiene su punto de partida y su acabamiento en la experiencia sensible. Si Kant había señalado la experiencia como condición imprescindible para el conocimiento de los objetos metafísicos, el positivismo viene a agregar que lo incognoscible no existe. Con ello deberá suprimirse la metafísica del conjunto sistemático del saber humano. Es verdad que, mientras pretenden borrar la metafísica del cuadro general de las ciencias, construyen estos filósofos la metafísica del positivismo.

Es difícil determinar los caracteres generales del positivismo, pues se advierten en él varias formas, según los países en que se desarrolla. Puede decirse, sin embargo, que entre sus más acusadas características se encuentran: 1) la seguridad en la validez absoluta de la ciencia; 2) la admisión de leyes naturales absolutamente constantes y necesarias; 3) la uniformidad de las estructuras de la realidad; 4) la continuidad en el tránsito de una ciencia a otra; 5) la tendencia a la matematización y al mecanicismo.

El despliegue histórico del positivismo puede describirse adscrito a los países en que se desarrolla.

El positivismo francés reconoce por creador a Augusto Comte, y por continuadores, a Emilio Littré, Pedro Laffite, Ernesto Renan e Hipólito Taine.

El positivismo inglés, en conexión con el empirismo tradicional, se modula bajo las formas del utilitarismo, el evolucionismo y el asociacionismo. He aquí a sus representantes capitales: Jeremías Bentham, James Mill, John Stuart Mill, Carlos Darwin, Herbert Spencer, Alejandro Bain.

El positivismo alemán está representado, junto a los materialistas que citamos en el punto anterior, por Ernesto Laas. Cercana a este positivismo es la corriente que, con la denominación de crítica de la experiencia pura o empiriocriticismo, representan Ricardo Avenarius y Ernesto Mach.

El positivismo italiano tiene por capital representante a Roberto Ardigó.

Anteriores al positivismo y conviviendo con él hay aún otras varias tendencias, como las representadas por la Escuela escocesa, el espiritualismo francés e italiano, el krausismo español y la llamada metafísica inductiva, que se desarrolla en Alemania. La nómina de sus representantes la daremos al hacer el estudio de las mismas.

2. *División del capítulo.* Lo dicho justifica la división del capítulo en los tres artículos que podemos titular así:

- 1.º El materialismo.
- 2.º El positivismo.
- 3.º La metafísica inductiva y otras tendencias.

ARTÍCULO II.—El MATERIALISMO

1. *Feuerbach y el materialismo naturalista.* Siguiendo las huellas de Federico Straus, celebrado autor (aunque no célebre) de la *Vida de Jesús*, LUIS FEUERBACH (1804-1872) transformará la filosofía hegeliana en el más cerrado naturalismo.

Las obras principales de Feuerbach son: *Pensamientos sobre la inmortalidad* (1830), *La esencia del cristianismo* (1841), *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1851).

Con sólo reparar en los enunciados de esos escritos se comprenderá que la preocupación filosófica de Feuerbach se dirige a la religión y a Dios. Así es, en efecto, pero para anegar a uno y a otra en la naturaleza. Mientras en Hegel la naturaleza era simplemente la extrinsicidad de la idea, en Feuerbach la idea queda enteramente desdibujada y la naturaleza cobra el rango de la verdadera y única realidad. Sólo existe la naturaleza, que es eterna y se explica por sí misma. Apelar a Dios para explicar la naturaleza es una pretensión de aclarar lo natural por lo innatural, lo existente por lo inexistente, lo concebible por lo inconcebible.

Feuerbach está situado en el centro mismo de la izquierda hegeliana. Pero el hegelianismo de izquierda postula como principio fundamental que la conciencia humana es la realidad primaria generadora de toda otra realidad efectiva (como la materia) o presunta (como el espíritu). Feuerbach aplica ese principio a la interpretación de la religión y de Dios. Toda realidad, en apariencia exterior, es, en rigor, interior al hombre. El pensamiento abstracto se reduce a la misma cosa pensada. En consecuencia, la noción de Dios también. Pero la noción de Dios no expresa otra realidad que el conjunto de las perfecciones pertenecientes a la naturaleza humana. Todos los atributos de Dios son específicamente humanos. En la religión misma no hay nada que no se encuentre referido al hombre. Por fuerza de la lógica debe, pues,

concluirse que ese Dios que los teólogos proyectan fuera del hombre no es otra cosa que el hombre mismo. Como noción, Dios no es sino en el hombre y por el hombre; como realidad, Dios es realmente hombre. O dicho con palabras propias de Feuerbach: «El hombre es Dios para el hombre.»

2. *Marx y el materialismo histórico.* Obsérvese, empero, que esta «reducción» de Dios al hombre no es aún en Feuerbach completa. Se han eliminado las abstracciones de Hegel, pero a costa de sustituirlas por otra abstracción: el hombre, lo único divino, que es considerado como especie, no como individuo. Queda, pues, una tarea concreta para Marx: la reducción del hombre al hombre concreto, al individuo singular surgido de las puras cosas terrenas.

CARLOS MARX (1818-1883) nació en Tréveris, de familia judía y siempre en emigración forzada por París, Bruselas y diversas ciudades alemanas, hasta que se estableció en Londres, con su compañero FEDERICO ENGELS (1820-1895), adopta el método hegeliano, pero no el sistema, al que hace jirones. El *espíritu absoluto*, que en Hegel constituye el primer motor de la historia, es sustituido por la *naturaleza material*; el *espíritu nacional*, encarnación, en cada pueblo, del espíritu absoluto, es sustituido por las *relaciones económicas*, productoras de toda organización jurídica o moral, política o religiosa, y determinante de toda forma concreta de pensamiento. Porque, en efecto, el derecho existente —pensará Marx— no es otra cosa que el repertorio de normas superpuestas a las relaciones económicas; la moral, un conjunto de reglas que, apelando a la conciencia de los hombres, pretende asegurar la paz social en exclusivo beneficio de quienes viven del trabajo ajeno; la religión, el sistema de creencias en la presunta felicidad futura, narcótico del proletariado e instrumento de sumisión; la ciencia, mero reflejo ideológico de la estructura económica que tiene por base.

Engels se ha preocupado de declarar la vinculación hegeliana del marxismo: «De Hegel procede la gran idea fundamental de que el mundo no debe ser concebido como un repertorio de cosas, sino como un complejo de *procesos*, en el cual las cosas, estables en apariencia, y lo mismo sus reflejos intelectuales en nuestra mente, los conceptos, atraviesan un incesante proceso... en progreso continuo.»

Su preocupación se centra en el hombre, económicamente interpretado. El capitalismo (tesis) ha originado el proletariado (antítesis); la contraposición de las dos clases originará la lucha que desembocará en la revolución proletaria, de la que surgirá el socialismo (síntesis). Pertenece a las más arraigadas convicciones del marxismo la creencia

en que se puede favorecer el proceso avivando la lucha de clases. He aquí unas palabras reveladoras de Marx: «He procurado demostrar: 1.º, que la existencia de las clases está ligada únicamente a determinadas fases del desenvolvimiento histórico de la producción; 2.º, que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3.º, que esta dictadura constituye únicamente el tránsito hacia la definitiva supresión de todas las clases.» Entonces volverá la sociedad a su ser natural: una asociación en la cual el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos.

El marxismo no advierte la contradicción de someter la historia a la dialéctica para parar la dialéctica y la historia en un momento determinado del proceso. Ya Hegel había hecho algo semejante: detener el movimiento dialéctico cuando había alcanzado el nivel de la filosofía, el de la propia filosofía hegeliana. Ahora Marx, interpretando la historia universal según el módulo de la dialéctica concreta, constitutiva del ser de la realidad misma, nos dice: la economía de la esclavitud produjo el feudalismo, que se encargó de destruirla; la economía del feudalismo originó la burguesía, que dio suficiente cuenta de él, superándolo; la economía burguesa engendró el proletariado, encargado de suprimirla mediante la lucha de clases; la economía proletaria, merced al movimiento del comunismo, se limitará a suprimir la situación presente. ¿En qué quedamos? Si todos los niveles económicos de la historia —esclavitud, feudalismo, burguesía— llevan en su seno la antítesis que los devora, ¿por qué de la economía proletaria va a surgir, sin más, la sociedad perfecta, sin antítesis, deteniéndose el proceso dialéctico y la historia misma? No; el marxismo tiene que renunciar a su idea fundamental de que la dialéctica es el ser mismo de la realidad, o debe reconocer que la sociedad proletaria debe también ser dialécticamente autodestructiva, aunque sea para enlazar, circularmente, con una nueva economía esclavista.

La afirmación básica del marxismo, según la cual el ser y el acontecer se explican por intervención exclusiva de la causa material, representa un dogmatismo insultante para todo científico. Una fenomenología que respete los hechos advertirá si no cierra los ojos al mensaje de las cosas, junto a la causa material, otras tres: la formal, la eficiente y la final. Lo que sucede es —y con esto se explica psicológicamente la posibilidad del exclusivismo marxista— que en nuestro mundo cosmológico estas tres causas no actúan sino bajo la condición de actuación de la causa material. La confusión de lo que es condición de actuación con la actuación misma no es de poca monta. Tan grande es la pobreza científica y filosófica del marxismo, que su evidente éxito sólo se explica por la alianza que ha encontrado en determinadas políticas contemporáneas.

3. *El materialismo científico.* Paralelamente al materialismo naturalista de Feuerbach y al dialéctico o histórico de Marx, ambos todavía de signo filosófico, se ha desarrollado en Alemania, con repercusiones en casi todo el mundo, un materialismo de tipo científico en alianza con el positivismo y en contacto con las ciencias naturales. Tiene de común con los anteriores, el propósito declarado o encubierto, de liberar a los hombres de los prejuicios filosóficos y religiosos. Siempre el materialismo ha ido del brazo de la irreligiosidad. Vamos a exponerlo en algunos de sus representantes más famosos.

Citamos, en primer lugar, al holandés JACOBO MOLESCHOTT (1822-1893), profesor de Fisiología en Roma. En su obra *El recorrido cíclico de la vida* (1882) presenta el materialismo como expresión de la más alta sabiduría. La materia es la única realidad; no tuvo comienzo y, sometida a la ley de la conservación, es inmortal. La actividad vital es función de la materia; las funciones psíquicas, inclusive el pensamiento y el amor, están indisolublemente ligadas a la calidad de los alimentos materiales de que se nutre el cerebro.

CARLOS VOGT (1817-1895), profesor de Zoología en Ginebra, defiende también el materialismo, haciendo de todos los fenómenos psíquicos puras secreciones del cerebro. Niega la existencia de la libertad y, por tanto, la de la moralidad basada en la distinción entre el bien y el mal. La existencia de Dios está en contradicción con las conclusiones de la ciencia natural. La religión no es otra cosa que el sentimiento de indigencia.

El médico LUIS BÜCHNER (1824-1899), profesor en Tübinga, es el autor del popularizado libro *Fuerza y materia* (1855), considerado durante mucho tiempo como la biblia del materialismo. Especialmente adaptado para la enseñanza de los ignorantes, contribuyó poderosamente a la vulgarización del materialismo científico.

Debe citarse entre los materialistas al también médico ENRIQUE CZOLBE (1819-1873), más avisado que todos los anteriores y abierto inclusive a una concepción teleológica del universo.

Posteriormente, el materialismo alemán, en alianza con el positivismo evolucionista, está representado por ERNESTO LAAS (1837-1885), autor de la obra *Idealismo y positivismo*, y por ERNESTO HAECKEL (1834-1919), que sustituye el principio de la conservación de la materia por el de la evolución de la energía. Autor de numerosas obras, entre las que merecen citarse *Morfología general de los organismos* (1866), *El monismo como lazo entre la religión y la ciencia* (1893), *Los misterios del universo* (1889) y *Las maravillas de la vida* (1904), es Haeckel infa-

tigable propagandista del materialismo; a su impulso se constituyó la Sociedad monista internacional, de la que fue primer presidente.

BIBLIOGRAFÍA

a) HISTORIA DEL MATERIALISMO: F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., 1866; trad. esp., 2 vols., 1903. J. SOURY, *Bréviaire de l'histoire du matérialisme*, 1881.—H. SCHWARZ, *Der moderne Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip*, 1904.—H. BERGSON, H. POINCARÉ y otros, *Le matérialisme actuel*, 1913.

b) EL MATERIALISMO NATURALISTA: L. FEUERBACH, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, 1830; *Ueber Philosophie und Christentum*, 1839; *Das Wesen des Christentums*, 1841; *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842; *Das Wesen der Religion*, 1845; *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1857.—Ediciones de obras completas por W. Bolin y F. Jodl, 10 vols., 1903-11.—F. ENGELS, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1888; hay traducción española refundida.—W. BOLIN, *L. Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*, 1890.—F. JODL, *L. Feuerbach*, 1904.—S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbachs Philosophie*, 1931.

c) MARX Y EL MATERIALISMO HISTÓRICO.—K. MARX, *Misère de la philosophie*, 1847; trad. esp., 1928 y 1941; *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, 3 volúmenes, 1867, 1885, 1894; trad. esp., 1931 y 1934. En colaboración con ENGELS, *Die heilige Familie*, 1845; trad. esp. muy difundida. Ediciones completas de Marx, por Menring, 1902, y por Rjazanoff, 1917.—Para la bibliografía sobre Marx y el materialismo histórico véase H. C. DISROCHES, *Signification du marxisme suivi d'une initiation bibliographique à l'œuvre de Marx et d'Engels*, 1949.—Son ya clásicas sobre el marxismo las obras de Gentile, Masaryk, Olgiati, Cathrein, Rjazanoff. Véase también la bibliografía del materialismo dialéctico que ofrecemos más adelante.

d) El materialismo científico carece hoy de importancia y resulta vano detallar la bibliografía.

ARTÍCULO III.—EL POSITIVISMO

1. *Comte y el positivismo francés.* AUGUSTO COMTE (1798-1857) pasa por ser el fundador del positivismo. Estudió en la Escuela Politécnica de París. Vivió una vida de estrecheces económicas, motivo de disgustos domésticos. Al final de su vida tenía perturbadas sus facultades mentales. Sus obras principales son: *Opúsculos*, *Curso de filosofía positiva*, *Discurso sobre el espíritu positivo*, *Catecismo positivista*, *Sistema de política positiva o Tratado de sociología*, instituyendo la religión de la Humanidad.

El espíritu humano ha pasado por tres estados distintos: el teológico, el metafísico y el positivo. En el estado teológico el hombre ex-

plian los acontecimientos recurriendo a seres sobrenaturales. En él distingue Comte tres fases: *fetichismo*, *politeísmo* y *monoteísmo*. En el fetichismo se consideran las cosas animadas, personificadas. En el politeísmo dejan las cosas de ser consideradas como animadas, admitiendo, en cambio, una multitud de dioses con poder mágico sobre los seres y los acontecimientos. En el monoteísmo es un solo Dios el que asume todos esos poderes. En el estado teológico el órgano de conocimiento es preponderantemente la *imaginación*. Corresponde este estado a la *infancia* de la Humanidad y en él gobiernan los sacerdotes y los monarcas absolutos.

En el *estado metafísico* el hombre intenta una explicación de la esencia de los seres, buscándola en entidades abstractas y absolutas. Se establecen así las grandes construcciones racionalistas y abstractas y el gran dios es la naturaleza. Es la época del gobierno de los juristas y del exacerbado nacionalismo fundamentado en la soberanía popular.

El *estado positivo* viene caracterizado porque el hombre se atiene a los hechos o intenta explicarlos conociendo sus leyes. Es el estado definitivo a que ha llegado la Humanidad. En él se desarrollan las ciencias y se produce el desenvolvimiento industrial; se logra la unidad de los espíritus, y se establece, al fin, la religión de la Humanidad.

El espíritu positivo se atiene a lo que se ofrece *dado* en la experiencia y se abstiene de buscar las causas y principios de las cosas. El espíritu huye de todo absolutismo. No hay conocimientos absolutos. Todo es relativo a nuestros órganos de conocimiento. El espíritu positivo, es decir, relativo, se convierte en positivismo y relativismo.

Comte pasa por ser el creador de la Sociología, ciencia a la que llamó primero *física social*. La sociología tiene por objeto la sociedad, la humanidad colectiva, su organización y las leyes de su desarrollo. El método es también positivo, ya que la sociología no es filosofía, sino ciencia positiva. Así como la historia en general obedecía a la ley de los tres estados, también en la sociedad se manifiesta un desenvolvimiento en tres etapas. En la primera domina el militarismo; en la segunda, los juristas, y, finalmente, en la tercera, en la etapa positiva, prevalece lo industrial y lo económico.

Propone Comte una clasificación de las ciencias agrupadas por parejas: es la siguiente: Matemática-Astronomía, Física-Química, Biología-Sociología. Esta clasificación reúne, a juicio de Comte, tres buenas cualidades: *a)* representa el orden de entrada de las ciencias en el estado positivo; *b)* procede de la ciencia menos compleja a la más compleja; *c)* cada miembro de la clasificación necesita de los anteriores.

Se ocha de ver en la clasificación de Comte la falta de algunas ciencias. Sobre todo, no entra en esta sistemática la metafísica. Esta, para Comte, no tiene objeto; las ciencias particulares se distribuyen exhaustivamente la totalidad de los objetos existentes. Otras ciencias son también declaradas imposibles por Comte, como, por ejemplo, la psicología.

Comte estableció la religión de la humanidad como Gran Ser. El Gran Ser de la Humanidad constituye el fin del individuo. Junto al Gran Ser pone Comte el Gran Medio y el Gran Fetiche. Al Gran Ser de la Humanidad ha de rendírsele culto privado y público. Comte ideó una organización de la religión de la Humanidad, con su iglesia y sus sacerdotes, sus «sacramentos» y sus ritos, con sus «santos» y su calendario litúrgico, en el que cada día es consagrado a un bienhechor de la Humanidad. Para que no faltara nada, habla también Comte de los «ángeles» tutelares, esto es, de las mujeres.

Casi toda la filosofía francesa del siglo XIX está condicionada por el positivismo de Comte. Son también positivistas PEDRO LAFITTE (1823-1903), EMILIO LITTRÉ (1801-1881) HIPÓLITO TAINÉ (1828-1893) y R. RENAN (1823-1892).

2. *El positivismo inglés.* El positivismo inglés presenta caracteres peculiares que le diferencian notablemente del positivismo de Comte. Sus caracteres fundamentales son: la conexión con el empirismo tradicional inglés; el predominio de los problemas éticos, que lo harán desembocar en el utilitarismo, y, finalmente, en el pragmatismo; el interés por las cuestiones lógicas; su derivación hacia las teorías evolucionistas.

JUAN STUART MILL (1806-1873) es un típico representante de la filosofía inglesa. Su obra capital lleva por título *Sistema de lógica deductiva e inductiva*. Stuart Mill elabora, en conexión con toda la historia de la filosofía inglesa, el *empirismo asociacionista*.

Queriendo continuar el idealismo psicológico de Berkeley, termina por interpretar la *cosa en sí* kantiana como posibilidad permanente de sensaciones. La realidad externa no es otra cosa que posibilidad permanente de sensaciones externas; la realidad del yo, una posibilidad permanente de sentimientos.

Continuando en la dimensión del utilitarismo, iniciada por Jeremías Bentham (1748-1832), y utilizando la psicología de la asociación transformada en ciencia positiva y calcada sobre el modelo de la química, establece Stuart Mill que el fin de nuestras acciones es el *placer*, identificando lo *bueno* con la *utilidad*. La ética utilitaria no es, sin em-

bargo, egoísta; tiene un marcado carácter social y altruista: su principio es la mayor felicidad del mayor número posible.

Fiel al empirismo, rechaza la teoría de las ideas innatas. Todos los conocimientos humanos proceden de la experiencia. No tenemos ningún concepto *a priori*. En la misma línea de Francisco Bacon, termina por desterrar el método deductivo; para establecer, como único método de investigación científica, la *inducción*. El silogismo de la lógica aristotélica, expresión del método deductivo, no tiene validez. Con la inducción científica llegamos al descubrimiento de nuevas verdades. Sistematiza Stuart Mill los métodos experimentales de investigación y los reduce a cuatro: método de *concordancia*, método de *diferencia*, método de *variaciones concomitantes* y método de *residuos*.

La obra capital de HERIBERTO SPENCER (1820-1903) lleva por título *Sistema de filosofía sintética*. En las diez partes de esta extensa obra examina Spencer la biología, la psicología, la sociología y la ética. Elabora Spencer todo un sistema de filosofía basado en la experiencia, asumiendo como principio fundamental la universalización del concepto de *evolución*, que aplica a la realidad, tanto material como espiritual, al conocimiento y a la moralidad. Todas las ciencias se fundamentan en el principio de la evolución, lo mismo la astronomía que la física, la biología que la psicología, la sociología que la ética. La evolución es el paso de lo homogéneo e indiferenciado a lo heterogéneo y diferenciado. Hay, pues, en la corriente del devenir, de la evolución, dos procesos, uno de *diferenciación* y otro de *integración*.

Más allá de la experiencia, de la realidad, se encuentra lo *incognoscible*, lo *Absoluto*, fundamento último del mundo. Sólo es cognoscible la corriente de la evolución que de él brota. Spencer se propone describir esta corriente en su marcha general.

CARLOS DARWIN (1809-1882) es autor de la teoría biológica de la evolución, que describe y aplica en sus dos obras principales: *El origen de las especies mediante la selección natural* y *El origen del hombre*.

Darwin aplica la teoría de la evolución al campo biológico. Critica la teoría de la fijeza de las especies tal como la formulara Linneo (m. 1778), y establece como un hecho la transformación de unas especies en otras. La evolución biológica obedece a dos principios fundamentales: la *lucha por la existencia* y la *adaptación al medio*. Mediante la lucha por la existencia sobreviven los más fuertes y sucumben los más débiles. Aquellos seres que no se modifican de acuerdo con las exigencias del ambiente sucumben, dejando su sitio a los mejor adaptados. La lucha y la adaptación determinan una selección natural por la cual las especies se transforman continua y progresivamente, des-

apareciendo algunas y constituyéndose otras con nuevos caracteres. Una de estas especies desaparecidas es, según Darwin, el antropopiteco, progenitor del hombre.

3. *El positivismo italiano*. En Italia no llegó a adquirir gran importancia el positivismo. El único representante que merece nombrarse es ROBERTO ARDIGÓ (1828-1920). Ardigó sentía preocupaciones noéticas y psicológicas. Aplica a toda la realidad el concepto de *formación natural*, consistente en el paso de lo indistinto a lo distinto. Se diferencia de Spencer en que lo indistinto es absolutamente *ignoto*, simple límite del conocimiento. Se mueve Ardigó en una dimensión de contingentismo radical.

BIBLIOGRAFÍA

a) COMTE Y EL POSITIVISMO FRANCÉS.—Obras de COMTE: *Cours de philosophie positive*, 6 vols., 1830-42; *Discours sur l'esprit positif*, 1844; *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1848; *Système de politique positive, instituant la religion de l'Humanité*, 4 vols., 1851-54; *Catéchisme positif ou sommaire exposition de la religion universelle*, 1852; *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité*, 1856.—Trad. españolas: *Principios de filosofía positiva*, *Catecismo positivista*, *Discurso sobre el espíritu positivo*, 1905 y 1934; *Pequeños ensayos*, 1942.—ESTUDIOS: E. LITRE, *A. Comte et la philosophie positive*, 1863.—J. STUART MILL, *Comte and the positivism*, 1865.—BOURDET, *Vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive*, 1875.—J. LEVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte*, 1900.—C. de RUVRE, *A. Comte et le catholicisme*, 1928.—M. MARENSE, *Die Geschichtsphilosophie A. Comtes*, 1932.—H. GOUTIER, *La jeunesse d'A. Comte et la formation du positivisme*, 2 vols., 1933-36.—F. S. MARVIN, *Comte, the founder of Sociology*, 1936; trad. esp., 1941.—P. DUCASSÉ, *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, 1939; *Méthode et intuition chez A. Comte*, 1939.—H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, 1945; trad. española, 1949.—J. LACROIX, *La Sociologie d'A. Comte*, 1956.

b) EL POSITIVISMO INGLÉS.—Principales obras de J. STUART MILL: *A System of Logic*, 2 vols., 1843; trad. esp., 1917; *Principles of Political Economy*, 2 volúmenes, 1848; *On Liberty*, 1859; trad. esp., 1931; *Consideration on Representative Government*, 1861; *Utilitarianism*, 1861; *The Subjection of Women*, 1869; traducción española, 1892; *Autobiography*, 1873; trad. esp., 1921.—Para la bibliografía sobre Stuart Mill: *Bibliography of the published writings of J. S. Mill*, por Ney Mc MINN y otros, en *Norwestern University Studies in the Humanities*, número 12, 1945.—Principales obras de H. SPENCER: *A System of Synthetic Philosophy*: I. *First Principles*, 1862; II y III. *Principles of Biology*, 1864-67; IV y V. *Principles of Psychology*, 1855; VI, VII y VIII. *Principles of Sociology*, 1876-79-82-96; IX y X. *Principles of Morality*, 1892-93; *The Classification of the Sciences*, 1864; *The Man versus the State*, 1884; *The Inadequacy of natural Selection*, 1893; *An Autobiography*, 2 vols., 1904.—Hay trad. españolas de los Primeros principios, los Principios de Psicología, los Principios de Sociología, la Clasificación de las ciencias, los Ensayos sobre educación y El individuo contra el Estado; hay también una Abreviatura de los Principios de Sociología.—Para la bibliografía: D. DUNCAN, *The Life and Letters of H. Spencer*, 1912.

ARTÍCULO IV.—LA METAFÍSICA INDUCTIVA Y OTRAS TENDENCIAS

1. *La escuela escocesa.* Ya a fines del siglo XVIII aparece, dentro de la filosofía inglesa, la llamada escuela escocesa, caracterizada por una fuerte reacción contra el escepticismo de Hume, aunque siempre inmersa en la corriente general del empirismo inglés. Los pensadores capitales de la escuela escocesa son TOMÁS REID (1710-1796), DUGALD STEWARD (1753-1828) y WILLIAM HAMILTON (1788-1856). El origen de todo conocimiento humano radica en la experiencia inmediata. Aplicando a esta experiencia inmediata el sentido común, obtenemos la máxima certeza de nuestros conocimientos. La escuela escocesa ha influido notablemente en varios sectores de la filosofía del siglo XIX.

2. *El espiritualismo francés.* Procediendo del tradicionalismo filosófico y del sensualismo de Condillac se produce en Francia la filosofía del espiritualismo. Su primer representante es LAROMIGUIERE, que se ocupó, sobre todo, de psicología y se mantuvo al margen de toda preocupación metafísica. La filosofía del espiritualismo fue también cultivada por ROYER-COLLARD y por JOUFFROY, muy influidos por la filosofía escocesa.

Pero el representante capital del espiritualismo, y al mismo tiempo el jefe del llamado eclecticismo, es VÍCTOR COUSIN (1792-1867). Parte Cousin del principio general de que en todo sistema filosófico hay algo de verdad y algo de error. Para él los sistemas filosóficos fundamentales son el racionalismo cartesiano, el empirismo sensualista, la filosofía del sentido común y el idealismo especulativo. La labor del filósofo consistirá, entonces, en extraer de estos cuatro sistemas la parte de verdad que cada uno encierra, para construir, de esta manera, el gran sistema del eclecticismo.

El filósofo que más profundizó en la corriente del espiritualismo es FRANCISCO PEDRO MAINE DE BIRAN (1766-1824), que se ocupa preferentemente del problema antropológico. Para Maine de Biran el *sentido íntimo* nos revela la esencia del yo como voluntad, impulso, fuerza. El mundo lo captamos por la *resistencia* que opone al yo. La realidad toda es, pues, dinámica. Dejó escritas importantes obras, entre las cuales conviene recordar: *Influencia de las costumbres sobre la facultad de pensar*, *Ensayos sobre los fundamentos de la psicología y sus relaciones con el estudio de la naturaleza*, *Nuevas consideraciones sobre*

las relaciones entre lo físico y lo moral, *Diario íntimo*. Salvo la primera, todas fueron publicadas después de su muerte.

3. *El espiritualismo italiano.* También en Italia se produjo un fuerte movimiento espiritualista, frecuentemente unido a la honda aspiración que se concretó en el fenómeno cultural y político del «resurgimiento».

El espiritualismo italiano nace a impulsos de JUAN DOMINGO ROMANOSI (1781-1835), que intenta la superación del empirismo y el racionalismo, y de PASCUAL GALLUPPI (1770-1846), quien, preocupado igualmente por el problema del conocimiento, defiende la existencia de una intuición originaria que nos entrega, con la realidad del espíritu y de sus modificaciones, lo que existe fuera del espíritu.

Citemos también al más distinguido propagandista del «resurgimiento» italiano, JOSÉ MAZZINI (1805-1872), tocado de deísmo en tantos puntos y afín al espiritualismo en tantos otros.

4. *El krausismo español.* CRISTIAN FREDERICO KRAUSE (1781-1831), pensador alemán de poca importancia, en conexión con el pensamiento de Hegel, mitigó su panteísmo para defender una especie de panteísmo, que se prolongó en su discípulo ENRIQUE AHRENS (1808-1874). Si lo citamos aquí es únicamente por la repercusión que sus ideas tuvieron en España, importadas por JULIÁN SANZ DEL RÍO (1814-1869), a cuyo impulso surgió el movimiento krausista, cuyos representantes fueron FEDERICO DE CASTRO, NICOLÁS SALMERÓN, FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS y GONZÁLEZ SERRANO.

El krausismo de Sanz del Río es una copia del panteísmo de Krause, sin desarrollos originales, pero que ha influido notablemente, primero, en varios profesores de la Facultad de Derecho de Madrid, y después, en el ambiente político y cultural de toda España, sobre todo desde que su discípulo Giner de los Ríos se puso al frente de la «Institución Libre de Enseñanza».

Contra el krausismo luchó MARCELINO MÉRÉNDEZ Y PELAYO, pensador católico de primer orden, entre cuyas obras tienen interés filosófico: *La ciencia española*, *Historia de las heterodoxas españolas* e *Historia de las ideas estéticas en España*.

5. *La metafísica inductiva.* Reaccionando al mismo tiempo contra el positivismo reinante en su época y contra el idealismo precedente, una serie de pensadores aislados intentan construir, partiendo de las ciencias experimentales, una metafísica in-

ductiva que alcance, al menos como conocimiento probable, la esencia del mundo. Tales son, entre otros, Fechner, Lotze, Eduardo von Hartmann y Wundt. Precedente de todos ellos debe ser considerado Herbart. A continuación ofrecemos un breve resumen de la peculiar significación de cada uno de ellos.

JUAN FEDERICO HERBART (1776-1841) nació en Oldenburgo, estudió a Wolff y a Kant, y en Jena tuvo por maestro a Fichte. Profesor en Gotinga, obtuvo más tarde la cátedra de Kant en Königsberg, la que dejó para volver nuevamente a Gotinga.

Con Herbart se anuncia la tendencia de la metafísica inductiva. Para librarse del idealismo absoluto y de sus fantásticas construcciones preconiza Herbart el *retorno a Kant*. Kant, empero, había proclamado, iniciando la *Crítica de la razón pura*, que todos los conocimientos humanos comienzan por la experiencia. La filosofía, pues, debe comenzar por la experiencia. El dato experiencial que pone en marcha la filosofía, no puede deducirse de la esencial actividad del yo, fabricadora de conceptos y dispensadora de abstracciones. Sobre el dato sensible está el análisis psicológico como esencial cometido de la filosofía. Y como la experiencia nos muestra toda una maraña de contradicciones, se hace necesario eliminarla y superarlas por la elaboración de los conceptos y la confirmación de los principios. La filosofía debe ser entendida, pues, como elaboración de los conceptos mediante el análisis psicológico de la experiencia purificada de sus contradicciones.

Para Herbart, la realidad toda está constituida por una pluralidad indefinida de *reales*. El *real* es una especie de mónada leibniziana, pero sin desarrollo espontáneo. Los reales son distintos en cualidad, pero nosotros únicamente aprehendemos sus relaciones. Aunque inextensos e intemporales, están dotados de movimiento. Cuando dos reales se encuentran y tienen la misma cualidad, se *funden*; si tienen cualidades distintas, se *complican*. Los reales, sin embargo, no se alteran nunca. Para Herbart, el concepto de alteración es contradictorio.

El alma es también un real inextenso, intemporal, eterno; preexiste al nacimiento del hombre y no perece con su muerte. El alma tiene *representaciones*. Cuando dos representaciones son homogéneas se *funden*; cuando son heterogéneas, se *complican*; si son opuestas, triunfa la más fuerte, siendo relegada la más débil al plano de la subconsciencia. Con esto enlaza Herbart su teoría de la *apercepción*. Las representaciones almacenadas en el alma son elementos apercipientes, mediante los cuales, por la *fusión*, vamos ampliando el conocimiento a los nuevos objetos percibidos. Herbart aplica el cálculo matemático al estudio de las representaciones.

Sobre la teoría psicológica de la *apercepción* fundamenta Herbart la pedagogía. Los medios y procedimientos educativos provienen de la psicología, aunque sus fines han de buscarse en la ética.

GUSTAVO TRODORO FECHNER (1801-1887), profesor de Física en Leipzig, pasa por ser uno de los fundadores de la estética experimental, de la psicofísica y de la psicología experimental. En psicofísica hace una formulación matemática de la llamada ley de Weber, enunciándola con la conocida fórmula: *alfa* igual a logaritmo de *beta*. Para Fechner los procesos psíquicos se corresponden con los físicos. Como Espinosa, defiende el paralelismo psicofísico y lo extiende a la totalidad de lo real. Todo está animado y Dios es el alma del universo.

GERMÁN LOTZE (1817-1881) sucedió a Herbart en la cátedra de Gotinga. Defiende una concepción mecanicista y al mismo tiempo teleológica de la naturaleza. Todo lo real es para Lotze espiritual, en lo cual puede verse una marcada influencia de Leibniz y de Berkeley. Viene a caer Lotze en una especie de monadología panteísta. Se ocupó también de filosofía de la religión y es uno de los iniciadores de la moderna teoría del valor.

EDUARDO VON HARTMANN (1842-1906) hubo de abandonar la carrera militar por una contusión en la rodilla. Le ofrecieron cátedras de Filosofía en Leipzig y en Gotinga, pero renunció a ellas para dedicarse más libremente a los estudios filosóficos. Para Hartmann sólo es válido el método inductivo, que aplica a las tres esferas que distingue en lo cognoscible: el mundo fenoménico, la naturaleza y la sustancia real, es decir, lo *inconsciente*, que la filosofía induce como base de todo lo real. Hartmann formula un nuevo sistema de las categorías y constituye una metafísica del espíritu inconsciente con sus dos atributos: voluntad e ideal.

GUILLERMO WUNDT (1882-1920) fue profesor en Leipzig e impulsó notablemente los estudios de psicología experimental. Wundt se hace cargo del problema de la determinación del concepto de filosofía. Tras unas consideraciones sobre las más importantes concepciones producidas en el curso de la historia —diversas cuanto a la materia— y reconocer que el fin de la filosofía consiste «en la adquisición de una concepción general del mundo y de la vida, que debe satisfacer las exigencias de nuestra razón y las necesidades de nuestra vida moral», concluye poniéndola en relación con las ciencias y definiéndola así: «Filosofía es la ciencia general que procura sistematizar los conocimientos comunes a las ciencias particulares y reducir a sus principios los métodos generales e hipótesis del conocimiento utilizado por la ciencia.»

Con Wundt se han formado una pléyade de psicólogos experimentales que han extendido la nueva disciplina por todo el mundo. La psi-

cológica ha de tener también carácter científico. Trata Wundt de inferir la esencia del mundo particular de la esencia del yo, concebido al modo de Schopenhauer, como voluntad. Termina construyendo una metafísica monista y voluntarista.

BIBLIOGRAFIA

a) ESCUELA ESCOCESA: H. LAURIE, *Scottish Philosophy in its National Development*, 1902.—T. T. SEGERSTEDT, *The Problem of Knowledge in Scottish Philosophy*, 1935.—T. F. JESSOP, *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy*, 1938.

b) MAINE DE BIRAN: EDICIÓN COMPLETA: *Oeuvres de Maine de Biran*, por P. Tisserand, 14 vols., 1920-49.—ESTUDIOS: A. LANGE, *M. de Biran und die neuere Philosophie*, 1901.—P. TISSERAND, *Essai sur l'Anthropologie de M. de Biran*, 1909.—V. DILLOS, *M. de Biran*, 1931.—G. FESSARD, *La méthode de réflexion chez M. de Biran*, 1938.—R. VANCOURT, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Réalisme biranien et idéalisme*, 1944.—A. M. MONETTE, *La théorie des premiers principes selon Maine de Biran*, 1945.—M. CHIO, *La filosofia della coscienza di Maine de Biran. La tradizione biraniana in Francia*, 1947.—H. GUHYER, *Les conversions de Maine de Biran*, 1948.

c) KRAUSISMO ESPAÑOL: J. M. ORTÍ Y LARA, *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteísta de Krause*, 1865; *Kant y sus discípulos convictos de panteísmo*, 1884.—M. MENÉNDEZ PRILAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 1881.—P. JOMY, *Les éducateurs de l'Espagne moderne*, 2 vols., 1936 (el primer vol. se titula *Les krausistes*).—J. XIRAD, *Manuel R. Cossío y la educación en España*, 1945.

d) HERBART: EDICIONES: *Sämtliche Werke*, por Hertenstein, 12 vols., 1850-52; por Kehrbach, 19 vols., 1887-1912.—En español: *Pedagogía general derivada del fin de la educación*, 2.ª ed., 1923; *Bosquejo de Pedagogía*, 1925; *Antología de Herbart*, 1932 (las tres obras, por L. LUZURIAGA).—ESTUDIOS: A. HILGEL, *Der Philosoph J. F. Herbart*, 1905; *Herbarts Leben und Lehre*, 1909.—T. FRITZSCH, *Herbart*, 1921; trad. esp., 1932.—G. WEISS, *Herbart und seine Schule*, 1928.

CAPÍTULO V

LA FILOSOFÍA CRISTIANA Y LA RESTAURACIÓN ESCOLÁSTICA

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN

1. *Panorama de la filosofía* Hasta aquí hemos seguido el desenvolvimiento de la filosofía desde la aurora del racionalismo y el empirismo a todo lo largo de la edad moderna, pero únicamente bajo aquella modalidad que resultó de la conjunción de los motivos —contrarios al principio— del Renacimiento europeo y la Reforma protestante. En fidelidad a las exigencias del nominalismo profesado por Occam, la filosofía, en esta línea de desarrollo, se separa enteramente de la teología y viene a encontrarse con las ciencias. Queda, empero, otra línea de desenvolvimiento filosófico que debía arrancar de los motivos del Renacimiento español, a cuyo impulso el pensamiento católico en general y la filosofía escolástica en particular cruzará, aunque con variada fortuna, las épocas todas de la edad moderna. Puede historiarse, en esta breve síntesis, adscrita a tres periodos dominantes: uno, de *simple continuación* o epigonal de la filosofía escolástica; otro, de *conciliación* con la filosofía moderna, y un tercero, de efectiva *restauración* de la filosofía escolástica.

En el periodo de *continuación* podemos advertir una triple característica: *imitación* de la filosofía escolástica precedente, *aproximación* a la filosofía moderna y *apologética* de la verdad cristiana. Continúan la filosofía escolástica toda una pléyade de pensadores, entre los cuales destacamos una mínima parte: NICOLÁS ARNU (m. 1629) ANTONIO GOUJIN (m. 1695), JOSÉ SÁINZ DE AGUIRRE (m. 1699), JUAN DE MONTALVÁN (m. 1720), ALFONSO WENZEL (m. 1743), CARLOS RENATO BILLUARY (m. 1757) y SALVADOR ROSELLI (m. 1783), son tomistas; ALFONSO BRICEÑO (m. 1667), CLAUDIO FRASSEN (m. 1711), JUAN DE LA NATIVIDAD (m. 1705)

y FRANCISCO VARISCO (m. 1718), son escotistas; FRANCISCO MARZAL, LUIS DE FLANDES y JORDÁN SIMÓN siguen el lulismo. Se aproximan a la filosofía moderna: MANUEL MAIGNAN (m. 1676) con sus seguidores MANUEL NÁJERA, JUAN SAGUENS, JUAN BAUTISTA DUBHAMEL (m. 1706) y ANTONIO GENOVESI (m. 1763). Hacen *apologética* de la verdad cristiana, entre muchos más: TOMÁS VICENTE MONTELLA (m. 1767), GABRIEL GAUCHAT (m. 1779), JOSÉ FLITZER (m. 1781), GUILLERMO FRANCISCO BERTHIER (m. 1782), NICOLÁS SILVESTRE (m. 1790) y MELQUIADES SALAZAR (m. 1792). En esta época se introduce de rondón en la filosofía escolástica la división wolffiana de la metafísica en general (ontología) y especial (cosmología, psicología y teología natural).

Un triple intento de conciliación con la filosofía moderna hace derivar el pensamiento católico hacia el *racionalismo*, el *tradicionalismo* y el *ontologismo*. El racionalismo está representado en Alemania por FRANCISCO VON BAADER (1765-1841), JORGE HERMES (1775-1831) y ANTONIO GUNTHER (1783-863). El tradicionalismo tiene por representantes en Francia a LUIS DE BONALD (1754-1840), LUIS EUGENIO BAUTIN (1796-1867) y AGUSTÍN BONNETY (1798-1879). El ontologismo se desarrolla en Francia, Bélgica e Italia con los siguientes autores: ENRIQUE CARLOS MARET (1804-1884), CASIMIRO UBACHIS (m. 1875), ALFONSO GRATRY (1802-1872), VICENTE GIOBERTI (1801-1852) y ANTONIO ROSMINI (1797-1855).

La *restauración* escolástica se produce por la conjunción de tres fuerzas: el entronque con la tradición, la oposición a los tres errores del racionalismo, el tradicionalismo y el ontologismo y la protección decidida de los Papas, que culminó con la publicación de la Encíclica *Eterni Patris* (1789) de León XIII. Son adalides de la restauración JAIME BALMES (1810-1848), JUAN DONOSO CORTÉS (1809-1853), JUAN MANUEL ORTÍ Y LARA (1826-1904), el cardenal CEFERINO GONZÁLEZ (1831-1894) y JUAN JOSÉ DE URRÁBURU (1844-1904), en España; MATTEO LIBERATORE (1810-1892), CAYETANO SANSEVERINO (1810-1855), LUIS TAPARELLI (1793-1862), SALVADOR TONGIORGI (1820-1864), DOMINGO PALMIERI (1829-1909) y TOMÁS ZIGLIARA (1833-1893), en Italia; FRANCISCO JACOBO CLEMENS (1815-1862), JOSÉ KILTYGEN (1811-1883), CARLOS WERNER (m. 1888) y ALBERTO STOECKL (1823-1895), en Alemania.

2. *División del capítulo.* No podemos ocuparnos aquí de todos los autores citados. Nos conformamos con destacar a los representantes capitales de las tres tendencias últimamente registradas. Estudiaremos, pues, los tres artículos siguientes:

- 1.º El tradicionalismo.
- 2.º El ontologismo.
- 3.º La restauración escolástica.

ARTÍCULO II.—EL TRADICIONALISMO

1. *De Bonald.* Entre las ruinas producidas por la Revolución francesa nace la escuela tradicionalista, que, por singular paradoja, vive al margen de la tradición filosófica. El tradicionalismo francés se funda, filosóficamente, en la teoría noética del fideísmo. Huuyendo del empirismo y del racionalismo, va a parar a la afirmación de que la fe es la primera y, en definitiva, única fuente válida de conocimiento cierto. Trátase de un exclusivismo noético que pone en Dios el ejercicio total de la causalidad cognoscitiva. La razón, los sentidos y los objetos mismos no son causas de conocimiento humano. La verdad de nuestros conocimientos es un don de Dios recibido pasivamente en la razón, ya directamente, ya por tradición. La razón es de suyo incapaz para descubrir la verdad. La filosofía no debe comenzar diciendo: *dudo*; deberá iniciarse diciendo: *creo*.

El principal representante del fideísmo tradicionalista es LUIS DE BONALD (1754-1840). Considera que la palabra precede necesariamente al pensamiento; pero como la palabra no puede inventarse sin actividad racional y ésta supone la palabra, el lenguaje no es invención del hombre, sino donación de Dios. En el lenguaje, como en su vehículo propio, se transmiten, por tradición, las verdades primitivamente reveladas.

He aquí un texto de Bonald que pone al descubierto los fundamentos psicológicos, metafísicos e históricos del tradicionalismo: «El hombre no podría ni aun mentalmente decir «pienso», sin palabras interiormente pronunciadas, a las que da el sentido que le han enseñado aquellos que se las han afirmado, y desde entonces esa certidumbre, esa conciencia de su propia conciencia, que deduce de ese pensamiento, proviene precisamente de la autoridad que le enseñara a decir *pienso*, o una palabra equivalente que, en todos los idiomas, significa la operación del espíritu que nos representa los objetos, sus relaciones y sus propiedades, y que, sin esa primera instrucción, que el hombre no se ha dado ciertamente a sí mismo, no podría, como no puede el animal, decir *pienso*, ni, por consiguiente, añadir *luego existo*; y, lejos de tener certeza alguna de su pensamiento y de su ser, no podría, como no puede el bruto, tener conciencia de esas dos cosas.»

2. *De Lamennais.* FELICIDAD DE LAMENNAIS (1782-1854) fue educado, al margen del catolicismo, en la lectura de Voltaire y de Rousseau. Se convirtió y se hizo sacerdote. Defiende también una posición fideísta y tradicionalista.

Arranca Lamennais de lo que estima tres hechos inconcusos: 1) la razón individual sólo tiene fuerzas para hundirse en la duda y el escepticismo; 2) todos los hombres creen determinadas verdades indispensables para la vida, aunque otra cosa diga su razón; 3) el criterio para discernir la verdad de la falsedad se encuentra en el consentimiento universal. Pues bien, una de las verdades del consentimiento universal es la existencia de Dios, fundamento de toda la filosofía.

3. *Otros tradicionalistas.* Suele citarse como tradicionalistas a BAUTIN, BONNETY y VENTURA. Sostienen que la razón humana puede demostrar la verdad, pero sólo con posterioridad a la revelación admitida por la fe.

BIBLIOGRAFÍA

a) Para el tradicionalismo en general véase M. TERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, 1880.

b) DE BONALD: Ediciones de obras completas, 1817-30 y 1857-75.—Trad. española: *Investigaciones filosóficas acerca de los primeros objetos de los conocimientos morales*, 2 vols., 1824.—ESTUDIOS: G. LAVERDE RUIZ, *El tradicionalismo de De Bonald*, 1887.—C. MARÉCHAL, *La philosophie de Bonald*, 1910.—R. MARQUIT, *Les conceptions politiques et sociales de Bonald*, 1913.—H. W. REINERZ, *Bonald als Politiker, Philosoph und Mensch*, 1940.—L. E. PALACIOS, *El platonismo empirico en L. De Bonald*, 1954.

c) DE LAMENNAIS: Edición: *Oeuvres Complètes*, 10 vols., 1836-37.—Véase también la reciente edición crítica de *Paroles d'un croyant*, por Y. LE HIR, 1949.—Hay igualmente varias ediciones de la correspondencia.—Trad. esp.: *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, 1865-68.—ESTUDIOS: P. JANET, *La philosophie de Lamennais*, 1890.—C. BOUTARD, *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, 3 volúmenes, 1905-13.—C. MARÉCHAL, *La jeunesse de Lamennais*, 1913; *La dispute de l'Essai sur l'indifférence*, 1925.—Y. LE HIR, *Lamennais, écrivain*, 1948.—Véase también la bibliografía de F. DINE, *Essai de Bibliographie de F. de La Mennais*, 1923.

ARTÍCULO III.—EL ONTOLOGISMO

1. *Rosmini.* ANTONIO ROSMINI SERBATI (1797-1855) da a su filosofía un carácter nacional, uniéndola al movimiento italianista del *Risorgimento*. Escribió numerosas obras, entre las que destacamos: *Opúsculos filosóficos*, *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas*, *Principios de la moral*, *La renovación de la filosofía en Italia*, *Historia comparativa y crítica de los sistemas en torno al principio de la moral*, *Antropología al servicio de la ciencia moral*, *Filosofía del derecho*, *Introducción a la filosofía y Teosofía*.

La filosofía, para Rosmini, trata del ente y de las tres formas de la esencia del ente: la ideal, la real y la moral. Arranca de la intuición de una primera verdad que es la intuición del ser como tal, eterno, inmutable, simplicísimo. Teniendo en cuenta que estos atributos no pertenecen a ninguna cosa creada, siendo con todo rigor atributos divinos, parece que el ente objeto de la primera intuición es Dios. Rosmini, aun reconociendo que este ente es divino, afirma expresamente que no es Dios, y de esta manera cree defenderse del ontologismo. Esto no significa, empero, que no vuelva a ser plenamente identificado. Por eso la acusación ontologista debe seguir en pie. Ha de advertirse, en efecto, que para Rosmini este ser indeterminado que inmediatamente se manifiesta al intelecto humano es el ser ideal que prescinde de las criaturas y de Dios, *essere ideale*, que, empero, debe ser un ente necesario y eterno, causa eficiente y final de todos los seres contingentes coincidiendo sin residuos con Dios. Y es que en uno y otro ser, en el ser indeterminado que prescinde de la criatura y de Dios (*essere ideale* intuitivo por el intelecto humano), y en el de Dios mismo, ser no indeterminado y absoluto, hay la misma esencia.

2. *Gioberti.* VICENTE GIOBERTI (1801-1852) es sacerdote, como Rosmini, y está envuelto también en la política del *Resurgimiento*. Sus obras principales son: *El primado moral y civil de los italianos*, *La renovación civil de Italia*, *La teoría de lo sobrenatural* y *La introducción al estudio de la filosofía*.

Gioberti es formal y explícitamente ontologista. Apoyándose en Platón, Malebranche y Espinosa, establece la plena coincidencia del orden psicológico o noético y el orden ontológico o del ser. Pero siendo Dios el ente primero en el orden ontológico (*primo ontológico*), debe ser en el orden noético la primera idea (*primo psicológico*). Tan imposible es pensar sin Dios cuanto imposible es existir sin El. Dios, esto es, el ser, no es solamente la primera verdad en el orden de la existencia, sino también la primera verdad en el orden del conocimiento. De esta manera nuestras ideas son como manifestaciones de Dios mismo. Yendo más allá de lo que autoriza la teoría del *continuitus* de San Buenaventura, Gioberti establece que no podemos tener percepción de la existencia de una cosa sin unir a la impresión sensible la idea de la causa creadora, de Dios. Pero esto implica que a la base de todo conocimiento existencial esté el conocimiento de Dios, el cual, claro está, no podrá ser más que inmediato, intuitivo. Dios es, pues, el primer conocido por el entendimiento humano y la fuente de donde derivan todos los demás conocimientos.

3. *Gratry*. ALFONSO GRATRY (1802-1872), sacerdote del oratorio francés y profesor de la Sorbona, se encuentra también muy cercano al ontologismo. Sus obras principales son: *El conocimiento de Dios*, *El conocimiento del alma* y *La moral y la ley de la historia*.

Gratry plantea los problemas filosóficos desde el hombre, y en él encuentra tres facultades: sentidos, inteligencia y voluntad. Los sentidos deben distinguirse en tres clases: sentidos externos, por los que conocemos las cosas; sentido íntimo, por el que conocemos el yo, y sentido divino, por el que nos es dado Dios. Como se ve, el yo ocupa una situación de privilegio entre las cosas y Dios. El movimiento para conocer las cosas es contrario al que hay que hacer para conocer a Dios. Por vía de profundización en el yo actúa el sentido divino, percibiendo el contacto de Dios en el centro mismo del alma. También Gratry intenta llegar a Dios partiendo de las cosas finitas. Para ello, y en oposición a la dialéctica deductiva de Hegel, que no puede conducir más que al panteísmo o al ateísmo, elabora un método inductivo con el cual, desde lo finito, se asciende inmediatamente, sin término medio, al infinito. Para ello vuelve a ser necesario el sentido divino como inexcusable condición moral. Esto hace que al emprender Gratry un recorrido histórico pretenda encontrar en todos los filósofos ese santuario del alma en que reside Dios, falseando la historia para defender su teoría.

BIBLIOGRAFIA

a) OBRAS GENERALES: T. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo*, 1874.—A. LEPIOL, *De ontologismo*, 1874.—P. CARABIELLESE, *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, 1946.

b) ROSMINI.—EDICIÓN: *Edizione Nazionale delle Opere complete*, 1936 y siguientes.—ESTUDIOS: G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, 1898.—G. MORANDO, *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S. R. Inquisizione*, 1905.—A. DYROFF, *Rosmini*, 1906.—F. PALHORIES, *Rosmini*, 1908.—P. ORESTANO, *Rosmini*, 1908.—C. CAVAGNONE, *Il vero Rosmini*, 1912.—G. CAPONE-BRAGA, *Saggio su Rosmini, il mondo delle idee*, 1914.—F. PÉREZ BUENO, *Rosmini, Doctrinas ético-jurídicas*, 1919.—F. CARASSALE, *A. Rosmini*, 1936.—G. CERRIANI, *L'ideologia rosminiana nei rapporti con la gnoseologia agustiniano-tomista*, 1938.—M. F. SCIACCA, *La filosofía moral de A. Rosmini*, 1938.—D. MORANDO, *Rosmini*, 1945.—J. J. RUIZ CUEVAS, *La filosofía como salvación, en Rosmini*, 1952.—Véase también la bibliografía por D. Morando en el t. I de la ed. cit. al comienzo.

c) GIOBERTI.—EDICIÓN: También está en curso de publicación la Ed. Nacional, 1940 y sgs.—ESTUDIOS: U. A. PADOVANI, *V. Gioberti ed il cattolicesimo*, 1928.—F. PALHORIES, *Gioberti*, 1929.—I. RINIERI, *La filosofía di Gioberti*, 1931.—L. STEFANINI, *Gioberti*, 1947.—G. SARTIA, *Il pensiero di Gioberti*, 1947.

d) GRATRY.—ESTUDIOS: C. ANDRÉ, *Le P. Gratry*, 1911.—J. VAUDON, *Le Père Gratry*, 1914.—J. MARÍAS, *La filosofía del P. Gratry*, 1941; 2.ª ed., 1948.

ARTÍCULO IV.—LA RESTAURACIÓN ESCOLÁSTICA

1. *Balmes y la filosofía española*. En el siglo XIX se advierte un renacimiento de los estudios filosóficos en España. Aparte de otras de menos importancia, pueden señalarse tres corrientes doctrinales. La primera está representada por Balmes y los filósofos escolásticos, la segunda la constituye la escuela catalana del sentido común, y la tercera es el movimiento del krausismo que tenemos ya tratado.

JAIME BALMES (1810-1848) es uno de los pensadores más originales y profundos. Nació en Vich y se formó en el Seminario de su ciudad natal y en la Universidad de Cervera. Ordenado presbítero, se dedicó con pasión al estudio y desplegó gran actividad en el campo periodístico y político. Sus obras principales son: *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, *El criterio*, *Cartas a un escéptico*, *Filosofía fundamental* y *Curso de filosofía elemental*.

En un artículo dedicado a la palabra filosofía nos dejó Balmes esta definición, a primera vista sorprendente: «La filosofía consiste en ver en cada objeto todo lo que en él hay y no más de lo que hay.» Prescindamos de la última parte de la definición balmesiana —y no más de lo que hay—, que expresa una cierta limitación y que viene a distinguir la filosofía de la charlatanería, y repararemos en el área de totalidad que la filosofía abarca. Ver en cada objeto —dico—. Significa esto que la filosofía no restringe su estudio a una parcela de la realidad; que se refiere en su área extensiva a todos los objetos. Todo lo que en él hay —agrega—. Es preciso descender, en la inquisición filosófica, a lo más hondo de cada cosa. La filosofía es también empeño de totalidad en la dimensión comprensiva de su objeto.

En otro lugar, tras haber estudiado la filosofía y haber examinado su historia, se detiene Balmes, y, como quien se dispone a hacer un balance, escribe: «Existe algo. ¿Cómo lo sabemos? ¿Cuáles son nuestros medios de percepción? ¿Es legítimo el testimonio de éstos? ¿En qué se funda su legitimidad? ¿Qué cosas existentes conocemos? ¿Cuál es la naturaleza de ellas? ¿Qué relaciones tienen entre sí? ¿Tienen origen? ¿Cuál es? ¿Tienen un fin? ¿Cuál es? Estas son las cuestiones que se ofrecen a la filosofía, a esa ciencia que no sin razón ha tomado un nombre tan modesto como amplio: amor a la sabiduría, de esa sabiduría definida por Cicerón: «La ciencia de las cosas divinas y humanas

y de sus causas, es decir, de todo.» Nuevamente la dimensión de totalidad presente al discurrir filosófico. Todas las cosas, ofrecidas en abanico a la mirada inquisitiva del filósofo. Y el filósofo, también. La filosofía, ciencia de todo. Pero no una ciencia cualquiera, sino la auténtica sabiduría, radicalmente contraria a la vana cavilación. «Mal comprende la filosofía quien la mire como un conjunto de vanas cavilaciones sobre objetos poco importantes: el hombre, el universo, Dios, son, sin duda, objetos de alta importancia, y tales son los objetos de la filosofía; todo lo que existe y puede existir no es objeto de escasa importancia, y todo lo que existe y puede existir es objeto de la filosofía.»

La filosofía, para Balmes, se presenta como una disciplina unitaria. Diríase, en terminología escolástica, que el nombre de filosofía se realiza unívocamente. No hay para Balmes, propiamente, una variedad de disciplinas filosóficas formalmente distintas entre sí. Lo que especifica la tarea científica es el modo de conocer los objetos. Y sobre ese modo estrictamente científico de conocer se monta el modo filosófico del conocimiento.

Por eso cabe hacer ciencia y filosofía sobre los mismos objetos. Y hasta montar sobre el conocimiento científico el modo de conocer filosófico, tomando a la ciencia misma por objeto de inquisición filosófica. Por eso se habla también de la filosofía de la ciencia, filosofía de la historia, filosofía del arte, filosofía de la literatura. Lo que diversifica a la filosofía en una pluralidad de disciplinas viene dado por los distintos objetos a que se aplica con el modo de conocimiento que la caracteriza. Así cuando la filosofía se aplica a «enseñarnos a conocer», se llama *lógica*; si toma «por objeto la naturaleza y el origen de la moralidad», constituye la *ética*, y si se aboca al estudio críticamente definido o ideológicamente mostrado del hombre, el universo y Dios, recibe el nombre de *metafísica*. Lógica, ética y metafísica son las tres disciplinas filosóficas balmesianas. La metafísica comprende la estética, la ideología pura, la gramática general, la cosmología, la ontología, la psicología y la teodicea.

Balmes pone en el centro de su especulación filosófica el tema de la certeza. La existencia de la certeza es un hecho, pero el filósofo ha de plantearse el problema de sus fuentes y de su justificación crítica. Ni el empirismo ni el racionalismo le satisfacen: son soluciones unilaterales, que dejan siempre algo que explicar. Tampoco el criticismo kantiano puede satisfacerle. La posición de los idealistas, sobre todo de Fichte, le exaspera. Ni siquiera el intelectualismo aristotélico puede resolver, según Balmes, el problema de la certeza. Balmes termina afirmando tres fuentes primarias y conjuntas. Cada una de estas fuentes tiene a su base una primera verdad y fundamenta una región determi-

nada del saber humano. Por la *conciencia* fundamos las verdades de nuestras experiencias internas. La *evidencia* conoce las verdades absolutas y necesarias. El *instinto intelectual* o sentido común vive para objetivar nuestras sensaciones y admitir la realidad exterior.

La *escolástica* ha sido vitalizada por el P. CEFERINO GONZÁLEZ, O. P. (1831-1894), profesor de la Universidad de Santo Tomás, de Manila, y cardenal de Sevilla. Sus obras principales son: *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, *Filosofía elemental e Historia de la Filosofía*. Conocedor profundo de Santo Tomás, defiende la gran síntesis filosófica de la escolástica contra las corrientes modernas, particularmente contra el cartesianismo. También se ha de citar aquí a JUAN MANUEL ORTÍ Y LARA, gran cultivador de la escolástica y debelador del krausismo. Finalmente, merece mención el P. JOSÉ URRÁBURU, S. J., que alcanzó ya el siglo XX, influyendo decisivamente en el movimiento filosófico.

La *escuela catalana*, influida por la filosofía escocesa del sentido común, tiene por representante capital a FRANCISCO J. LLORÉNS Y BARBA (1820-1872), que ejerció gran influencia en el ambiente intelectual de su tiempo.

2. *La filosofía cristiana según la encíclica «Aeterni Patris».* La encíclica *Aeterni Patris*, sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino, tuvo la virtualidad de producir un espléndido desarrollo de la filosofía escolástica. La importancia alcanzada por este documento nos impulsa a ofrecer aquí un breve resumen de sus consideraciones sobre el concepto, misión y utilidad de la filosofía.

Conviene, en primer término, distinguir cuidadosamente la *filosofía falaz*, seductora del ánimo de los fieles y corruptora de la fe, de la *verdadera filosofía*, concorde en todo con las doctrinas reveladas.

La verdadera filosofía puede preparar el camino de la fe y disponer convenientemente el espíritu de sus cultivadores para percibir las verdades reveladas. Por eso se la ha llamado *preliminar de la fe cristiana*, *preludio y auxilio del cristianismo* y *pedagogo en orden al Evangelio*. Para que la *Sagrada Teología* adquiriera estructura científica se requiere el uso constante y múltiple de la filosofía, sistematizando las verdades reveladas y proponiendo, en cuanto sea posible, la inteligencia esclarecida de los misterios de la fe. Pertenece también a la filosofía la defensa de aquellas verdades reveladas contra quienes racionalmente las combaten.

Un texto de capital importancia sobre los límites de la filosofía debemos reproducir aquí literalmente: «Mas si la filosofía ha de dar tan preciosos frutos, es de todo punto necesario que no abandone jamás

aquella norma que adoptó la veneranda antigüedad de los Padres y que aprobó, con solemne sufragio de autoridad, el Concilio Vaticano. Pues es bien sabido que, existiendo entre las verdades de orden sobrenatural muchas que exceden las fuerzas del humano ingenio, la razón humana, consciente de su propia flaqueza, no debe proponérselas, cual si estuvieran a su alcance, ni negarlas, ni medirlas por su propio rasero, ni interpretarlas a su antojo, sino recibirlas con fe plena y humilde, y tener por singular honor ser admitida a la familiaridad de las celestiales doctrinas y conocerlas, mirando algunas de las razones con el favor de Dios. Respecto, empero, de aquellas doctrinas capitales que la razón humana puede, naturalmente, alcanzar, justo es que la filosofía use de su método y de sus principios y argumentos, aunque no de tal forma que se sustraiga a la autoridad divina. Por último, constando que las cosas que se conocen por revelación son verdaderas y ciertas, y asimismo que las contrarias a la fe pugnan con la recta razón, el filósofo católico tiene también por indudable que violaría al mismo tiempo los fueros de la razón y de la fe si admitiera cualquiera conclusión que entendiera ser contraria a la doctrina revelada.»

BIBLIOGRAFIA

a) OBRAS GENERALES: D. MERCIER, *Los orígenes de la psicología contemporánea*, trad. esp., 1941; *La filosofía en el siglo XIX*, trad. esp., 1943.—A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Historia de la filosofía escolástica en el siglo XIX*, 1908.—G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, 1946.—Véanse también los capítulos correspondientes de las historias de la filosofía, especialmente de C. González y E. Blanc.

b) BALMES.—EDICIONES: *Obras completas*, por I. Casanovas, 33 vols., 1923-27. Ed. de la B. A. C., 5 vols., 1948 y sgs.—ESTUDIOS: GONZÁLEZ HERRERO, *Estudio histórico-crítico sobre las doctrinas de Balme*, 1905.—N. ROURE, *La vida y las obras de Balme*, 1910; *Las ideas de Balme*, 1910.—J. ZARAGÜETA, *La filosofía de J. Balme*, 1915.—M. SCHLÜTER-HERMES, *Die Fundamentalphilosophie des J. Balme*, 1919.—E. UCARTE DE ERICLLA, *Acerca de la filosofía de Balme*, 1922.—I. CASANOVAS, *Balme, la seva vida, el seu temps, les seves obres*, 2 vols., 1932; traducción castellana, reducida, 1942.—J. ZARAGÜETA y otros, *Balme, filósofo social, apologeta y político*, 1945.—Véase también: *Balme, en el primer centenario de su muerte*, extraordinario de *Pensamiento* (con artículos de varios autores y una biobibliografía balmesiana), 3, 1947.

CUARTA PARTE

LA FILOSOFIA EN LA EDAD CONTEMPORANEA

P R O E M I O

1. *Los comienzos de la filosofía contemporánea.* Suele considerarse a la Revolución francesa como el hecho que concluye la edad moderna y abre la edad contemporánea de la historia universal. Para la filosofía, empero, la época contemporánea arranca de los finales del siglo XIX. Las ideas dominantes en el materialismo y en el positivismo entran en profunda crisis. Por todas partes surgen decididas oposiciones a la imagen científica del mundo, que había devenido clásica. Desde los mismos supuestos positivistas se pone en tela de juicio el valor absoluto de la ciencia con el movimiento del *empiriocriticismo*, que representan Ricardo Avenarius (1843-1896) y Ernesto Mach (1838-1916). Paralelamente se revisa la idea de la infalibilidad de las ciencias naturales y la necesidad de sus leyes: es la obra de Emilio Boutroux (1845-1921), Pedro Duhem (1861-1916) y Enrique Poincaré (1853-1912). Los mismos científicos dieron al traste con el mecanicismo materialista y el determinismo positivista (teoría de los «cuantos» de Plank y principio de indeterminación de Heisenberg). Las tendencias irracionalistas cobran un auge insospechado reclamando los derechos de la vida y del hombre como portador de los valores espirituales. La vuelta a los problemas del ser, con la consiguiente resurrección de la metafísica, se anuncia por doquier como esperanzadora tarea.

Al comenzar el siglo XX es vencida la crisis, y nuevas formas del filosofar quedan constituidas. Tales la fenomenología y la filosofía de la vida. Hasta aquellas corrientes que parecen continuar el siglo XIX han cambiado profundamente de significación al renovarse, como lo indica el prefijo *neo* con que se nombran: neokantismo, neohegelianismo, neopositivismo y hasta neoescolasticismo. La edad moderna ha concluido en la historia de la filosofía, y se ha iniciado la edad contemporánea.

2. *Caracteres de la filosofía contemporánea.* De una época como la contemporánea, en que la filosofía ha proliferado tan abundantemente en sistemas diversos y corrientes contrapuestas, y sus representantes acusan diferencias irreductibles, aunque pertenezcan a la misma escuela, es muy difícil señalar características con pretensión de validez universal. Bochenski, que se ha dado cuenta de esta dificultad, nos dice, haciéndose cargo del tema: «Y, sin embargo, encontramos rasgos comunes que, si bien no se aplican a todos los filósofos, sí pueden caracterizar a la mayoría. Así, por ejemplo, parece tener razón Whitehead cuando afirma que ya se ha superado esa bifurcación tan típica de la época moderna entre la máquina del mundo y el sujeto pensante; como vimos, tanto el subjetivismo como el mecanicismo han sufrido una seria derrota. En conjunto se señala una tendencia hacia una concepción orgánica y diferenciada de la realidad, aliada a un reconocimiento expreso de su estructura escalonada y de las diversas capas del ser. También se destacan una serie de rasgos que, a pesar de que no podemos calificarlos de universales, marcan claramente el perfil del pensamiento contemporáneo.» Estos rasgos son: a) *actitud antipositivista*; b) *realismo*; c) *pluralismo*; d) *actualismo*; e) *personalismo*. Una vez explicados, agrega: «Además de estos caracteres de la teoría misma, la filosofía actual se distingue también por toda una serie de rasgos externos. Es acentuatadamente especialista, extraordinariamente fecunda y existe entre sus diversas escuelas un comercio mucho más intenso que antes.» (*La filosofía actual*, págs. 48-50.) Por nuestra parte, preferimos describir el proceso seguido por la filosofía desde los comienzos de la edad contemporánea hasta nuestros días.

Los comienzos del siglo xx, vencida la crisis del mecanicismo materialista y del determinismo positivista, presentan el siguiente panorama filosófico.

Dos direcciones del pensamiento, aun rompiendo con el positivismo, siguen mirando al pasado inmediato, y en cierto sentido prolongan el siglo xix: el *empirismo* y el *idealismo*.

Otras dos aseguran las conquistas logradas en el último tercio del siglo xix, como ruptura anticipada contra él, y se constituyen sobre bases más firmes: el *vitalismo* y el *realismo* metafísico.

Otras dos corrientes aparecen revestidas con galas de originalidad y se afianzan ante la expectativa general: primero, la *fenomenología*, y siguiéndole los pasos, el *existencialismo*.

Estamos de acuerdo con Bochenski cuando dice: «Los sistemas más importantes de nuestra época se pueden clasificar en seis grupos. Tenemos, en primer lugar, las dos direcciones que prolongan la actitud del

siglo xix: el empirismo o filosofía de la materia, como prolongación del positivismo, y el idealismo en sus dos formas: la hegeliana y la kantiana. En seguida tenemos dos escuelas a las que se debe el rompimiento con ese siglo: la filosofía de la vida y la filosofía de la esencia, es decir, la fenomenología. Finalmente, nos encontramos con dos grupos que representan los intentos más originales y significativos de nuestro tiempo: la filosofía de la existencia y la nueva metafísica del ser.» (Ib., pág. 43.)

Todas esas escuelas, con mayor o menor vitalidad, más o menos modificadas al pasar de un pensador a otro y alojando en su seno diferentes tendencias secundarias, siempre difíciles de determinar con precisión, siguen vigentes en nuestro tiempo, y ninguna de ellas puede todavía declararse perimida. Es cierto que en muchos sectores se nota una radical insuficiencia para resolver la problemática que un mundo desquiciado ha venido a clavar en la carne y en el alma del hombre actual. Por todas partes se nos advierte la ausencia de un Aristóteles que eleve a rigor metafísico el filosofar de tanto diletante, de un Agustín que, liberándonos de tanta protesta, integre con nuestro filosofar occidental las pretensiones orientales; de un Tomás de Aquino que cristianice tanto pensamiento moderno descarriado y armonice las exigencias naturales con las caricias de la gracia; de un Suárez que ponga orden y arquitectura en las disciplinas filosóficas y las haga servir a la solución de los problemas que nos devoran, y hasta de un Kant que se decida a fundamentar la ciencia contemporánea.

Aquí seguimos, empero, en una tarea de significación histórica con la vista puesta en la determinación de las nuevas modulaciones de la filosofía. Los objetos que la actualidad filosófica persigue han quedado ya indicados, con carácter general, al hacer la clasificación de las principales escuelas. Son, expresados de nuevo: la materia, la idea, la vida, el ente, la esencia y la existencia. Una mayor determinación de esa temática nos obligaría a perseguir las siguientes líneas de desarrollo de la filosofía contemporánea.

En primer lugar, debemos reparar en dos líneas de desarrollo, paralelas unas veces e interferidas otras, que resultan de la fisura introducida en la esencia de los seres del cosmos y que habían sido anunciadas ya en la aurora de los tiempos modernos. De un lado se persigue el desenvolvimiento de la materia sin la forma, y se irá a parar al materialismo, el neorrealismo y el neopositivismo. De otro, se reparará en la forma, con exclusión de la materia, y se recorrerán todas las rutas del idealismo.

En segundo término, se pretenderá trascender de la distinción misma de materia y espíritu, no para ensamblarlos nuevamente, sino para

radicar a una —las cosas— y a otro —el yo— en la vida y dejarlos sometidos a todos los torrentes de la historia. Así el vitalismo y el historicismo.

Asistimos también a la escisión de la estructura de esencia y existencia presente en el ente finito. Desde esa ruptura hasta la prescindencia o el abandono de uno de los elementos no hay más que un paso. Una vez dado, ha quedado trazada la ruta para el doble movimiento contemporáneo del esencialismo y el existencialismo.

Queda, sin embargo, cruzando toda la edad contemporánea, un grupo importante de filósofos que no han querido rendir tributo a ningún exclusivismo y, enlazando con la tradición, constituyen el amplio movimiento que podemos calificar como realista.

3. *División.* Después de lo que llevamos dicho, resulta clara la posibilidad de dividir la filosofía contemporánea con toda la complejidad de sus corrientes principales y secundarias en los capítulos siguientes:

- 1.º Dirección empirista.
- 2.º Dirección idealista.
- 3.º Dirección vitalista.
- 4.º Dirección esencialista.
- 5.º Dirección existencialista.
- 6.º Dirección realista.

En cada uno de estos capítulos encontramos aún una articulación variada, como se pondrá de relieve en los lugares correspondientes.

BIBLIOGRAFÍA

De la amplia bibliografía sobre filosofía contemporánea sólo citamos aquí aquellas obras que tienen significación general: G. de ROUGGIERO, *La filosofía contemporánea*, 1912; varias ed. posteriores; trad. esp., 1946; *Filosofía del No-veciento*, 1939; *Filosofías del siglo XX*, trad. esp., 1947.—M. EITLINGER, *Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart*, 1924.—E. von ASTER, *Die Philosophie der Gegenwart*, 1935.—D. D. RUKES, *Twentieth Century Philosophy. Living Schools of Thought*, 1944.—M. F. SCIACCA, *La filosofía oggi*, 1945; trad. esp., 1947; 2.ª ed. ampliada, 1955.—I. M. BOCHENSKI, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, 1947; 2.ª ed., 1951; trad. esp.: *La filosofía actual*, 1949; trad. francesa, 1951.—J. HESSEN, *Die Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 1951.—L. LANDGREBE, *Philosophie der Gegenwart*, 1952.—G. LEHMANN, *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, 2 vols., 1953.—P. L. HARRIMAN, *Twentieth Century Philosophy*, 1954.—E. FACT, *La filosofía contemporánea*, 1957.

CAPÍTULO PRIMERO

LA DIRECCIÓN EMPIRISTA

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN

1. *Las tendencias empiristas.* Numerosos pensadores contemporáneos siguen la línea del empirismo y desarrollan nuevas modulaciones del materialismo, el evolucionismo y el positivismo. Los grupos son variados, y la significación y orientación, diferentes. Helos aquí, con especial referencia a las disciplinas que cultivan o a las naciones en que desenvuelven su actividad.

El materialismo dialéctico de Marx y Engels ha sido adoptado por el partido comunista mundial y sometido a las modificaciones que le impusieron sus dos jefes supremos: Lenin y Stalin.

Otras formas de materialismo siguen desarrollándose a impulso de Félix le Dantec, Ernesto Haeckel, Guillermo Ostwald.

También de origen empirista, discurren por los cauces del evolucionismo y del positivismo los sistemas del behaviorismo (Watson), reflexologismo (Pawlow), psicoanálisis (Freud) y sociologismo (Durkheim y Lévy-Bruhl).

En el mundo angloamericano se han desarrollado dos interesantes movimientos filosóficos que tienen aquí su propio lugar de tratamiento: el pragmatismo y el llamado neorrealismo.

El pragmatismo nace como protesta decidida contra el idealismo, especialmente de Bradley y de Royce. Por tanto, negativamente condicionado por él. Positivamente enlaza con el empirismo inglés y con sus dos derivaciones: el evolucionismo y el utilitarismo. En su teoría central de la reducción de lo verdadero a lo útil, el pragmatismo es, en efecto, una extensión del utilitarismo ético al campo gnoseológico. Por otra parte, los pragmatistas quieren entroncar con los sofistas

griegos, en especial con Protágoras. Los filósofos decididamente adscritos al pragmatismo son cuatro: C. S. Peirce, William James, F. C. S. Schiller y J. Dewey.

El neorrealismo surge también, en oposición al idealismo, bajo la determinación eficaz del empirismo. Su interés se dirige especialmente al saber científico de orden teórico, como la matemática, la física, la biología, la epistemología, la lógica. Es cierto que en algunos representantes del neorrealismo se observa preocupación por los problemas prácticos —éticos y religiosos— y hasta interés por la indagación antropológica y metafísica; pero lo decisivo sigue siendo el ámbito de la naturaleza y el descuido de lo que de alguna manera la trasciende. El *naturalismo* por oposición al humanismo, y el *cientifismo* inframetafísico, constituyen sus dos notas más sobresalientes. He aquí los principales neorrealistas ingleses: G. E. Moore, C. I. Morgan, A. N. Whitehead, S. Alexander, Bertrand Russell, C. D. Broad, C. E. M. Joad, L. T. Reid, H. H. Price, C. E. Ewing. Los neorrealistas norteamericanos se adscriben a dos grupos algo diferenciados entre sí. El neorrealismo propiamente dicho, en dependencia del inglés, está representado por Holt, Marwin, Montague, Perry, Rorty, Spaulding, quienes en 1910 publicaron un «manifiesto», y en 1912 un volumen con el título de *El nuevo realismo*. El realismo crítico es defendido por D. Drake, A. O. Lovejoy, A. K. Rogers, J. Santayana, R. Wood Sellars y C. A. Strong, quienes en 1920 publicaron unos *Ensayos sobre el realismo crítico*. El más importante de todos ellos es Jorge Santayana, que nació en España, vivió en Norteamérica y murió en Italia.

La última derivación del empirismo inglés del siglo XVIII anclada en el positivismo de Comte y Stuart Mill y en el empiriocriticismo alemán, es el neopositivismo del llamado «Círculo de Viena». En 1929 publicó el manifiesto programático que lleva por título *Concepción científica del mundo*. En 1930 aparece la revista *Erkenntnis*, que en 1939 se convirtió en el *Journal of unified science*. Los neopositivistas han celebrado Congresos especiales: Praga, 1929; Königsberg, 1930; Praga, 1934; París, 1935; Copenhagen, 1936; París, 1937; Cambridge, 1938. Por razones raciales, los más destacados neopositivistas hubieron de emigrar a Estados Unidos. Entre sus representantes, casi todos ellos alemanes, se destacan Moritz Schlick, Otto Neurath, Rudolf Carnap y Hans Reichenbach.

2. *División del capítulo.* La exposición histórica de toda esa multiplicidad de tendencias empiristas puede hacerse agrupándolas en los siguientes artículos:

1.º El materialismo.

- 2.º Sistemas psicológicos y sociológicos.
- 3.º El pragmatismo.
- 4.º El neorrealismo.
- 5.º El neopositivismo.

ARTÍCULO II.—EL MATERIALISMO

1. *El materialismo comunista.* El materialismo dialéctico de Marx y Engels tuvo por natural derivación el socialismo. Cuando el socialismo parecía ahogado por el capitalismo y por todas partes surgían voces reformadoras, Lenin se opone a toda reforma y funda el partido comunista con los mayoritarios o bolcheviques. El materialismo de Marx fue adoptado por el partido comunista y sucesivamente interpretado por sus dos jefes supremos: Lenin y Stalin, nombres que corresponden, respectivamente, a WLADIMIRO ILIITSCHE ULIANOV (1870-1924) y JOSÉ WISARIONOWITSCHE DJUGASWILI (1879-1953).

Para el bolchevismo existen dos tendencias filosóficas. La primera se caracteriza por el reconocimiento de la primacía de la conciencia sobre el ser: es el idealismo. La segunda se apoya en la aserción de la primacía del ser sobre la conciencia: es el materialismo. Sólo esta segunda tendencia filosófica es verdadera. Para el materialismo el ser coincide sin residuo con el ser material. Toda otra forma de existencia —el espíritu y, especialmente, Dios— debe declararse imposible. Y la materia se desarrolla «dialécticamente», pasando, siempre en sentido lineal y progresivo, desde el átomo inorgánico a la sociedad proletaria. La fuerza propulsora del desarrollo dialéctico —más que evolutivo, revolucionario— es la lucha que, sobre la base de los cambios cuantitativos, introduce la verdadera modificación cualitativa. A las ideologías idealistas (burguesas) debe oponerse la ideología materialista presidida por la verdad como conformidad de la vida con la idea proletaria y cuya primera condición de realización es la destrucción del régimen de explotación. El hombre es un simple producto del desarrollo universal. Como individuo debe supeditarse a la clase, al estado proletario. A la clase deberá adaptar también su pensamiento; jamás a ningún credo religioso. La religión ha negado la actividad de hombre para referirlo todo a Dios. El hombre religioso es pasivo y humilde: el cristianismo le ha enseñado a soportarlo todo en la tierra y esperar la recompensa en el cielo. El comunismo sostiene que no debemos esperar de Dios la mejora de la vida. Hay que

procurarla con la acción del hombre. Ya Marx había expresado que la abolición de la religión, en cuanto a felicidad ilusoria, era una exigencia de la verdadera felicidad.

La ideología marxista interpretada por Lenin y luego por Stalin ha sido autoritariamente impuesta no sólo en la U.R.S.S., sino también a los llamados marxistas «occidentales». El escaso valor crítico de la con frecuencia pseudofilosófica literatura marxista en alabanza y apología de la interpretación leninista-stalinista nos dispensa de entrar aquí en su desarrollo y tratamiento.

2. *El materialismo científico.* Casi lo mismo cabría decir de otras formas de materialismo que se desarrollan más en contacto con las ciencias de la naturaleza, como la que, tras Ernesto Haeckel, profesan FÉLIX LE DANTEC (1869-1917) y GUILLERMO OSTWALD (1853-1932). No merecen tampoco un estudio detenido.

BIBLIOGRAFÍA

W. GURIAN, *Der Bolchewismus. Einführung in die Geschichte und Lehre*, 1931. J. SOMMERVILLE, *Soviet Philosophy. A Survey of Principles*, 1946.—G. MICHÉ, *Manuale di filosofia bolcevica*, 1946.—A. PASTORE, *La filosofia di Lenin*, 1946.—G. A. WETTER, *Il materialismo dialettico sovietico*, 1948; trad. esp., 1951.—I. M. BOCHENSKI, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat)*, 1950 (con abundante bibliografía).—G. A. WETTER, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, 1952.—H. CHAMBERE, *Le marxisme en l'Union Soviétique*, 1955.—A. PÉRIE, *Marx et le marxisme*, 1957.

ARTÍCULO III.—SISTEMAS PSICOLÓGICOS Y SOCIOLOGICOS

1. *El behaviorismo.* El *behaviorismo* (de *behaviour* = comportamiento) fue fundado por JUAN B. WATSON. Consiste, propiamente, en una metodología psicológica enteramente calcada de las ciencias naturales. Los fenómenos psíquicos como acontecimientos internos se esfuman y la introspección debe ser negada. La psicología debe atender únicamente al comportamiento externo, a la observación de la conducta con el fin de formular las correspondientes leyes.

Otros representantes del behaviorismo son: E. L. THORNDIKE y WARREN, en América; PÉRON y GUILLAUME, en Francia.

El behaviorismo puede entenderse como un método y como un sistema. En cuanto simple método circunscrito a los hechos tal como externamente se manifiestan revela la radical insuficiencia de todo exclusivismo. En cuanto sistema que rechaza el alma y relega la conciencia al lugar de las hipótesis, es una teoría injustificable.

2. *El reflexologismo.* El *reflexologismo* ha sido ideado por JUAN PAWLOW (1849-1936). Todos los fenómenos psíquicos deben ser considerados como reflejos condicionados. Estudió Pawlow detenidamente los reflejos condicionados en algunos animales y no tardó en universalizar sus conclusiones como interpretativas de todo el psiquismo.

3. *El psicoanálisis.* Originariamente, el *psicoanálisis* es obra de SIGISMUNDO FREUD (1856-1939). Nació en Prejberg (Moravia) y, siendo aún niño, se trasladó a Viena, donde realizó sus estudios y trabajó como médico y como profesor. Desde comienzos del siglo trabajaron con Freud varios psicólogos que habrían de alcanzar gran fama. Merecen citarse: E. Bleuler, J. L. Moreno, C. S. Jung y A. Adler. Casi todos ellos terminaron separándose de su maestro. El psicoanálisis de Freud comenzó siendo una técnica psicoterapéutica, se constituyó como método de investigación psicológica hasta desembocar en un conjunto de doctrinas filosóficas sobre la vida y la cultura. Sólo por este tercer aspecto tiene interés para nosotros.

Vinculado al naturalismo evolucionista de Spencer y Darwin y en contraposición al idealismo que identifica el psiquismo y la conciencia, distingue Freud tres zonas o fases de la vida psíquica: la inconsciente, la preconscious y la consciente. La conciencia es una reducida zona luminosa envuelta en la penumbra de la preconscious, a la que, a su vez, rodea la amplia zona tenebrosa de lo inconsciente. El proceso normal de la evolución psíquica va de lo inconsciente a lo consciente cruzando lo preconscious; el proceso patológico de la involución psíquica sigue un curso de sentido opuesto. En el estado normal del yo la vida psíquica discurre, serena y equilibrada, desde las profundidades del inconsciente hasta la claridad de la conciencia, dando satisfacción de las necesidades en armonía con el mundo exterior, el medio social y los deberes morales. El equilibrio se rompe en el preciso momento en que las presiones de la moralidad, la sociedad y hasta la objetividad imponen a la conciencia el ejercicio de una «censura» que reprime el curso de la vida psíquica devolviéndola a la zona del inconsciente, donde se organiza en forma de «complejos». Estos complejos pueden irrumpir en cualquier momento y determinar

muchos actos de la vida consciente frecuentemente inexplicados. Los errores, las torpezas, las neurosis no tiene otro origen. En su mayor parte, la vida psíquica consciente está constituida por la trama de los complejos inicialmente reprimidos y de nuevo surgidos.

De aquí que el diagnóstico de las perturbaciones psíquicas deba hacerse mediante la interrogación y la interpretación de los gestos, los signos y los sueños, que, como símbolos de los complejos, remiten a la determinación de su verdadera cualidad. Y el medio más eficaz para la curación habrá de consistir en revelar a la conciencia del enfermo la verdadera causa de las perturbaciones. Si, como Freud afirma, la neurosis es la consecuencia de la ignorancia de los procesos psíquicos de los cuales se debería tener conciencia, la curación se logrará con la conciencia de los motivos inconscientes que provocaron el trastorno, es decir, encauzando de nuevo el proceso de la vida psíquica. Todo es cuestión de desalojar los complejos en vez de reprimirlos. Pero los complejos sólo se desalojan, de una manera definitiva, cuando la conciencia tolera su visión sin ejercer la censura que los devolvería a la zona del inconsciente.

Ya advertimos que desde este estadio terapéutico y psicológico, el psicoanálisis evolucionó hacia una concepción filosófica del hombre, la historia y la cultura. Esta concepción se hizo posible por el «descubrimiento» del principio originador de las perturbaciones y de las sublimaciones, es decir, de toda la vida del hombre. Este principio recibió el nombre de *libido*. No es fácil definirlo. Muchos autores lo identifican con lo sexual. Pero el amor sexual es sólo la forma principal de la *libido*. Parece tratarse de un impulso crótico, de una energía que cruza el inconsciente y se identifica con él. «La *libido*, en pocas palabras, es la «voluntad de placer», y de ella la *libidine* verdadera es sólo la forma fundamental. Esta voluntad de placer o de satisfacción de las necesidades es implacable en la naturaleza humana: quema como el fuego e irrumpe como la lava. Por más que se la satisfaga, al igual que la voluntad de vivir de Schopenhauer, está siempre sedienta de satisfacciones. Todo el hombre, cuerpo y espíritu, es reducido por Freud a este principio, es decir, situado en un plano puramente animal. Cuando tropieza con obstáculos se retira y se inhibe, se pierde en los subterráneos de lo subconsciente, determinando alteraciones, sustituciones y *sublimaciones*. Del abismo del subconsciente brotan las fuerzas psíquicas y a él vuelven cuando su camino es impedido» (Sciaccia). Desde la concepción del hombre como animal libidinoso intenta Freud explicar la vida del espíritu y de sus productos históricos y culturales. Curiosa explicación, en la que lo superior se comprende por lo inferior y en la que, a la postre, toda valoración resulta ser una inversión.

La escuela psicoanalítica de Freud ha originado otras dos, cada vez más alejadas del maestro: la llamada escuela de Viena, fundada por ALFRED ADLER (1870-1937), y la escuela de Zurich, que tiene por jefe a C. G. JUNG (1875-1963). Adler, en efecto, se formó en las filas del psicoanálisis de Freud, de quien se separó, no sin escándalo, para constituir su propia escuela, que se desarrolla en torno a la psicología individual. Rechaza ésta todo determinismo psicológico de tipo eficientista para relacionarse con exclusividad a un determinismo teleológico. Este finalismo que preside toda la vida psíquica normal y patológica desemboca en el «estilo de vida», concepto central de la psicología del individuo. El «estilo de vida» surge en la infancia como resultado de dos condicionamientos contrarios —el afán de superioridad y el sentimiento de inferioridad— y se refleja en lo anímico y en lo somático hasta constituir la totalidad de una peculiar manera de ser, singular, irrepetible, única. Toda una pléyade de psicólogos, psiquiatras y pedagogos pueden adscribirse a la escuela de Adler. Debe, empero, reconocerse que, a medida que el tiempo pasa, se cumple el certero juicio de Mira: «La escuela adleriana es posible que se mantenga un cierto tiempo como válida en los campos periféricos de la investigación psicológica propiamente dicha (Pedagogía, Sociología), pero difícilmente hará progresar a ésta en lo sucesivo, pues su postura ha sido superada por otras escuelas».

Tampoco la doctrina psicoanalítica de Jung puede decirse freudiana. Jung ha criticado a Freud por haber contemplado al hombre exclusivamente desde el lado patológico. La *libido* deja de ser simple impulso sexual para convertirse en energía psíquica. Es ésta una función del «alma» que, en su adaptación a la realidad, se expresa simbólicamente en la manifestación de sus propios impulsos. De la relación entre el alma y la realidad resultan diversos tipos psicológicos. Lo mejor de la obra de Jung está orientada al establecimiento y la descripción de esta tipología.

4. *El sociologismo.* El *sociologismo* es la última derivación social del positivismo francés. Fundado por EMILIO DURKHEIM (1858-1917), ha sido prolongado por L. LÉVY-BRUHL (1857-1939). La sociedad es una realidad objetiva anterior y superior al individuo. Puede estudiarse científicamente examinando sus causas eficientes y sin ingrediente alguno de finalidad. La religión, la moral y hasta la lógica son enteramente relativas a una determinada sociedad en desarrollo y, por tanto, están sujetas a mutación como la sociedad misma.

BIBLIOGRAFIA

a) **BEHAVIORISMO**.—Obras principales de J. B. WATSON: *Behavior: an Introduction to Comparative Psychology*, 1914; *Behaviorism*, 1925.—Obras principales de E. L. THORNDIKE, *Educational Psychology*, 1903; *The original Nature of Man*, 1913; *Human Nature and the Social Order*, 1940; *Man and his Works*, 1943.—Véase también la obra de MENTLEY, *Behavior, Knowledge, Fact*, 1936.

b) **REFLEXOLOGISMO**.—J. PAWLOW, *Les réflexes conditionnels*, 1927. Véanse también las obras de W. BECHTEREV, principalmente la traducción francesa *La psychologie objective*, 1913, y la alemana, *Allgemeine Grundlagen der Reflexologie des Menschen*, 3.ª ed., 1926.

c) **PSICOANÁLISIS**.—La triple dirección del psicoanálisis tiene tan abundante bibliografía que resulta imposible reproducirla aquí. Nos limitaremos a indicar algunas obras en español. Las obras de Freud han sido traducidas por L. López Ballesteros y publicadas en 18 vols., 1922-34.—Traducciones esp. de A. Adler: *Sobre el carácter nervioso*, 1927; *Práctica y teoría de la psicología individual* 1929; *Conocimiento del hombre*, 1931; *El sentido de la vida*, 1935; *La psicología individual y la escuela*, 1948; *Guiando al niño según los principios de la psicología del individuo*, 1948.—Algunas traducciones españolas de C. G. Jung: *Lo inconsciente en la vida normal y patológica*, 1927; *Tipos psicológicos*, 1935; *El yo y lo inconsciente*, 1936; *Realidad del alma*, 1937. Algunos estudios: C. HABERMANN, *Fundamentos de psicoanálisis*, traducción esp., 1926.—E. SCHNEIDER, *El psicoanálisis y la pedagogía*, trad. esp., 1932.—P. FEDERN y H. MENG, *El psicoanálisis y la vida moderna*, trad. esp., 1933.—E. MIRA LÓPEZ, *El psicoanálisis*, 2.ª ed., 1936.—J. J. LÓPEZ INOR, *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis*, 1936.—A. RÜHLE-GERSTEL, *Freud y Adler*, trad. esp., 1941.—C. BAUMOUIN, *El psicoanálisis*, trad. esp., 1947.—J. JACOBI, *La psicología de C. G. Jung*, trad. esp., 1947.—R. BALDIEZ, *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, trad. esp., 1948.—V. WHITE, *Dios y el inconsciente*, trad. esp., 1955.—J. NUTTIN, *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre*, 1956.

ARTÍCULO IV.—EL PRAGMATISMO

1. *Caracteres generales*. Ya quedó señalado que el pragmatismo nace negativamente condicionado por el idealismo contemporáneo y que enlaza positivamente con las derivaciones evolucionista y utilitarista del empirismo inglés. Ello ha determinado su desarrollo en el ámbito angloamericano.

Sin embargo, no carece el pragmatismo de precedentes ni de consiguientes fuera del mundo anglosajón. Nietzsche mismo había proclamado ya que la falsedad de un juicio no puede constituir contra él objeción alguna, pues lo importante es saber hasta qué punto sirve a la vida y la fomenta. En seguimiento suyo y en relación con el empiriocriticismo alemán y con Kant, JUAN VAHNINGER (1852-1933) des-

arrolló una forma de pragmatismo con su teoría de las ficciones. Mientras la hipótesis científica puede verificarse pasando de conocimiento probable a efectivo conocimiento, la ficción es puro instrumento justificable sólo por la utilidad para la vida práctica. A la ficción no corresponde realidad alguna, pero debemos obrar como si tuviese correlato objetivo, como si fuésemos libres, como si el alma fuese inmortal, como si hubiese una moral, como si Dios existiese. Su obra principal lleva un título muy ajustado: *Filosofía del como si, sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la Humanidad como fundamento de un positivismo idealista*.

2. *El pragmatismo norteamericano: James*. Conviene, empero, insistir en la afirmación de que el pragmatismo es un producto típicamente angloamericano. La aparición del pragmatismo se debe al pensador norteamericano CARLOS PIERCE (1839-1914). Pero la constitución de esta nueva modulación del empirismo se debe al también norteamericano GUILLERMO JAMES (1842-1910). Profesor de la Universidad de Harvard, tiene como obras principales: *Principios de psicología*; *La voluntad del creer*; *Las variedades de la experiencia religiosa*; *Pragmatismo, un nuevo nombre para algunas antiguas vías de pensamiento*; *Un universo pluralista*.

Es James un filósofo polifacético. La teoría pragmatista de la verdad, dominante en toda su obra, desemboca en una concepción del universo, del hombre y de la vida moral y religiosa. Nos presenta el pragmatismo como un nuevo método para poner término a las antiguas y siempre renovadas discusiones de los filósofos. El pragmatismo no se ocupa de indagar la verdad de las doctrinas, sino de determinar la utilidad de las mismas para la vida práctica al ser aceptadas como verdaderas o como falsas. Cuando la utilidad de dos opiniones opuestas es sensiblemente equivalente, ambas poseen el mismo valor de verdad. Esta utilidad o corroboración práctica no viene dada únicamente por la satisfacción de las necesidades materiales, sino también por el servicio al despliegue integral del hombre y de la sociedad. En este sentido, la religión, por ejemplo, debe declararse verdadera. Las consecuencias prácticas que se derivan de la idea de que el universo ha sido producido por Dios y de que los acontecimientos están regidos por su Providencia son incomparablemente más valiosas que las que derivan de la idea de que todo procede de la ciega evolución de la materia. Lo que decide, pues, en la esfera de la verdad, es la fecundidad para la vida. De aquí ha nacido la llamada teoría instrumental de la verdad. James mismo la ha definido como instrumento para la acción. Y esta acción puede entenderse no sólo como la operación

llevada sobre una materia exterior, sino también la ejercida sobre el espíritu humano para la modificación del comportamiento o la orientación de la conducta. Veamos esto desde sus implicaciones más profundas.

En el prólogo a la edición francesa del *Pragmatismo*, dijo Bergson: «Mientras para las demás doctrinas una verdad nueva es un descubrimiento, para el pragmatismo es una invención». En el fondo de esta concepción late una teoría de la realidad. Si la verdad se identifica con el ser, como se había venido afirmando y como seguirá sosteniendo el pragmatismo, una nueva verdad será, en efecto, un descubrimiento si el ser con el que coincide se entiende como una realidad ya hecha e inmutable, pero se presentará como una invención si el ser es concebido como realidad plástica y moldeable por la acción fabricadora o inventora del hombre. Ya la escolástica se refería a una peculiar verdad que decía cierta relación al hombre, cual era la verdad de las obras de arte creadas o inventadas primero por la razón poética y realizadas después. La verdad de la obra de arte parece consistir en la adecuación de la obra realizada con la invención del artista. En la misma relación se encuentra la realidad entera para el pragmatismo. La realidad es puro material en bruto que espera la acción del hombre para adquirir su definitiva consistencia en conformidad a los *planes* correspondientes. Vale esto, por lo pronto, para la realidad física, objetiva. Pero tiene también aplicación a la realidad espiritual, subjetiva. El mismo Bergson ha señalado como una de las tesis más importantes del pragmatismo la aserción de que la estructura de nuestro espíritu es, en gran medida, obra nuestra, o al menos obra de algunos de nosotros. Y aún añade que, en este sentido, el pragmatismo continúa al kantismo. Había dicho Kant que la verdad depende de la estructura general del espíritu humano, y agrega el pragmatismo que la estructura del espíritu humano es el resultado de la libre iniciativa de un cierto número de espíritus individuales.

Esto por lo que se refiere al carácter instrumental de la verdad y a su función inventora. En lo que mira a su subordinación a la acción tenemos todavía algo que decir y que nos llevará a la exposición de la doctrina antropológica de James. Ha llamado James a su doctrina «empirismo radical». Pero la experiencia a que se refiere está abierta hacia el futuro. Lejos de ser la causa y el motor del conocimiento, como sucede en el empirismo inglés, constituye la prueba y la verificación de su verdad. De aquí que ponga James la modalidad propia de la vida humana en la capacidad de proponer fines y de elegir los medios congruentes. La diferencia entre el proceder inteligente y el proceder mecánico consiste precisamente en que el primero elige medios con vistas a un fin, mientras que el segundo ni elige medios

ni persigue fines. En los *Principios de psicología* se afirma, en efecto, que la persecución de los fines futuros y la elección de los medios para su consecución son el distintivo y el criterio de que disponemos para afirmar que en un fenómeno está presente la actividad mental. No podemos atribuir actividad mental a la piedra porque no se mueve nunca *en vista* de algún fin más que cuando es impulsada por el hombre, y, aún en este caso, sin manifestar, por su parte, la más mínima señal de elección.

La tesis de la apertura de la experiencia hacia el futuro lleva a James a reconocer en la acción volitiva el modelo de toda actividad humana. La acción marca el sentido último del pensamiento y de la sensación. No debemos ver en el hombre compartimentos estancos ni factores independientes. La impresión sensible está referida al pensamiento y el pensamiento a la acción. La actividad volitiva domina a la racional y a la sensible. Dicho con palabras del mismo James: «La percepción y el pensamiento existen sólo en vista de la conducta». Por eso la vida propiamente humana es una elaboración del material proporcionado por el mundo externo con vistas a la acción, y en la que los fines marcan la oportuna orientación y planificación. Así ocurre ya con la vida científica. Contra la pretensión positivista, la ciencia no es simplemente registradora de los datos objetivos, sino elaboradora o constructora de los hechos con fines impuestos por el hombre.

Así debe ser también la filosofía. Si el pensamiento está subordinado a la acción debe servirla y no anularla. El pensamiento, pues, no debe eliminar las creencias que fomentan la acción en el mundo. Ante una hipótesis «decisiva» y «viva», cuya verdad o falsedad no pueda ser demostrada, tiene el hombre el derecho de creer y hasta el deber de asumir el riesgo de errar, aceptando la responsabilidad de elegir y la «voluntad de creer». No aceptar esta responsabilidad ni asumir aquel riesgo significa una elección negativa y la aceptación de la tesis contraria. Comportándose como si no creyese se encarrila el hombre en la vida de la infecundidad. Fomentar la acción siempre proporciona ventajas; paralizarla, sólo puede significar renuncia y desventajas. Con esto cree James garantizar las exigencias de la vida moral y religiosa, dando a su pragmatismo un sesgo espiritualista que sólo se diferencia del espiritualismo francés coetáneo (Sécretan, Renouvier y hasta Bergson) en su carácter hipotético y fideístico. Esta concepción espiritualista exige, en sentir de James, un universo pluralista, en el cual la multiplicidad de los seres materiales, plásticos y moldeables, y de las conciencias, igualmente inacabadas y modificables, deje un amplio margen de indeterminación, de libertad y de progreso. En tal universo pluralista Dios no puede asumir sino un modesto papel. No puede ser infinito, ni omnisciente, ni omnipotente, ni providente

absoluto. Esta concepción de un Dios *finito*, ingrediente del sistema pluralista, con «funciones semejantes a las nuestras», que «tiene un medio externo a él» y «existe en el tiempo», debiendo hacerse «su historia como nosotros la hacemos», hace del universo algo semejante a unos estados unidos en régimen de república federal.

Es claro que semejante concepción de Dios y del universo es rechazada por las más elementales exigencias de la conciencia religiosa. Aun exaltado a la más alta magistratura del universo, un Dios finito, no absoluto, falible e impotente, no satisface a la conciencia religiosa ni garantiza los fines de la vida humana. James no ha visto que la creencia pragmatista en un Dios finito carece de valor pragmático.

El pragmatismo norteamericano se ha prolongado hasta nuestros días en la obra de JOHN DEWEY (1859-1952), que ha llevado las ideas de James al dominio de las ciencias de la naturaleza y a la pedagogía. El ámbito propio del conocimiento se encuentra en la naturaleza y el método no puede ser otro que la experiencia. Ya pasaron los tiempos en que las razones del obrar humano eran buscadas fuera de la experiencia. Hoy debe declararse injustificada toda idea que pretenda trascender de la experiencia. Y la experiencia nos está enseñando que todo cambia, que la materia está en flujo continuo. El hombre comienza a pensar urgido por las dificultades materiales, cuya superación impone la vida. Por eso, el pensamiento es mero *instrumento* ordenado a los fines de la vida humana. Tal es la teoría instrumental de la razón, la función más desarrollada de la experiencia. También ahora el valor definitivo de una idea se mide por la utilidad, por el éxito vital. Lo verdadero está inscrito en la esfera de lo bueno. Dewey ha desplegado enorme actividad en el campo de la pedagogía. Reformador de la educación en el terreno social, sus ideas han gravitado poderosamente sobre muchos educadores de América.

3. *El pragmatismo inglés.* El pragmatismo inglés surgió a comienzos de nuestro siglo. Su primera manifestación parece encontrarse en el libro *Personal Idealism*, publicado por varios filósofos, entre los cuales se anuncian como pragmatistas HASTINGS RASHDALE (1858-1924), HENRY STURT (1863-1946) y FERDINAND CANNING SCOTT SCHILLER (1864-1937). Este último logró un magisterio superior, por el cual quedó convertido en el típico representante del pragmatismo inglés. Además de las ideas pragmatistas de James, ha influido sobre Schiller el lógico contemporáneo ALFREDO SIDWICK. Schiller se llama a sí mismo neoprotagórico. Del viejo Protágoras toma, en efecto, el principio de que «el hombre es la medida

de todas las cosas». No sólo la medida de las cosas, sino el fabricante o conformador de las mismas. Para Schiller, en efecto, la realidad antes de la actuación humana es pura masa informe, mera materia plástica. Llama a su propia doctrina «humanismo». Reivindica la originalidad y la independencia del hombre frente al naturalismo, que lo subordina a la naturaleza considerándolo como parte suya, y frente al idealismo, que lo subordina al Absoluto.

BIBLIOGRAFIA

A las obras de los autores que representan el pragmatismo, muchas de las cuales están traducidas al español, agréguense los siguientes estudios: J. B. PRATT, *What is Pragmatism?*, 1909.—R. BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste*, 3 vols., 1913.—G. VAILATI, *El pragmatismo*, 1918.—U. SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, 1921; trad. esp., 1945.—E. LEROUX, *Le pragmatisme américain et anglais*, 1923.—S. HOOK, *The Metaphysics of Pragmatism*, 1927.—H. B. PARKES, *The Pragmatic Test. Essays in the History of Ideas*, 1941.—P. P. WIENER, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, 1949.—Véase también la bibliografía de E. LEROUX, *Bibliographie méthodique du pragmatisme américain, anglais et italien*, 1923.

ARTÍCULO V.—EL NEORREALISMO

1. *Las dos formas del neorrealismo.*—En el artículo introductorio fueron expuestos los caracteres generales del neorrealismo. Lo mismo que hicimos con el pragmatismo debemos distinguir también ahora un neorrealismo inglés y un neorrealismo norteamericano. Pero, a diferencia de lo que sucedía con el pragmatismo, que el inglés estaba condicionado por el norteamericano, el neorrealismo norteamericano se presenta como derivación del inglés.

2. *El neorrealismo inglés.* Está representado, entre otros nombres de menor importancia, por G. E. MOORE (n. en 1873), C. LL. MORGAN (1852-1936), S. ALEXANDER (1859-1938), de origen australiano; A. N. WHITEHEAD (1861-1947), BERTRAND RUSSELL (n. en 1872), C. D. BROAD (n. en 1887), C. E. M. JOAD (n. 1891), L. T. REID (n. 1895), H. H. PRICE (n. 1899), C. E. EWING (n. 1900). De los tres autores primeros decimos algo a continuación. Whitehead y Russell merecen epígrafe aparte.

GEORGES EDWARD MOORE pasa por el iniciador del neorrealismo con la publicación de su famosa obra *Refutation of idealism* (1903).

CONVY LLOYD MORGAN sigue la línea del neorrealismo en contacto con el evolucionismo, que, como se sabe, es una de las constantes de la filosofía inglesa. Su evolucionismo difiere, empero, del de Darwin, de tipo mecanicista y preocupado por la que Morgan llama evolución de lo resultante en contraposición a su teoría de la evolución de lo *emergente*. La evolución resultante ofrece una explicación puramente mecanicista de la vida, mientras que la evolución emergente se abre a la consideración dramática del mundo.

SAMUEL ALEXANDER, de origen australiano y naturalizado inglés, fue profesor en Manchester. Su obra capital apareció en 1920 y lleva por título *Espacio, tiempo y divinidad*. Alexander habla de eventos o acaeceres. De ellos se ocupa la metafísica trascendiendo el campo de lo empíricamente dado, propio de la ciencia de la naturaleza. Los eventos son una especie de puntos espacio-temporales, absolutamente indiferenciados. De ellos proceden y con ellos se constituyen todas las cosas. El acaecer es, pues, el fundamento y la esencia del mundo. De él emergen todas las cosas que aparecen a nuestra consideración dotadas de tres tipos de propiedades: *primarias, secundarias y terciarias*. Sólo estas últimas son subjetivas en el sentido de darse en las cosas por relación al sujeto que las conoce, apetece o estima. Se distribuyen en tres jerarquías: lo verdadero, lo bueno y lo bello. Con esto tenemos explicados los dos primeros elementos del título de la obra de Alexander. Queda el tercero: la divinidad. Espacio-tiempo son puestos para explicar el principio emergente del mundo; la divinidad es la meta del proceso evolutivo de ese mismo mundo. El mundo, pues, queda identificado con Dios en trance de adquirir divinidad, la perfección o plenitud de su propio acabamiento. Como se ve, Alexander queda enredado en las mallas del panteísmo.

3. *Alfred North Whitehead*. Puede ser considerado como el filósofo anglosajón más importante de nuestro siglo. Nació en Ramsgate (Inglaterra), en 1861, y enseñó matemáticas en Cambridge y en Londres y filosofía en Harvard. Escribió, en colaboración con B. Russell, los *Principia mathematica*. Sus primeros libros filosóficos llevan por títulos: *Investigación sobre los principios del conocimiento natural* y *El concepto de la naturaleza*. Sus obras filosóficas más notables son: *La ciencia y el mundo moderno*, *La religión en devenir*, *Simbolismo*, *Proceso y realidad*, *Aventuras de ideas*, *Naturaleza y vida* y *Modos de pensamiento*.

Whitehead parte de los resultados de las ciencias de la naturaleza y, desbordándolos por múltiples lados, llega a construir un sistema filosófico original y complejo. La filosofía se mueve en el dominio de

lo abstracto y resulta de la racionalización de la experiencia. Una de las preocupaciones constantes de Whitehead es la crítica del materialismo, teoría según la cual sólo existe la materia. Aunque ha favorecido el desarrollo de la ciencia, ha sido por la misma ciencia superado. La teoría ondulatoria de la luz, la de la conservación de la energía, la misma teoría atómica y, sobre todas ellas, la teoría de los «cuantos» han dado al traste con el materialismo. La filosofía debe abandonar la abstracción del materialismo y sustituirla por la teoría que propone Whitehead con el nombre de *organicismo*. El mundo no es un repertorio de cosas materiales, sino un complejo de eventos o acaeceres perfectamente organizados. Sólo de esta manera podían ordenarse y cobrar sentido los resultados logrados por la física, la biología y las ciencias del espíritu en el siglo xx. Puesto en esta ruta, ingresa Whitehead decididamente en la metafísica para construir una gnoseología, una ontología y coronar el edificio de toda la filosofía con una teología. Su original concepción de Dios puede esclarecerse comparándola con la de Leibniz y sustituyendo la teoría de la mónada por la teoría del evento. Como la mónada leibniziana, el evento es despliegue de las posibilidades internas en armonía con el universo, del que es reflejo y concreción. Sin Dios no podrían explicarse los eventos en su realidad ni en su armonía.

Tras esta esquemática visión de conjunto, examinemos con algún detalle la teoría cosmológica de la naturaleza y la concepción metafísica del ser que Whitehead nos ofrece.

Comienza Whitehead formulando el principio fundamental del realismo exigido por la ciencia natural. El objeto de la percepción es extraño al pensamiento. En la sensación tenemos conciencia de algo que no es pensamiento. Este algo puede denominarse, en términos genéricos, «naturaleza». La alteridad de naturaleza y pensamiento no implica, sin embargo, ningún dualismo. Por el contrario, una de las más arraigadas concepciones de Whitehead se refiere precisamente a la homogeneidad de todo lo real. Asegura, en efecto, que todas las entidades, desde Dios hasta la brizna más insignificante de materia existente en el universo, están colocadas en el mismo nivel. Es la tesis cuya demostración empírica, apoyada en los resultados de las ciencias naturales, quiere proporcionarnos en la obra *Naturaleza y vida*. Entre naturaleza o materia y vida o espíritu existe una unidad fundamental que refleja, en el plano cosmológico, la fundamental identidad de masa y energía en el nivel de la física. Las analogías, por no decir las identidades, pueden extenderse más. De la misma manera que la noción de una partícula aislada y autosuficiente es una abstracción, ya que en realidad se encuentra disuelta en su medio ambiente y, a

través de él, en el universo entero, tampoco hay realidades que se encuentren definidas, determinadas o recortadas, es decir, «individuales» y no transfundidas en el conjunto. «No hay posibilidad de una existencia particular separada, aislada.» El alma y el cuerpo carecen de la determinación que precipitadamente les atribuimos. Cada uno de ellos es una unidad compleja de fenómenos inmersos en la naturaleza, y cuando intentamos delimitarlos caemos en la cuenta de su imposibilidad. El cuerpo consiste en el funcionamiento coordinado de billones de moléculas que pierde y gana de indefinido número de maneras. Si descendemos a la exactitud microscópica tenemos que reconocer que no hay límite definido que exprese dónde comienza el cuerpo y termina la naturaleza exterior. Todavía más: así como la unión de la vida con la base orgánica de nuestro cuerpo debe ser declarada real, aunque nos resulta inconsciente, no menos real será la unión de nuestro cuerpo con el cosmos entero. «Podemos, pues, afirmar que nuestro cuerpo no termina donde parece hacerlo según los sentidos, sino que nuestro cuerpo es realmente cósmico, de dimensiones universales. Todo el universo es cuerpo nuestro, de cada uno; y a esta propiedad de todo el universo de ser cuerpo de cada uno llama Whitehead propiedad de *relatividad*» (García Bacca).

Con esto ha desaparecido toda diferenciación específica o topológica en el ámbito de lo real. La sola diferencia que nos es dado observar en la realidad única y total, siempre una y la misma, es la que procede de los distintos *estados* en que puede presentarse. Una y la misma agua puede encontrarse en estado sólido, líquido o gaseoso. Así también las realidades todas del universo, llámense naturaleza o materia, vida, alma o espíritu, son únicamente distintos *estados* y no diversos tipos. Whitehead enumera una variadísima gama de tales estados de lo real, único en esencia: estado de materia y de energía; estado de pasividad y de actividad; estado de cuerpo y de radiación; estado «individual» y «global»; estado de indeterminación y de determinación; hasta de estado eterno o inmutable en contraposición a todos los anteriores caracterizados por su mutabilidad.

Concluyendo con las analogías, debe aún decirse que así como el agua en estado líquido se transmuta al estado sólido, la cosa real, en estado de materia, se convierte al estado de energía, y ello con transmutación o conversión total sin que nada líquido o material permanezca tras el cambio; así todo lo real puede cambiarse, y se cambia de hecho, íntegramente de un estado a otro. Whitehead carga el acento en esta transitoriedad, y pondrá en ella la esencia misma de la realidad. «Para la concepción moderna, el proceso, la actividad, el cambio, constituyen la realidad.»

Pasando al punto que nos propusimos desarrollar en último término debemos comenzar por advertir que semejante cosmología impone a Whitehead, como ha expresado García Bacca, una metafísica radicalmente nueva: la de los *diversos estados de una misma* realidad básica, de modo que la diversidad y multiplicidad de *estados* explique la diversidad específica y genérica de los seres, entre los que, en la metafísica anterior; metafísica de seres, sin unidad de realidad básica, regía una distinción insuperable, esencial, o una unidad monista, sin diversidad real de *estados*. Cuatro nociones, registradas por el propio Whitehead, configuran esta nueva metafísica y la destacan del pensamiento filosófico anterior: *entidad actual*, *prehensión*, *nexo* y *principio ontológico*. Todo ente o cosa real, objeto de la percepción, es llamado «entidad actual». Toda entidad actual es analizable o descomponible en número indefinido de modos; por lo tanto, debe estar compuesta no de una sola manera como las tradicionales estructuras que seguían al modelo esencial de potencia-acto, sino de múltiples formas que reciben el nombre de «prehensiones». Prehensión es, pues, la peculiar manera que una entidad tiene de captar o prender otras entidades. La unión resultante de la prehensión de una o de varias entidades actuales se llama «nexo». Finalmente, la razón suficiente de toda entidad actual o de cualquiera de sus partes hay que buscarla en otra u otras entidades actuales. Tal es el «principio ontológico» que hay que poner a la base de toda efectiva explicación metafísica.

4. *Bertrand A. W. Russell*. El más famoso de los filósofos ingleses contemporáneos, es un fecundísimo escritor que ha tocado la variadísima temática de la ciencia, la filosofía y la cultura. A continuación damos un breve resumen de su concepción filosófica.

Según Russell, la filosofía ha venido desenvolviéndose bajo dos formas generales influidas, respectivamente por la matemática y por las ciencias empíricas y contrapuestas entre sí. «Desde el tiempo de Pitágoras ha habido siempre en filosofía una oposición entre los hombres cuyo pensamiento ha estado influido principalmente por la matemática y aquellos que se hallaban más influidos por las ciencias empíricas. Platón, Tomás de Aquino, Spinoza y Kant pertenecen a lo que pudiéramos llamar el partido matemático; Demócrito, Aristóteles y los empiristas modernos a partir de Locke pertenecen al partido opuesto. En nuestro tiempo ha surgido una escuela filosófica que se propone eliminar el pitagorismo de los principios de la matemática y combinar el empirismo con el interés por las partes deductivas del conocimiento. Los objetos de esta escuela son menos espectaculares que los de la

mayoría de los filósofos del pasado, pero algunas de sus realizaciones son tan sólidas como las de los hombres de ciencia.» (*Historia de la filosofía occidental*, t. II, pág. 458.) La filosofía debe ser esencialmente científica, prolongación de las ciencias mismas.

Tiene Russell el convencimiento de que todo lo cognoscible puede ser conocido por la ciencia. Pero el conocimiento se encuentra en el ámbito de la logicidad pura. Todo lo que se encuentra en la esfera del sentimiento cae fuera de sus dominios. En el curso de la historia se han confundido, con demasiada frecuencia, aquellos dos campos antitéticos. «La filosofía, a lo largo de su historia, ha constado de dos partes mezcladas inarmónicamente: por un lado, una teoría sobre la naturaleza del mundo; por otro, una teoría ética o política sobre el mejor modo de vida.» (*Ib.*, pág. 464.) Esas dos partes deben ser separadas claramente, y la segunda, arrojada por la borda. La filosofía es incompatible con el deseo de edificación moral o con la pretensión de servir a la demostración de las creencias religiosas. El ideal de la filosofía debe ser puramente científico. Los filósofos que hacen del análisis lógico lo más esencial de la filosofía, deben confesar que la inteligencia humana es capaz de hallar respuestas concluyentes a muchas cuestiones de capital importancia para la Humanidad y rechazar la existencia de cualquier modo de conocimiento superior al de las ciencias por medio del cual se pudieran descubrir verdades ocultas al entendimiento humano. En este sentido, ni la filosofía misma puede ir más allá de la ciencia.

Con todo eso los campos de la filosofía y de la ciencia no se confunden. La filosofía debe ocuparse de todo el repertorio de cuestiones que todavía no pueden ser tratadas y resueltas científicamente. En este sentido, más que prolongar la ciencia, la filosofía es una tarea previa que le prepara el camino. Colocada en el campo precientífico, la filosofía, lejos de resolver problemas, tiene como principal cometido la tarea de plantearlos. Su finalidad es principalmente analítica y crítica. Debe clarificar los conceptos y preparar las demostraciones de la ciencia por medio del análisis lógico. La sintaxis es su objetivo fundamental. Russell terminará, a la manera de Hume, en un escepticismo declarado. En definitiva, prolongación de la tradición empirista y positivista.

5. *El neorrealismo norteamericano.* Ya quedó señalado que el neorrealismo norteamericano está representado por dos grupos de filósofos algo diferenciados entre sí. Constituyen el primero los partidarios del llamado «nuevo realismo», entre los que figuran E. B. HOLT, R. B. PERRY, W. T. MARWIN, F. G.

SPAULDING, W. P. MONTAGUE y W. P. PITKIN. Trátase de los seis profesores de filosofía de Harvard, Princeton y Columbia que en 1912 publicaron el volumen colectivo y programático con el título *New Realism*. Definen al nuevo realismo, según Montague, estas cuatro notas fundamentales: realismo científico, particularista, subsistencial y presentativo. Es un realismo científico porque sigue el ejemplo de los hombres de ciencia en el doble sentido de trabajar en colaboración y aislar los problemas para investigar uno tras otro; realismo particularista, porque admite la existencia de algunos particulares con independencia de la conciencia que se tiene de ellos; realismo subsistencial, porque se defiende que por lo menos algunas de las esencias universales de que tenemos conciencia subsisten aparte de nuestro conocimiento; realismo presentativo, porque, en oposición al realismo representativo de Descartes, se trasciende el dualismo epistemológico.

Forman el segundo grupo los llamados *realistas críticos*, como D. DRAKE, A. O. LOVEJOY, J. B. PRATT, A. K. ROGERS, J. SANTAYANA, R. W. SELLARS y C. A. STRONG. Publicaron en 1920 una obra, también colectiva, titulada *Essays in Critical Realism*. Las coincidencias doctrinales son mucho menores que en el grupo anterior. Mientras Lovejoy defiende un realismo temporalista o historicista, y Pratt habla de un realismo personal, y Sellers es partidario de un realismo físico de signo naturalista, Jorge Santayana (1863-1952), fecundo escritor, y el filósofo más importante de todo el grupo, sólo como pluralista, que trasciende por todas partes el realismo epistemológico, puede ser caracterizado. Santayana nació en España. Estudió en Boston, en Harvard y Oxford. Recibió sobre todo influencias de W. James y J. Royce. Fue profesor en varias Universidades inglesas y norteamericanas. Ha tratado los más variados temas, según ponen de relieve las diversas obras que indicamos en la bibliografía que va a continuación.

BIBLIOGRAFIA

a) NEORREALISMO INGLÉS.—1) G. F. MOORE, *Principia Ethica*, 1903; *Ethics*, 1912; trad. esp., 1929; *Philosophical Studies*, 1922; otros numerosos artículos no recogidos en esta obra se encuentran en *Mind* y en *Proceeding of the Aristotelian Society*; la autobiografía puede verse en *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. de A. Schilpp, 1942. 2) C. LL. MORGAN, *The Interpretation of Nature*, 1905; *Instinct and Experience*, 1912; *Emergent Evolution*, 1923; *Life, Mind and Spirit*, 1926; *The Animal Mind*, 1930; *The Emergence of Novelty*, 1933. 3) S. ALEXANDER, *Moral Order and Progress; An Analysis of ethical conceptions*, 1899; *Locke*, 1908; *Space, Time and Deity*, 1920; *Spinoza, and Time*, 1921; *Beauty and other Forms of Value*, 1933; *Philosophical and Literary Pieces*, ed. por J. Laird, 1939.—4) A. N. WHITEHEAD, *A Treatise of Universal Algebra*, 1898; *Principia Mathematica*, I, 1910; II, 1912; III, 1913 (en colaboración con B. RUSSELL); *An*

Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge, 1919; *The Concept of Nature*, 1920; *Science and the Modern World*, 1926; trad. esp., 1949; *Process and Reality, an Essay in Cosmology*, 1929; *The aims of Education and other Essays*, 1929; *Adventures of Ideas*, 1933; *Nature and Life*, 1934; trad. esp., 1941; *The modes of thought*, 1938; trad. esp., 1945; *Essays in Science and Philosophy*, 1947.—5) B. RUSSELL, *A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz*, 1900; *The Principles of Mathematics*, 1903; *Principia mathematica* (en colaboración con A. N. WHITEHEAD); *Philosophical Essays*, 1910; *The Problems of Philosophy*, 1912; *Our Knowledge of the External World*, 1914; *Principles of Social Reconstruction*, 1916; *Mysticism and Logic and other Essays*, 1918; *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919; *The Analysis of Matter*, 1927; *An Outline of Philosophy*, 1927; *Sceptical Essays*, 1928; *A History of Western Philosophy*, 1947; *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, 1948; *Authority and the Individual*, 1949; *Unpopular Essays*, 1950; casi todas las obras de B. RUSSELL están traducidas al español.

b) NEOREALISMO NOROCCIDENTAL.—Además de los dos trabajos citados en el cuerpo del artículo, téngase en cuenta: R. KRAMER, *Le néo-réalisme américain*, 1926. D. L. EVANS, *New Realism and Old Reality*, 1928.—A. O. LOVEJOY, *The Revolt against Dualism; an inquiry concerning the existence of ideas*, 1930.—R. W. SELLARS, *The Philosophy of Physical Realism*, 1932.—B. RAY, *Consciousness in neorealism*, 1945; J. B. PRATT, *Personal Realism*, 1937.—G. D. HICKS, *Critical Realism. Studies in the philosophy of mind and nature*, 1938.—C. M. PERRY, *Towards a dimensional realism*, 1939.—W. P. MONTAGUE, *The Ways of Things*, 1940; traducción esp., 1948.—Principales obras de J. SANTAYANA: *The sense of beauty*, 1896; *Interpretations of poetry and religion; The life of reason on the phases of human progress*, 5 vols., 1905-6; *Three philosophical poets*, 1910; *Egotism in German Philosophy*, 1915; *Scepticism and animal faith*, 1923; *Dialogues in Limbo*, 1928; *Platonism and the spiritual life*, 1927; *The Realm of Essence*, 1927; *The Realm of Matter*, 1930; *The Realm of Spirit*, 1940; *The Idea of Christ in The Gospels: or God in Man*, 1946.

ARTÍCULO VI.—EL NEOPOSITIVISMO

1. *Diversas tendencias neopositivistas.* La dirección empirista de la filosofía se ha manifestado en las últimas décadas en el sentido de un nuevo positivismo. Conviene, empero, advertir que el neopositivismo no constituye tampoco un modo de pensar unitario. Deben registrarse, por de pronto, dos clases de positivismo contemporáneo. Constituye la primera el llamado positivismo terapéutico de Wittgenstein. Forma la segunda el amplio movimiento que recibe el nombre de positivismo lógico. Muchas veces para él sólo se reserva el nombre de neopositivismo.

Lo que caracteriza al neopositivismo es, en primer lugar, su decidida actitud antimetafísica. Una concepción metafísica del mundo no es viable por carecer el hombre de la intuición imprescindible. Sólo

cabe una concepción científica del universo sobre la base de la «comprensión». El modelo insuperado de las ciencias es la física. Ella es la única que emplea un lenguaje con sentido. Está constituida por un repertorio de proposiciones basadas en la experiencia y ordenadas lógicamente. La filosofía, que no se limita al análisis del lenguaje científico para depurarlo, precisarlo y uniformarlo, se entretiene con seudoproblemas en esferas extracientíficas. La filosofía no debe traspasar las fronteras del análisis sintáctico de las proposiciones científicas. En esto se encuentra también la modalidad por la que el neopositivismo se distingue de las formas anteriores del positivismo. Como ha dicho Herbert Feigl, el positivismo lógico está en el término de una triple herencia: los estudios sobre la fundamentación de la matemática (Russell), la revisión de la física actual (Einstein) y el behaviorismo (Watson).

2. *Wittgenstein.* La unión entre el pensamiento de Russell y el positivismo lógico viene dada por el *Tractatus logico-philosophicus* de LUDWIG WITTGENSTEIN (1877-1951), publicado en Londres en 1922 con una amplia introducción del mismo Russell. En esta obra se defiende ya la tesis fundamental del positivismo lógico: la lógica consiste en un análisis del lenguaje científico. Tiene por objeto, en efecto, el estudio de los fundamentos del lenguaje, es decir, del sistema de signos que expresan los pensamientos. El pensamiento y el lenguaje son simples imágenes lógicas de la realidad. Así, pues, lo que no pueda ser expresado con el lenguaje o lo que no se muestre en él no puede ser pensado ni, por tanto, representado por la lógica. La filosofía debe limitar su contenido a la rectificación del lenguaje. Todos aquellos problemas no susceptibles de expresión en un lenguaje correcto deben ser eliminados. En realidad no existen conocimientos filosóficos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad; no consiste en un formulario de «proposiciones filosóficas», sino en el esclarecimiento de las proposiciones científicas. La filosofía debe determinar los límites de lo pensable y de lo impensable.

3. *El círculo de Viena.* El positivismo lógico, llamado también con frecuencia empirismo lógico, fue la dirección seguida por el *Círculo de Viena* (M. Schlick, R. Carnap y O. Neurath), por la *escuela lógica de Berlín* (H. Reichenbach) y el *Círculo de Varsovia* (T. Kotarbinski y A. Tarski). Inicialmente, la colaboración entre estos grupos fue establecida por la revista *Erkenntnis*. Las vicisitudes de la última guerra obligaron a muchos de estos representan-

tes a trasladarse a los Estados Unidos. Allí tomaron contacto con otros pensadores que procedían de la *escuela lógica de Chicago*. Nació entonces la llamada *Enciclopedia Internacional de la ciencia unificada*.

Sólo nos ocuparemos aquí de los representantes del *Círculo de Viena*. Las tesis fundamentales del positivismo lógico pueden formularse así: 1.º, la filosofía debe limitarse a un análisis rectificador del lenguaje y reducirse, por tanto, a una tarea lógica; 2.º, la logicidad consiste en la estructura formal del lenguaje. Manifiéstanse ya estas tesis en la labor de MAURICIO SCHLICK (1882-1936), profesor de filosofía en la Universidad de Viena e iniciador del *Círculo de los neopositivistas*. Schlick aceptó la doctrina de Wittgenstein: la filosofía no es un sistema de conocimientos, sino una *actividad* intrínseca al ejercicio de la investigación científica; tiene por objeto la depuración y comprobación de los términos empleados por la ciencia. Seguirá siendo la «reina de las ciencias», sin ser, empero, una ciencia más. Todos los problemas cognoscitivos son problemas científicos. Los llamados problemas filosóficos o se resuelven con los métodos científicos o carecen en absoluto de sentido. Así, por ejemplo, el problema de la finitud o infinitud del mundo que Kant había declarado insoluble, ha sido resuelto por la física actual en el sentido de la finitud. Así también el llamado problema del mundo exterior. La existencia o la no existencia de tal mundo exterior, trascendente a la naturaleza empíricamente dada, no puede ser comprobada experimentalmente y, en consecuencia, carece de sentido. El viejo empirismo era un análisis de las facultades cognoscitivas; el nuevo empirismo debe ser un análisis de las expresiones, una verificación de las proposiciones. El criterio de solubilidad de un problema vendrá dado por su reducibilidad a la experiencia.

Continuador decidido del positivismo lógico es RODOLFO KARNAP (n. 1891), profesor en Viena, Praga, y desde 1938, en Chicago. Niega también la distinción entre la ciencia y la filosofía en el sentido de que hubiese una ciencia filosófica que se añadiese a las ciencias particulares. La ciencia es una sola y uno solo debe ser su lenguaje. La filosofía debe habérselas con el análisis de los conceptos y la clarificación de las proposiciones de la ciencia; es esencialmente un análisis del lenguaje. Por tanto, no podrá jamás referirse a algo que se encuentre fuera del lenguaje y debe limitar su cometido a la indagación del sentido de las proposiciones y del significado de las palabras. Un lenguaje es un léxico y una sintaxis. La filosofía no puede ser otra cosa que el análisis lexicográfico y sintáctico del lenguaje.

Sobre la unidad de la ciencia y sobre el consiguiente lenguaje científico unificado insiste muy particularmente OTTO NEURATH (1882-

1945). Llegamos ahora al establecimiento de un nominalismo radical en el que la ciencia entera queda reducida al puro lenguaje, sin referencia alguna a algo exterior. El lenguaje no puede ser en modo alguno trascendido. Solamente en el seno del lenguaje se desarrollan las transformaciones todas de la ciencia. Intentar una comparación del lenguaje con algo exterior, con un «mundo» o con un repertorio de «cosas» sería hacer metafísica. Únicamente el lenguaje científico puede hablar de sí mismo. La ciencia consiste en el lenguaje y no puede salir de él. El criterio de verdad de las proposiciones científicas no podrá consistir en su comparación con los datos o las experiencias, sino sólo con otras proposiciones en el interior del sistema universal del lenguaje científico.

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIONES BIBLIOGRÁFICAS: K. DÜRR, *Der logische Positivismus*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, por I. M. BOCHENSKI, vol. 11, 1948.—E. W. BETT, *Symbolische Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften*, en *id.*, vol. 3, 1948.—R. DRUDIS, *La Filosofía Neopositivista*, en *Theoria*, núm. 9, 1955.

ESTUDIOS GENERALES: O. NEURATH, R. KARNAP, H. HAHN, *Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis 1929*.—O. NEURATH, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, 1935.—J. R. WEINBERG, *An Examination of Logical Positivism*, 1936.—W. C. MORRIS, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, 1937.—D. SANTOS, *Situação valorativa do positivismo*, 1937.—R. VON MISES, *Kleines Lehrbuch des Positivismus*, 1939.—A. CASO, *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, 1941.—M. A. R. VALLEJOS, *Empirismo lógico y física*, 1948.—F. BARONE, *Il neopositivismo logico*, 1953.

CAPÍTULO II

LA DIRECCION IDEALISTA

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN

1. *Las tendencias idealistas.* Ya quedó señalado que el idealismo viene a representar la segunda dirección filosófica, que en el siglo XX prolonga una de las actitudes características del siglo XIX. A pesar de tantas reacciones producidas, el idealismo resurge poderoso a finales del siglo XIX y se prolonga decididamente en el primer cuarto del XX, representado por una serie de pensadores y de escuelas que pronto puntualizaremos. «En la actualidad su influencia ha disminuido de tal manera, que se presenta con mayor debilidad que el empirismo, hasta el punto que hay que considerarlo como la dirección más inerte del pensamiento en nuestros días. En Inglaterra casi no existe. En Alemania, las escuelas neokantianas, que todavía en el año 1920 se hallaban en pleno apogeo, se han convertido en magnitudes de segundo grado. Después de la muerte de Brunschwig, Francia no cuenta con ningún representante destacado de esta dirección. Hasta en la misma Italia, en la cual Croce y Gentile dominaron la situación durante toda una generación gracias a una brillante escuela, parece ya que el pensamiento idealista pertenece al pasado.» (I. M. Bochenski).

El neoidealismo puede clasificarse en cuatro grupos, según las naciones en que se desarrolla: alemán, francés, inglés e italiano. El idealismo alemán y francés tiene base preponderantemente kantiana; el inglés e italiano depende más estrechamente de Hegel.

En Alemania encontramos varias escuelas neokantianas, diferenciadas entre sí por la distinta manera de interpretar a Kant y por la temática hacia la que orientan la especulación. Tras las interpreta-

ciones fisiológica de H. Helmholtz y F. A. Lange, psicológica de H. Cornelius, metafísica de O. Liebmann y J. Volkelt, relativista de G. Simmel, y hasta realista de R. Riehl, es preciso destacar la escuela logicista de Marburgo y la escuela axiológica de Baden.

La escuela de Marburgo fue fundada por HERMAN COHEN (1842-1918). Su principal discípulo es PABLO NATORP (1854-1924). Pertenecen también a ella ERNESTO CASSIRER (1874-1945), CARLOS VORLAENDER y RODOLFO STAMMLER (1856-1938).

La escuela de Baden fue fundada por GUILLERMO WINDELBAUD (1848-1915), discípulo de H. LOTZE (1817-1881). Discípulo de Windelband es ENRIQUE RICKERT (1853-1936). También deben ser citados EMILIO LASK (1875-1905) y HUGO MÜNSTERBERG (1863-1916). Surgido de la escuela de Baden, a la que pretende unir con la de Marburgo, encontramos también a BRUNO BAUER (1877-1942).

El idealismo francés se trenza en la triple forma del espiritualismo, el neocriticismo y la metafísica de la libertad. Son espiritualistas CARLOS SECRETAN (1815-1895) y FELIX RAVASSON-MOLIN (1813-1900), ambos discípulos de Schelling en Munich. El neocriticismo está representado por CARLOS RENOUIER (1815-1903). Bajo la rúbrica de «metafísica de la libertad» agrupamos a JULIO LACHELIER (1832-1918) y EMILIO BOUTROUX (1845-1921). Con el impulso de Lachelier surgen los más preclaros representantes del idealismo francés: OCTAVIO HAMELIN (1856-1907) y LEÓN BRUNSCHWIG (1869-1944).

El idealismo inglés, adscrito a la «derecha hegeliana», está representado por TOMÁS HILL GREEN (1836-1882), EDWARD CAIRD (m. 1908), FRANCISCO HERBERT BRADLEY (1846-1924) y F. M. ELIAS McTAGGART (1866-1925). Trasplantado a Norteamérica sobresale, como representante del idealismo, JOSHUA ROYCE (1855-1916).

El idealismo italiano surge en oposición al positivismo y bajo la eficaz influencia de Hegel y se desarrolla en la atmósfera general del espiritualismo de Rosmini y de Gioberti y los ecos del historicismo de Vico. He aquí la nómina de sus representantes: AUGUSTO VERA (1813-1885) y BELTRÁN SPAVENTA (1817-1883) vienen a significar la primera toma de contacto con el hegelismo; BERNARDINO VARISCO (1850-1933) y PEDRO MARTINETTI (1872-1942) desarrollan el idealismo en sentido crítico; PANTALEÓN CARABELLESE (n. en 1877) es partidario del idealismo ontológico; JUAN GENTILE (1875-1944) profesa un idealismo actualista; BENEDETTO CROCE (1866-1952) defiende un idealismo historicista.

2. *División.* La compleja trama que presenta el desarrollo del idealismo en la actualidad, puede ser simplificada a efectos de una exposición didáctica en las dos tendencias predominantes vin-

culadas originariamente a Kant y a Hegel. De aquí que podamos dividir el capítulo en los dos artículos siguientes:

- 1.º El neokantismo alemán y francés.
- 2.º El neohegelianismo inglés e italiano.

ARTÍCULO II.—El NEOKANTISMO ALEMÁN Y FRANCÉS

1. *El neokantismo alemán.* Ya quedó señalado que el neokantismo alemán se concreta en dos escuelas con características y modalidades irreductibles. Para los neokantianos de la escuela logicista de Marburgo la filosofía tiende a ser despliegue de la idea en sus características lógicas; para los neokantianos de la escuela axiológica de Baden la filosofía tiende a concebirse como despliegue de la idea en sus características axiológicas.

El centro de interés de los neokantianos de Marburgo lo constituye la razón especulativa. Por eso, sus indagaciones se relacionan a la *Crítica de la razón pura*, de la que hacen aplicaciones, preferentemente, a las ciencias de la naturaleza. Rechazada la experiencia como factor del conocimiento, queda en pie la sola razón discursiva. La filosofía se identifica con el despliegue progresivo de los juicios, versando sobre el producto mismo de la actividad cognoscitiva, esto es, de las puras relaciones lógicas, immanentes a los conceptos mismos. La filosofía queda, de esta manera, reducida a los límites de la lógica. Hasta en los dominios de la moral, las normas deben entenderse necesariamente *a priori*. La ética, pues, no es otra cosa que lógica del deber ser. Todo ello está orientado a la clarificación del problema del conocimiento. La filosofía consiste, esencialmente, en el análisis crítico de las condiciones lógicas del conocer. El criticismo, inaugurado por Kant, ha alcanzado la meta de una de sus tendencias fundamentales reduciendo nuestra disciplina a puro proemio filosófico.

Para los neokantianos de Baden el centro de interés lo constituye, por el contrario, la razón práctica. Sus indagaciones se relacionan más estrechamente a la *Crítica de la razón práctica*, de la que hacen aplicaciones, preferentemente, a las ciencias del espíritu. Fundamental para todos los filósofos de Baden es la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu o de la cultura. Las ciencias de la naturaleza son nomotéticas, enunciatoras de leyes, y proceden por generalizaciones sucesivas; las ciencias del espíritu son idiográficas, individualizadoras, descriptivas de lo individual. La filosofía se encuentra por encima de ambas. Tiene por objeto los valores en sí, tal como se muestran y aparecen en la cultura humana, esencialmente histórica.

2. *El idealismo francés: Brunschwig.* Los representantes del idealismo francés quedaron ya indicados en el artículo anterior. Entre ellos se destaca León Brunschwig, a quien únicamente nos referiremos en lo que sigue:

LEÓN BRUNSCHWIG (1869-1944) es, después de Bergson y de Blondel, el filósofo francés más importante de nuestro siglo. Entre sus numerosas obras citamos: *La modalidad del juicio* (1897), *Introducción a la vida del espíritu* (1900), *Las etapas de la filosofía matemática* (1912), *El idealismo contemporáneo* (1921), *Naturaleza y libertad* (1921), *Los progresos de la conciencia en la filosofía occidental* (1927), *La razón y la religión* (1939). El idealismo es, para Brunschwig, no un punto de llegada, sino una convicción inicial. Arranca, en efecto, de la afirmación de que el mundo del conocimiento es el único existente para nosotros. Nada existe fuera de él; una cosa trascendente al conocimiento sería inaccesible, idéntica, para nosotros, a la nada. Por eso la filosofía no es otra cosa que crítica del pensamiento que se transparenta en el pensamiento mismo. El objeto del pensamiento no es algo que trascienda a lo pensado, sino la actividad misma del espíritu; por eso la filosofía consiste, esencialmente, en una actividad intelectual que en su propio despliegue se hace consciente de sí misma. A la base de todas las actividades del espíritu está el *juicio*, anterior al concepto y a cualquiera otra forma de pensamiento. Y la parte esencial del juicio viene dada por la *cópula*, por el verbo, el estudio de cuyas modalidades es tarea principal de la filosofía. Todo lo importante reside en la *cópula*. El espíritu consiste en el verbo; Dios mismo es palabra, *cópula* del juicio. Es interesante la teoría de Brunschwig sobre las etapas de la vida del espíritu. Hay dos grandes etapas en el desarrollo espiritual. La primera se caracteriza por perderse en la exterioridad y está representada por el hombre de fe. La segunda se caracteriza por la intimidad y está representada por el hombre racional, matemático. El tránsito de aquella a ésta se produjo por Pitágoras, descubridor de la ciencia matemática, y por Sócrates, el hombre de la reflexión. Aristóteles representa el retroceso y es responsable de que toda la edad media europea haya vivido prendida a la objetividad. Descartes fue el nuevo genio que nos libertó del realismo, que hace depender al espíritu de las cosas exteriores, y nos condujo a la vía matemática. Con el romanticismo pasa la humanidad al nuevo riesgo de verse hundida en la infancia. Afortunadamente, la ciencia racional cobra vigor y produce el definitivo triunfo del espíritu. La fe ha sido ya suplantada definitivamente por la razón.

BIBLIOGRAFÍA

a) Obras de H. COHEN: *System der Philosophie*: I. *Logik der reinen Erkenntnis*, 1902; II. *Ethik des reinen Willens*, 1904; III. *Aesthetik des reinen Gefühls*, 1911; *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915.—Véase también: *H. Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, ed. A. Görland y L. Cassirer, 2 vols., 1928.

b) Obras principales de P. NATORP: *Descartes Erkenntnistheorie*, 1882.—*Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, 1894; trad. esp.: *Religión y Humanidad*, 1914.—*Sozialpädagogik*, 1899; trad. esp., 1915.—*Platos Ideenlehre, Einführung in den Idealismus*, 1903.—*Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme*, 1911.—*Kant y la escuela filosófica de Marburgo*, trad. esp., 1915.—*Vorlesungen über praktische Philosophie*, 1925.

c) Obras principales de W. WINDELBAND: *Die Geschichte der neueren Philosophie*, 2 vols., 1878-1880; trad. esp., 2 vols., 1951.—*Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, 1884; varias eds.; trad. esp., 1949.—*Geschichte der Philosophie*, 1892; varias eds.; hay también trad. esp.—*Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894.—*Einleitung in die Philosophie*, 1914.

d) Obras principales de H. RICKERT: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1892.—*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899; trad. esp., 1922.—*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1905.—*Die Philosophie des Lebens*, 1920.—*System der Philosophie. I. Grundlegung*, 1921.—*Grundprobleme der Philosophie, Methodologie, Ontologie, Anthropologie*, 1934.

e) Obras principales de L. BRUNSCHWIG: *Introduction à la vie de l'esprit*, 1900.—*L'idéalisme contemporain*, 1905.—*Les étapes de la philosophie mathématique*, 1913.—*Nature et liberté*, 1921.—*L'expérience humaine et la causalité physique*, 1922.—*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vols., 1927.—*Les âges de l'intelligence*, 1934.

ARTÍCULO III.—EL NEOHEGELIANISMO INGLÉS E ITALIANO

1. *El idealismo angloamericano: Bradley y Royce.* Los representantes del neoidealismo inglés y norteamericano han sido citados más atrás. Aquí haremos una exposición de su sentido general y de sus dos figuras más características.

Los caracteres del idealismo romántico del siglo XIX perviven en el idealismo angloamericano. Sus primeras manifestaciones siguen a la floración literaria de un romanticismo surgido en Inglaterra y en Norteamérica. Los problemas gnoseológicos van pasando a segundo plano y son sustituidos por problemas de significación ontológica. Entre éstos cobra interés dominante el de la identidad de lo finito y lo infinito. A esta identidad se trenza la teoría del absoluto. El idealismo angloame-

ricano intenta buscar, por encima de la aparente evolución del mundo de la experiencia, una conciencia eterna, un absoluto. La filosofía viene a ser precisamente una intuición inmediata del absoluto.

La figura más importante del idealismo inglés es FRANCIS HERBERT BRADLEY (1864-1924), que fue profesor en Oxford y ejerció considerable influencia. La base del pensamiento de Bradley hay que buscarla en su teoría de las relaciones. Las relaciones no son algo que las cosas tengan como propiedades de su esencia: son la esencia misma de las cosas. La relación no pertenece al dominio del tener, sino a la dimensión del ser. La esencia de las cosas consiste en un sistema de relaciones y el universo entero es un todo orgánico. Tras su apariencia empírica, cruzada de contradicciones, se esconde la verdadera realidad, el Absoluto.

Papel análogo al de Bradley en Inglaterra es el representado en Estados Unidos por JOSIAH ROYCE (1855-1916), profesor en Harvard, que se destaca también por la riqueza de pensamiento y la gran influencia ejercida. En dependencia de Hegel y de los idealistas románticos sufrió también la poderosa influencia de Kant. Su preocupación fundamental es la superación del materialismo para situar al hombre en el dominio de la vida libre y personal desde la cual se justifique su actividad moral y religiosa.

2. *El idealismo italiano: Croce y Gentile.* Entre los representantes del idealismo italiano, cuya nómina dimos ya en el artículo introductorio, se destacan GIOVANNI GENTILE (1875-1944) y BENEDETTO CROCE (1866-1952). Sólo de ellos nos ocuparemos aquí. Las obras principales de Gentile son: *La reforma de la dialéctica hegeliana* (1913), *Teoría general del espíritu como acto puro* (1916), *El sistema de lógica* (1917). Puede agregarse también la importante obra sobre *Pedagogía*. Entre las numerosas obras de Croce recordamos los cuatro volúmenes que, con los títulos de *Estética* (1902), *Lógica* (1906), *Filosofía de la práctica* (1910), y *Teoría e historia de la historiografía* (1917), constituyen la *Filosofía del espíritu*.

En el idealismo italiano contemporáneo es importante, en efecto, la doble modulación crociana y gentiliana. Para Croce la filosofía está enmarcada en el reino del espíritu y tiene por objeto la indagación de su proceso. En el proceso dialéctico del espíritu hay que distinguir cuatro grados: Arte (intuición), Filosofía (concepto), Economía (utilidad), Moral (bien). Croce admite la más estricta identificación de filosofía e historia. Todo filósofo es historiador, y todo historiador, filósofo. Más aún: en la filosofía de un hombre se contiene íntegramente su historia. La filosofía no es otra cosa que el momento metodológico de la histo-

riografía, esto es, dilucidación de las categorías constitutivas de la historia, es decir, de los conceptos directivos de la interpretación histórica.

También Gentile arranca de la identificación de la filosofía con la historia en cuanto es desarrollo dialéctico del espíritu. Esta identificación tiene lugar en la actualidad del pensar. Ninguna actividad espiritual podrá, pues, ser concebida al margen de la filosofía. De aquí que la pedagogía «como ciencia de la educación» se identifique con la filosofía «como ciencia de la realidad espiritual».

BIBLIOGRAFÍA

a) Obras principales de F. H. BRADLEY: *The Principles of Logic*, 1833; 2.ª edición ampliada, 1922.—*Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, 1893.—*Essays on Truth and Reality*, 1914.—*Collected Essays* (recopilación póstuma), 2 vols., 1935.

b) Obras principales de J. ROYCE: *The Spirit of Modern Philosophy*, 1892; traducción esp., 1947.—*Studies of Good and Evil*, 1898.—*The Conception of Immortality*, 1900.—*The World and the Individual*, 2 vols., 1900.—*The Philosophy of Loyalty*, 1908; trad. esp., 1949.—*Lectures on Modern Idealism*, 1919; trad. esp.: *El idealismo moderno*, 1945.—*Fugitive Essays* (ed. póstuma), 1920.

c) Obras principales de G. GENTILE: *La rinascita dell'idealismo*, 1903.—*G. Bruno nella storia della cultura*, 1907; 2.ª ed., modificada: *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, 1920.—*L'atto del pensare come atto puro*, 1912.—*Teoria generale dello spirito come atto puro*, 1916.—*Sistema di logica come teoria del conoscere*, 1917.—*La filosofia dell'Arte*, 1931.—*Introduzione alla filosofia*, 1933.—*Genesi e struttura della società: saggio di filosofia pratica*, 1946.—Existe una edición de *Scritti filosofici*, 6 vols.; otra completa, *Opere di G. Gentile*, 1929-32, y una tercera en curso de publicación.

d) Obras principales de B. CROCE: *Materialismo storico ed economia marxista*, 1900; trad. esp., 1912.—*Filosofia dello spirito: I. Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 1902; trad. esp., 1912. II. *Logica come scienza del concetto puro*, 1905. III. *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, 1909; trad. esp., 1942. IV. *Teoria e storia della storiografia*, 1917; trad. esp., 1943. *Saggi filosofici*, 8 vols., 1910 y sigs.—*Breviario di estetica*, 1913; trad. esp., 1938. Otras numerosas obras que pueden verse en la ed. completa: *Opere di Benedetto Croce*, 42 vols., de la casa Laterza de Bari.

CAPÍTULO III

LA DIRECCION VITALISTA

ARTÍCULO I.—INTRODUCCION

1. *Las tendencias vitalistas.* Entramos ya en el estudio de la primera de las corrientes contemporáneas que rompe decididamente con los cánones de la filosofía de la baja edad moderna. En efecto, reaccionando contra el positivismo y el idealismo, aparecen en el último tercio del siglo XIX y comienzos del XX varias tendencias filosóficas que tienen de común el centrar la problemática en el tema de la vida. Los filósofos de la vida no construyen sistemas acabados, pero con la reacción antipositivista y antiidealista siembran los gérmenes de nuevas concepciones filosóficas y nos ofrecen por doquier fragmentos y atisbos más o menos acertados. Los agrupamos bajo el nombre genérico de «vitalismo» porque coinciden positivamente en considerar la vida como el centro, el medio y el fin de la especulación filosófica. Y ello porque todo se reduce a la vida, o, al menos, se refiere a ella. Desde la vida cobrarán, pues, sentido todas las demás cuestiones. De ahí que las disciplinas que ahora saltan a primer plano sean la biología, la historia, la antropología.

Ya quedó señalado que el vitalismo no constituye una concepción filosófica unitaria. Bajo la rúbrica de «filosofía de la vida» se entrecruzan muy diversas tendencias hasta formar una trama muy compleja. Desde Nietzsche hasta Ortega el vitalismo adquiere variadas modulaciones que vamos a examinar adscritas a los países en que tiene lugar su desarrollo. Adelantamos que el número de estas modulaciones se extiende a siete: la filosofía nietzscheana de la voluntad de poderío, el historicismo de Dilthey y de sus predecesores y seguidores, el relativismo de Spengler con otras teorías afines, el biologismo de Klages,

la filosofía bergsoniana del impulso vital y el raciovitalismo de Ortega y Gasset.

En Alemania encontramos cuatro tendencias vitalistas. En primer lugar, y como precedente general de las otras tres, tenemos a FEDERICO NIETZSCHE (1844-1900), poderoso revulsivo de ideas, que con la afirmación de la voluntad de vivir y la negación de la posibilidad del conocimiento trascendente (agnosticismo metafísico y teológico), entra en el último período de su pensamiento —el llamado período zarathústrico—, comprensivo de sus teorías del eterno retorno, de la transmutación de los valores, del superhombre —que es, sin embargo, sólo hombre— y de la moral de los señores.

En segundo término, el historicismo. Como su nombre indica, el historicismo se vincula al estudio y tratamiento de la historia hasta colocarla en el centro del quehacer filosófico. El vigoroso desarrollo de las ciencias históricas en Alemania durante la segunda mitad del siglo XIX, condicionó en gran medida el nacimiento del historicismo. Entre sus representantes de la primera hora se destacan JORGE SIMMEL (1858-1918), ya citado al estudiar el idealismo; RODOLFO ECKEN (1846-1926), que se ocupó de la vida del espíritu, y, muy especialmente, GUILLERMO DILTHEY (1833-1911), el gran teórico de la historia, en quien la corriente se constituye y se remansa en fecundo discipulado. Pertenecen, en efecto, a la escuela diltheyana EDUARDO SPRANGER, ROTHACKER, HANS FREYER, TEODORO LITT. También ha influido decisivamente Dilthey sobre el teólogo protestante ERNESTO TROELTSCH (1865-1923).

La filosofía alemana de la vida se concreta y radicaliza en el biologicismo de LUIS KLAGES (n. 1872), pensador que ha venido ejerciendo profunda influencia con su decidida oposición al espíritu en cuanto lo considera adversario de la vida.

Entre el historicismo y el biologicismo, enlazándolos, están situados otros dos importantes pensadores. OSWALD SPRINGER (1880-1936), el famoso autor de la tesis de la decadencia de Occidente y de la teoría general de los ciclos culturales, con la que da expresión al relativismo histórico, y HERMANN KEYSERLING (1880-1946), que profesa el irracionalismo y el pragmatismo.

En Francia han coexistido dos formas de filosofía de la vida hondamente diferenciadas. Se centran en torno a las importantes figuras de Bergson y Blondel.

ENRIQUE BERGSON (1859-1941), uno de los autores que más han contribuido a la superación del positivismo y del idealismo, llegó a constituirse en el representante más destacado y más central de la filosofía de la vida. La influencia de Bergson ha sido de gran intensidad y extensión. Aquí citamos únicamente a su discípulo más cercano, EDUARDO LE ROY (n. 1870).

MAURICIO BLONDEL (1861-1949), discípulo de LEÓN OLLÉ-LAPRUNE (1839-1898), cuya filosofía convierte en un «realismo integral», aunque puede ser considerado también en la corriente general de la filosofía de la vida, será estudiado entre los realistas.

En España la filosofía de la vida ha encontrado un representante destacado en JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955), por quien todas las anteriores tendencias —exceptuando el blondelismo—, especialmente el historicismo y relativismo, recaban aún un puesto de vanguardia en el espíritu de nuestro tiempo. El principio fundamental del vitalismo ha quedado formulado con las mejores galas de la lengua castellana: «La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.»

2. *División del capítulo.* No podemos dedicar un estudio especial a cada una de las corrientes vitalistas tal como han quedado registradas con toda la gama de sus representantes. Nos conformamos con destacar a los autores capitales en los siguientes artículos:

- 1.º Nietzsche.
- 2.º Dilthey.
- 3.º Bergson.
- 4.º Ortega y Gasset.

ARTÍCULO II.—NIETZSCHE

1. *Vida y obras.* FEDERICO NIETZSCHE (1844-1900) nació en Röcken, de una familia de pastores protestantes. Estudió en Bonn y Leipzig. Nombrado profesor de filología clásica en Basilea, tuvo que abandonar por enfermedad la enseñanza. Desde entonces vivió como escritor en distintos lugares de Alemania, Italia y Suiza. En 1889 perdió la razón y, enajenado, murió al terminar el siglo.

Sus obras principales son: *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, *Consideraciones inactuales. Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *Genealogía de la moral*, *El ocaso de los ídolos*, *El anticristo*, *Ecce homo*, *La voluntad de poderío*.

2. *Los tres períodos de su pensamiento.* Nietzsche no tiene un sistema filosófico claramente definido. Su pensamiento se nos muestra en continua evolución. Al comienzo de su producción literaria se halla bajo la influencia de Ricardo Wagner y de Schopenhauer. De entonces data su interpretación del arte griego conforme a los dos principios de lo apolíneo y lo dionisiaco. Apolo simboliza la claridad, la medida y la belleza. Dionisos representa lo efusivo, la pasión, la vida, la orgía. La voluntad de vivir de Schopenhauer influye en Nietzsche. Pero Nietzsche no quiere negar esta voluntad, sino, por el contrario, afirmarla. La afirmación de la voluntad de vivir es el valor supremo.

Más tarde pierde Nietzsche la veneración por sus maestros y emprende una dura crítica contra ellos. Sobre todo fue la aproximación de Wagner al cristianismo, en *Parsifal*, lo que desilusionó a Nietzsche. En este segundo momento Nietzsche está influido por la Ilustración y por los hombres de ciencia y hasta por el positivismo. De entonces son sus ideas del agnosticismo metafísico y del eterno retorno. Nietzsche, en efecto, niega la posibilidad de la metafísica, así como todo conocimiento de Dios y de la inmortalidad del alma. Conjugada esta pérdida de la fe con la afirmación de la voluntad de vivir del período anterior, producirá su concepción del eterno retorno. Nuestro mundo está constituido por un número finito de elementos; por consiguiente, la totalidad de estados cósmicos, producto de las distintas combinaciones, será también finita. Mas, quedando todavía un tiempo infinito por delante, las combinaciones de los elementos cósmicos comenzarán de nuevo, y así indefinidamente.

Con la idea del eterno retorno está ya Nietzsche en el último y definitivo período de su pensamiento, en el llamado período zarathústrico, que abarca sus concepciones de la transmutación de los valores, de la moral y del superhombre.

3. *La transmutación de los valores.* La idea del eterno retorno producía en Nietzsche una honda depresión: todo lo pequeño, lo malo, lo miserable, lo vil, retornará eternamente. Esto sólo puede soportarse al saber que el hombre dispone del poder de dirigir la evolución transformando el mundo, mediante una *transmutación de los valores* y transformándose a sí mismo hasta llegar al ideal del *superhombre*.

Para Nietzsche la vida es el valor supremo. Por vida hay que entender aquí la vida sana, la de los fuertes, no la de los enfermos y degenerados. La vida es por esencia impulso, voluntad; no voluntad

de placer, sino voluntad de poderío. La vida como supremo valor funda todos los demás valores. Es bueno, valioso, lo que favorece la vida, lo que eleva la voluntad de poderío; es malo lo que anula la vida, lo que nace de la debilidad. La compasión, que en Schopenhauer era una virtud, es ahora para Nietzsche más nociva que todos los vicios. Igual sucede con los demás valores vigentes en la Alemania cristiana de su tiempo. De ahí la violenta reacción de Nietzsche contra lo alemán y contra lo cristiano. Hablando de los alemanes no puede conservar el equilibrio y cae en verdaderos arrebatos de furor. «Los alemanes son la canalla»... «no tienen idea de lo vulgares que son, ni siquiera se avergüenzan de no ser más que alemanes». «El trato con ellos envilece»... y «su compañía nunca es de provecho». Contra los filósofos alemanes lanza las mayores invectivas. Leibniz y Kant son responsables de la ruina intelectual de Europa. De Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer y Schlegelmacher dice que son falsarios y lo que el nombre del último significa: «fabricantes de velos». Mayores insultos dirige al cristianismo, en el que ve corrupción de corrupciones. La Iglesia cristiana «es para mí la más grande de las corrupciones imaginables». «Nada dejó inmune su contacto corruptor: de todo valor ha hecho un contravalor; de toda verdad, una mentira; de toda honradez, una vileza». «El cristianismo inventó a Dios para aniquilar la vida; el alma, para denigrar al cuerpo; el cielo, para desvalorizar la tierra». Lo cristiano es, a los ojos de Nietzsche, la gran maldición, la interna perversión, la infamia de la humanidad.

Parece que estas acusaciones y este odio a la Alemania cristiana de su tiempo ocultan, como se ha señalado alguna vez, un secreto amor al «alemán de raza fuerte», al «alemán fenecido», al hombre del norte y al ario. «El ideal de Nietzsche fue el mismo de Hölderlin: el espíritu de la Germania precristiana maridado con el espíritu de la Hélade presocrática. Tal sería el hombre ideal del futuro. También podemos recoger afirmaciones más positivas sobre lo cristiano. No oculta su entusiasmo por la aristocracia de la Iglesia romana, la elegancia de sus gestos, la majestad de su mirar, la transparencia espiritual del rostro, como es dado observar, sobre todo, en las más altas capas del clero, especialmente si proceden de linajes nobles; y adentrado en estas reflexiones, no es extraño que el sacerdote, que en otros contextos de Nietzsche aparecía como un engendro de vileza, de impotencia, odio envidioso a la vida, fuente de calumnia envenenada, obtenga ahora el honroso título de «delicado animal de presa» y los príncipes eclesiásticos aparezcan como un puente al superhombre» (J. Hirschberger).

Sea de todo esto lo que fuere, permanece cierto que Nietzsche se rebela furibundo contra los valores vigentes en su tiempo y en su

patria, preconizando una transmutación radical de todos ellos. En lo cual encuentra precisamente su misión, la razón de su vida: «Mi verdad —dice— asusta porque hasta ahora se ha llamado verdad a la mentira. Inversión de todos los valores: he aquí mi fórmula». Nietzsche está en el comienzo de la moderna axiología, y cae en el subjetivismo del valor. Cuando se vea claro que el valor tiene objetividad, se apreciará el sin sentido del intento nietzscheano de hacer una transmutación de los valores.

4. *La moral.* Nietzsche distingue dos morales: la moral de los señores y la moral de los esclavos. Se opone a la ética formal de Kant, al utilitarismo y, sobre todo, a la moral cristiana. En ésta ve el prototipo de la moral de los esclavos, es decir, de los débiles y de los degenerados. La moral de los esclavos es una moral de resentidos, que preconiza la igualdad, la libertad y la fraternidad. A ella contraponen la moral de los señores, de las individualidades superiores, que afirma la vida, la voluntad de poderío. La transmutación de los valores, preconizada por Nietzsche, tiene por significación precisamente la inversión de estas morales.

El verdadero fundamento de la moral de los esclavos se encuentra en el *resentimiento*, que es la actitud de rebeldía propia de los débiles, los infradotados y los indiferentes, elevando al orden de lo valioso su propia condición. Para Nietzsche, la moral cristiana es algo así como la válvula de escape del resentimiento comprimido. El desinterés, la abnegación, el sacrificio, el renunciamento, el ascetismo, son el fruto moral del resentimiento de la debilidad ante la vida, un puro expediente para conservar la vida en el estado de indiferencia. Frente a ella preconiza Nietzsche una moral aristocrática, propia de los señores, de los nobles, de los poderosos, de los que poseen el sentido de la vida y están dotados de plenitud vital.

5. *El superhombre.* Como prolongación de la moral de los señores y término final de toda su filosofía, nos ofrece Nietzsche la teoría del superhombre. Para llegar a ella sienta el principio de que los débiles y los fracasados deben sucumbir. Critica las corrientes utilitaristas, democráticas y socialistas y proclama sin restricción el principio de la individualidad poderosa. El hombre debe ser creador de valores; no tiene deberes para con los inferiores; puede obrar con ellos según le plazca, siempre más allá del bien y del mal. El hombre debe superarse, hacerse superhombre.

La doctrina nietzscheana del superhombre está encarnada en Zaratustra, el gran caudillo de la raza irania. «El hombre debe ser su-

perado —dice Zaratustra—. El superhombre es el sentido de la tierra». Lo que Nietzsche encuentra todavía de admirable y de amable en el hombre es esta posibilidad de superación hasta que llegue al superhombre. El hombre es un puente tendido entre la bestia y el superhombre. «Lo que hay de grande en el hombre es que es un puente y no un término. Lo que se puede amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso». Encarnación de la voluntad de poderío, el superhombre es un semidios. «Dios ha muerto; queremos que viva el superhombre». Su característica fundamental es la libertad interior o, por mejor decir, la liberación de toda traba especulativa y moral. No se sujeta a ninguna ley porque es creador de valores, porque su voluntad es legisladora y porque surge de la realización de sus propias posibilidades.

La filosofía de este genio poético que fue Nietzsche, y cuya locura debió incubarse desde tiempo muy anterior a su concreta manifestación irremediable, sólo podía terminar en la tragicomedia del superhombre. Lo grave es que un historiador alemán de la filosofía haya podido escribir, con razón, que «cincuenta años más tarde Nietzsche tendrá una brillante escuela de adeptos que estará realmente persuadida de que el superhombre puede ser resultado de una experiencia de establo» (J. Hirschberger). Encrucijada de todas las contradicciones es también la filosofía de Nietzsche, terreno abonado para todas las interpretaciones.

BIBLIOGRAFIA

EDICIONES Y TRADUCCIONES: Desde la primera ed. de obras completas a cargo de P. Galt, de la que sólo aparecieron 5 vols., 1892-93, han sido numerosas las ediciones de Nietzsche. La más completa es *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, 1933 y sigs. Hay traducción esp. de las obras completas, por E. Ovejero Maury, 1932 y siguientes.

ESTUDIOS: De los abundantes estudios sobre Nietzsche indicamos solamente algunos recientes: K. JASPERS: *Nietzsche*, 1936.—C. BRIMTON, *Nietzsche*, trad. española, 1931.—F. COPLESTON, *Nietzsche, philosopher of Culture*, 1942.—Q. PÉREZ, *Nietzsche*, 1943.—E. MARTÍNEZ ESTRADA, *Nietzsche*, 1947.—G. THIBON, *Nietzsche et le déclin de l'esprit*, 1948; trad. esp., 1951.—F. G. JÜNGER, *Nietzsche*, 1949.

ARTÍCULO III.—DILTHEY

1. *Vida y obras.* GUILLERMO DILTHEY (1833-1911) procede de la literatura, de la psicología y, especialmente, de la historia. Fue profesor en Basilea, Kiel, Breslau y, finalmente, en la Universidad de Berlín. Sus obras principales son: *Introducción a las*

ciencias del espíritu, Intento de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia, Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica, Vivencia y poesía, La estructuración del mundo histórico, Los tipos de concepción del mundo.

2. *El concepto de filosofía.* Dilthey es un pensador totalmente asistemático. Sus obras son ensayo sobre la historia, sobre el hombre y sobre la vida. El primer problema que nos interesa abordar es el de la concepción de la filosofía. Con Dilthey se formula el concepto historicista de la filosofía. La pregunta ¿qué es filosofía? sólo puede contestarla la historia. Y la historia nos muestra que los objetos de la filosofía han cambiado esencialmente y sus métodos se han diferenciado con el correr del tiempo y el sucederse de las épocas. En este sentido no existe propiamente la filosofía, sino toda una diversidad de filosofías más o menos contrapuestas. Permanece, empero, la función de la filosofía en la sociedad humana y persiste indefectiblemente su cultivo. El examen de esa permanente función de la filosofía nos remite a la determinación de las características generales del «espíritu filosófico». Son tres: autognosis o percatación, conexión de los conocimientos y el afán de validez universal. Resumiendo, expresa el propio Dilthey: «Vimos cómo el nombre de filosofía se atribuye a hechos de la índole más diversa. Se muestra una movilidad extraordinaria en el ser de la filosofía; un planteamiento siempre nuevo de problemas, un adaptarse incesante a los estados de la cultura; recoge ciertos problemas como muy valiosos, para abandonarlos después; en una etapa del conocimiento, ciertas cuestiones le parecen solubles y luego las rechaza como insolubles. Pero siempre vimos en ella la misma tendencia hacia la universalidad, hacia la fundación, la misma dirección del espíritu hacia la totalidad del mundo dado. Y siempre pugna en ella el sesgo metafísico que la empuja a penetrar en el núcleo de este todo, con la exigencia positiva de la validez universal de su saber. Estos son los dos aspectos peculiares de su esencia, que la distinguen de los dominios limítrofes de la cultura. A diferencia de las ciencias particulares, busca la filosofía la solución del enigma del mundo y de la vida. Y a diferencia del arte y de la religión, pretende alcanzar esta solución con validez universal. Pues éste es el resultado capital de la realidad histórica examinada: una misma conexión histórica consecuente, cerrada en sí misma, nos lleva desde el conocimiento metafísico del mundo, propio de los griegos, que trataron de descifrar con validez universal el gran enigma del mundo y de la vida, hasta los positivistas o escépticos más radicales del presente; todo lo que ocurre en la filosofía se halla determi-

nado de algún modo por este punto de partida, por este problema fundamental; se recorren todas las posibilidades de la actitud del espíritu humano ante el enigma del mundo y de la vida. Dentro de esta conexión histórica, la aportación de cada posición filosófica representa la realización de una posibilidad en las circunstancias dadas; cada una de ellas dio expresión a un rasgo esencial de la filosofía y, por su limitación, apuntaba al mismo tiempo a la conexión teleológica que la condicionaba, como parte de un todo, en el cual únicamente se encuentra toda la verdad íntegra. Esta realidad histórica compleja se explica porque la filosofía representa una función dentro del nexo final de la sociedad, función determinada por la actividad que es propia de la filosofía. La forma en que, en sus diversas posiciones, cumple con esta función, se halla condicionada por su relación con el todo, y a la vez, por la situación cultural según época, lugar, circunstancias de vida, personalidad. Por eso no permite ninguna demarcación rígida en razón de un objeto determinado o un determinado método».

Todos los esfuerzos subsiguientes de Dilthey aparecen orientados a probar esa conclusión. Una de sus más arraigadas convicciones es la de la imposibilidad de la filosofía como ciencia. La filosofía es un hecho histórico, una determinada forma cultural al lado de otras, como la ciencia, el arte o la religión. La decisión última de Dilthey tiene por objeto insertar a la filosofía en el torrente histórico. Y en la historia señala tres tipos de filosofía en correspondencia con las tres irreductibles actitudes humanas. Donde predomina la inteligencia surge el materialismo positivista; bajo el dominio del sentimiento aparece el idealismo objetivo de bases panteístas; si prevalece la voluntad, se va a parar al idealismo de la libertad. La filosofía queda convertida en mero tránsito y relatividad pura. Como dice Ortega y Gasset, enteramente sumergida en el flujo histórico de lo corruptible.

3. *El hombre y la historia.* Dilthey parte, pues, del hombre en cuanto está inmerso en el tiempo, en cuanto es *historicidad*. Qué sea el hombre, sólo nos lo dice su *historia*. No tarda en surgir el exclusivismo que acaba de identificar al hombre con su historia. La historia es la sustancia del hombre. Dilthey *desnaturaliza* al hombre. El hombre carece de un modo de ser invariable, permanente, de una *naturaleza* fuente del repertorio de actos cuya trama constituye la *historia*. La historia no se inscribe en el dominio del *tener*, sino en la dimensión del *ser*. No es que el hombre *tenga* o *haga* historia; el hombre *es* historia, es decir, vida.

La filosofía de Dilthey será, pues, *hermenéutica*, interpretación histórica, análisis descriptivo y comprensivo de la vida humana. Y lo grave es que esta misma filosofía, según vimos al comienzo, es histórica, o mejor, historia. Habrá entonces que comenzar a filosofar situándose en el momento actual de la evolución histórica. Dilthey emprende una historia de la evolución filosófica hasta llegar a su tiempo hecho de positivismo. Desde él se le ofrece que la «última raíz de la visión del mundo es la vida», y aprehende en ella a las cosas y a los demás hombres como relaciones vitales. La vida crea, desde cada hombre, su propia visión del mundo. En la teoría de las ideas del mundo culmina la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIÓN Y TRADUCCIÓN: *Gesammelte Schriften*, por G. MISCHE, 12 vols., 1913 y sigs.—Trad. esp. de las obras principales por E. IMAZ, 8 vols., 1944-48.

ESTUDIOS: J. ORTEGA Y GASSET, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, 1933.—J. STENZEL, *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart*, 1934.—O. F. BOLLNOW, *Dilthey. Einführung in seine Philosophie*, 1936.—F. PUCCIARELLI, *Introducción a la filosofía de Dilthey*, 1937.—E. IMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, 1946.—G. MISCHE, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, 1947.—W. KLUGCK, *W. Dilthey's Philosophy of History*, 1956.

ARTÍCULO IV.—BERGSON

1. *Vida y obras.* ENRIQUE BERGSON (1859-1941) nació en París; fue profesor del Liceo de Angers y de la Universidad de Clermont-Ferrand. Posteriormente enseñó en el Liceo de Enrique IV, de París, y en la Escuela Normal, hasta que en 1910 fue nombrado profesor del Colegio de Francia.

Sus obras principales son: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*; *Materia y memoria*; *La risa*; *La evolución creadora*; *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Tienen también extraordinario interés las dos series de ensayos: *La energía espiritual* y *El pensamiento y el moviente*.

2. *Intelecto e intuición.* Bergson es uno de los pensadores que más han contribuido a la superación del positivismo. Combate el monismo y el materialismo de su época y llega a afirmar que el pensamiento intelectual es incapaz de aprehender la vida, el espíritu, la verdadera realidad. Con esto no niega Bergson la meta-

física; antes al contrario, reivindica su existencia frente a los ataques del positivismo. Bergson, en efecto, distingue entre ciencia natural y filosofía. Aquella tiene por objeto el mundo de la naturaleza, la rigidez inorgánica, la discontinuidad, y por método el pensamiento intelectual, que trabaja con conceptos. Esta, la filosofía, tiene por objeto la esencia de la realidad, la vida siempre fluyente, y por método la intuición.

Hay, pues, un conocimiento científico-conceptual y un conocimiento filosófico-intuitivo. El conocimiento científico considera los objetos desde un punto de vista exterior, y procede por análisis y síntesis; está dirigido a la práctica, al manejo de las cosas como instrumentos útiles. La inteligencia forma así conceptos fijos, estáticos, *solidificándolo* todo. El pensamiento intelectual lo paraliza todo; sólo puede aprehender lo muerto, lo material. Pero la realidad es muy distinta. «La realidad es proceso de permanente creación sin principio ni fin, que no tiene dos veces la misma fisonomía, sino que adopta en cada momento un aspecto original e imprevisible; es un reflejo incesante en el que nada persiste, una continuidad móvil y viva, sin división alguna de partes». Por eso el verdadero fondo de la realidad escapa al intelecto y sólo es aprehendido por la intuición. Intuir es poseer desde dentro, simpatizar. Mientras el procedimiento científico del intelecto es el *análisis*, el proceder filosófico de la intuición es la *simpatía*. Por ella «nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con él en lo que tiene de único y, por lo tanto, de inexpressable».

De ahí las profundas diferencias entre la ciencia y la metafísica. La ciencia tiene por órgano el intelecto y por objeto la materia. El órgano de la metafísica es la intuición y su objeto adecuado es el espíritu. El análisis intelectual tiene necesidad de símbolos para verificar la construcción científica; la simpatía intuitiva prosinde de símbolos en la posesión metafísica de lo real. El conocimiento intelectual de los científicos es exterior, relativo y finito; el conocimiento intuitivo de los metafísicos es interior, absoluto e infinito. La metafísica, para Bergson, es el modo especial «de poseer una realidad absolutamente, en vez de conocerla relativamente; de penetrar en ella, en vez de adoptar puntos de vista en torno a ella; de tener su intuición, en vez de hacer su análisis, a fin de captarla fuera de toda expresión, traducción o representación simbólica».

3. *La duración real.* La intuición es llevada a la captación del yo, del alma o espíritu y de la realidad entera cuya esencia se manifiesta como *duración real*, verdadero fundamento de toda la filosofía de Bergson. La intuición, en efecto, nos descubre,

en primer lugar, nuestro propio yo. Cuando el intelecto se aplica al conocimiento de lo psíquico, lo espacializa, lo materializa y, por consiguiente, lo falsea. El yo no es algo rígido, estático, hecho de una vez para siempre, sino algo que se hace, que fluye, que se convierte en distinto acumulando su pasado y anticipando su futuro. Su esencia es la duración real. Sólo es posible captarlo por la intuición, que no procede por análisis y síntesis, sino por interioridad, por intimidad y penetración. Lo que la intuición aprehende así del yo no puede expresarse por conceptos. Bergson, con exquisito lenguaje, más que explicarlo, lo sugiere por medio de imágenes y metáforas de rico colorido.

Por intuición se aprehende igualmente la vida. También el intelecto es radicalmente incapaz de conocer la vida real del alma y del espíritu. El espíritu es acontecer, pura movilidad, continuidad fluente. La vida del alma es mutabilidad, renovación, historia, memoria. La memoria es justamente lo que nos hace seres personales y libres. Bergson combate la psicología dominante en su tiempo: el asociacionismo inglés y la psicofísica alemana. Ambas doctrinas consideran la conciencia como algo mecánico y cuantitativo cuando en su verdadera realidad es dinamismo y cualidad. El asociacionismo, considerando la conciencia como una pluralidad de elementos heterogéneos y discontinuos, olvida que lo psíquico es un todo unitario y melódico desenvolviéndose en el tiempo. La psicofísica, intentando medir las sensaciones cuantificando los estímulos, desconoce la irreductibilidad de unos y de otros y la imposibilidad de expresar, en términos cuantitativos, lo que es pura cualidad.

Como la esencia del yo y como la vida el alma, la esencia del mundo sólo puede contemplarse por la intuición. La realidad última del universo es también flujo continuo, variación cualitativa, perenne transformación. El universo se desenvuelve libremente, creadoramente. Este es el sentido de la evolución creadora, mantenida y vivificada, como veremos pronto, por el impulso vital. Cuando el impulso vital se debilita, la evolución creadora se interrumpe y el espíritu se materializa y la vida se solidifica.

La duración real se presenta a los ojos de Bergson como un dato inmediato de la conciencia. Se la experimenta en cuanto despojamos los datos de la conciencia de la superestructura intelectual, conceptual o simbólica y los sorprendemos en su simplicidad original. La realidad se ofrece entonces como cambio incesante, como corriente ininterrumpida, como fluidez continua. Tiene por esencia la duración, que es progreso incesante del pasado, mordiendo en el futuro y acrecentándose en el presente evolutiva y creadoramente. «Para un ser consciente, existir significa cambiar, cambiar significa madurar, madurar significa crearse indefinidamente a sí mismo». En el fondo de la

doctrina bergsoniana de la duración real late una nueva idea del tiempo. Uno es el tiempo físico, conceptual, abstracto y homogéneo; y algo muy distinto el tiempo vital, intuitivo, concreto y jamás homogéneo. Se ha formado la noción de tiempo en analogía con la del espacio. De la misma manera que el espacio parece ser el ámbito universal en que se sitúan las cosas, «el tiempo es el espacio ideal en el que se enfilan los hechos de conciencia». Resultado de ello fue la especialización del tiempo. «El tiempo, concebido como un medio vacío homogéneo, no es sino el fantasma del espacio obsesionando la conciencia reflexiva». Este concepto de tiempo sirve a los propósitos de la ciencia física; la metafísica precisa la noción de tiempo vital y creador.

4. *El impulso vital.* Fundamento de la duración real y fuente inagotable de donde surgen todas las cosas, manteniéndolas en su fluir incesante, es el impulso vital (*élan vital*). El impulso vital no es sustancia, sino fuerza que anima a todo el universo en su desenvolvimiento evolutivo y creador. Esta fuerza, inicialmente indiferenciada, del impulso vital se despliega sucesivamente en las direcciones más variadas hasta construir ese gran espectáculo de variedades que el universo nos ofrece. La primera bifurcación fundamental producida por el impulso vital dio origen a la división de vegetales y animales. A los vegetales dio el impulso vital función clorofílica, capacidad de transformar la sustancia inorgánica en sustancia orgánica; a los animales proporcionó centros nerviosos y actividad locomotriz. La vida animal se ha desarrollado en múltiples direcciones. Algunas de ellas discurrieron por callejones sin salida, como en el caso de los equinodermos y los moluscos, que paralizaron la evolución al sacrificar la movilidad vital a la coraza protectora. Más éxito ha tenido la evolución de la vida animal en los artrópodos y en los vertebrados, particularmente en los insectos y en el hombre. En los primeros, la evolución se ha dirigido hacia el instinto; en el hombre, hacia la inteligencia. El instinto penetra la realidad como una flecha, pero carece de conciencia. La inteligencia es consciente, pero sólo conoce externamente por modo de conceptos. La unión de instinto a inteligencia proporcionaría la intuición, que nos entregaría el conocimiento de lo absoluto.

5. *Dios.* Bergson aplica algunas veces el nombre de Dios al impulso vital originario y creador. Como tal, sería «el centro de donde fluyen mundos infinitos, como las chispas de un fuego inmenso, mientras no se considere a este centro como una cosa, sino como

una continuidad de generación. Dios, así definido, no tiene nada de finito: es vida incesante, acción y libertad». No es una realidad ya hecha, sino algo que se hace de continuo. Algunos discípulos, como E. Le Roy, e historiadores, como H. Meyer, han entendido esta doctrina de Bergson sobre Dios como no panteísta. El propio Bergson modificó estas ideas sobre Dios, dándoles un sentido más ortodoxo. Con todo, la existencia de Dios no se demuestra racionalmente. A Dios se le testifica. El misticismo es la experiencia de Dios. La certeza que ofrece la intuición mística de la Divinidad no es de orden intelectual. El místico entra en plena posesión de Dios, de un Dios vivo, de la Vida misma, no de un Dios muerto, inmutable, tal como se ofrece a la inteligencia de los filósofos. También «en su testamento de 1934 declara que se fue aproximando más y más al catolicismo. Yo —dice— hubiera sido un convertido de no haber visto desde años atrás la terrible ola de antisemitismo que ahora va a derramarse por el mundo. Quise estar con los que mañana serán los perseguidos» (J. Hirschberger).

6. *Moral y religión.* Hemos llegado a la cumbre de la metafísica bergsoniana. Desde ella se nos revela que la evolución está dominada por la antítesis de la materia y el espíritu o, si se quiere, de la materialidad obstaculizadora y la libre vitalidad. En el seno de nuestra conciencia luchan sin descanso. En este sentido hasta la misma materialidad es movimiento. Resistencia y obstáculo al movimiento vital, la materia es movimiento contrario. Por eso la vida puede ser entendida como «un esfuerzo para subir la pendiente por donde baja la materia». Y cada ser viviente es como un recorte de la evolución creadora a un nivel determinado de ese encuentro. «En realidad, la vida es un movimiento, la materialidad es el movimiento inverso, y cada uno de ellos es simple, ya que la materia que forma un mundo es un flujo indiviso, como también es indivisa la vida que la atraviesa, recortando en ella los seres vivientes». La evolución que Bergson nos ofrece es radicalmente contrapuesta a la evolución mecanicista en la que el proceso cósmico es entendido como desarrollo gradual y progresivo, de abajo arriba, de lo inferior a lo superior. La evolución, bergsonianamente entendida, es verdaderamente creadora, procediendo por saltos cualitativamente diferenciados en una diversidad de líneas, en la cual lo superior no es jamás desarrollo de lo inferior; antes, por el contrario, lo inferior es una detención y un fallo del impulso hacia lo superior. Entre todos los seres, sólo el hombre es capaz de prolongar la evolución creadora del impulso vital. Mientras el animal queda como petrificado en las formas del instinto, el hombre, merced a la intuición, puede romper los esquemas solidi-

ficados de la inteligencia para avanzar hacia nuevas manifestaciones del movimiento creador.

Dos de estas manifestaciones nos interesan ahora: la moral y la religión. La filosofía moral y religiosa de Bergson es como prolongación de su metafísica hacia la interpretación del mundo antropológico, social, moral y religioso. Aquella antítesis de materia y vida, de obstáculo y libertad, reaparece ahora para hacernos distinguir entre sociedad cerrada y abierta o entre moral y religión estáticas y dinámicas.

Bergson estudia la moral y la religión inquiriendo sus fuentes. Por lo pronto, hay dos fuentes de la moral: la sociedad cerrada y la sociedad abierta. En consecuencia, habrá también dos formas de moral, una, cerrada, estática, inferior; y otra, abierta, dinámica, superior. La moral estática brota de la presión que las costumbres, los hábitos, las leyes y las obligaciones impuestas por el grupo social (familia, raza, nación) ejercen sobre el individuo, el cual, con un margen escaso de iniciativa y libertad, debe comportarse como parte de un todo en esa sociedad cerrada sobre sí misma. Había puesto Kant el fundamento de la moral en las exigencias de la razón pura. Bergson piensa que eso es demasiado para la moral estática e insuficiente para la moral dinámica. La razón puntualiza el cumplimiento del deber, pero no es su fuente. La única fuente de la obligación moral es la sociedad. Por encima de esta moral de la presión y de la obligación, de la costumbre y de la ley está la moral dinámica que surge del impulso amoroso (*élan d'amour*) de los genios éticos, como los profetas de Israel, los sabios griegos, las lumbreras del budismo y, sobre todo, los santos del cristianismo. Trátase de una moral absoluta, empujada por el espíritu de sacrificio y caridad, por encima del grupo social y abierta a toda la humanidad.

En paralelismo con estas dos formas de moralidad, registra Bergson dos clases de religión. La religión *estática* tiene por fuente la función fabuladora y por misión la defensa de la naturaleza contra el poder depresivo de la inteligencia. Tres males registra Bergson en el ejercicio de la inteligencia: el egoísmo, el temor de la muerte y el riesgo del futuro incierto. Contra estos tres males proporciona la religión, mediante la función fabuladora, que crea lo que Bergson denomina representaciones *fantasmáticas*, el triple remedio: impone prohibiciones al hombre y lo empuja sobre sus semejantes sustrayéndolo al egoísmo; le da la creencia en la inmortalidad eliminando el temor a la muerte, y le otorga el sentimiento de una protección de las potencias sobrenaturales que le ponen al abrigo del riesgo y la incertidumbre.

La religión estática es infraintelectual o natural. Se constituye como una reacción de defensa de la naturaleza ante el ejercicio de la inteligencia, que resulta depresivo para los individuos y disolvente para la sociedad. Pero al lado de ella está la religión *dinámica*, que es supraintelectual y tiene su fuente en el misticismo, que empalma directamente con el impulso vital y continúa el movimiento originario y creador. «El resultado del misticismo es una toma de contacto y, por tanto, una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que la vida manifiesta. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo». El misticismo es una experiencia singular y privilegiada de unos pocos elegidos. Para ser completo debe pasar de la contemplación a la acción. El misticismo antiguo, oriental y neoplatónico, se detuvo en la contemplación. El verdadero misticismo es el de los místicos cristianos, como San Pablo, Santa Teresa, Santa Catalina, San Francisco, para quienes el éxtasis no era una meta, sino más bien un punto de partida para una acción apostólica en el mundo. Es que el místico ha encontrado a Dios, que «es amor y es objeto de amor» y, como tal, difusivo y creador.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS, EDICIONES Y TRADUCCIONES: *Quid Aristoteles de loco senserit*, 1889.—*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889; trad. esp., 1925.—*Matière et Mémoire*, 1896; trad. esp., 1900.—*Le rire*, 1900; trad. esp., 1915.—*L'évolution créatrice*, 1907; trad. esp., 1912.—*L'énergie spirituelle*, 1919; trad. esp., 1928.—*Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, 1922.—*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932; trad. esp., 1946.—*La pensée et le mouvenient*, 1933.—Todas las obras citadas han tenido numerosas ediciones.—Ed. de *Oeuvres complètes*, por A. Skira, 7 vols., 1946.

ESTUDIOS: J. BENDA, *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, 1912; *Sur le succès du bergsonisme*, 1914.—J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, 1914.—H. HOEFDING, *La philosophie de Bergson*, 1916.—M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de H. Bergson*, 1917.—M. T. L. PENIDO, *La méthode intuitive de H. Bergson*, 1918; *Dieu dans le bergsonisme*, 1934.—L. ROUCIER, *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, 1920.—J. CHEVALIER, *Bergson*, 1926.—V. JANKÉLEVITCH, *Bergson*, 1930.—R. JOLIVET, *Essai sur le bergsonisme*, 1931.—E. RIDEAU, *Le Dieu de Bergson*, 1932.—A. THIBAUDER, *Le bergsonisme*, 2 vols., 1933.—J. DE TONQUÉMIC, *Sur la philosophie bergsonienne*, 1938.—J. ZARAGÜETA, *La intuición en la filosofía de H. Bergson*, 1941.—A. CRESSON, *H. Bergson. Sa vie et son oeuvre*, 1941.—D. MARLINS, *Bergson. La intuición como método de la metafísica*, 1943.—J. FERRATER MORA, *Introducción a Bergson*, 1946.—L. ADOLPHIE, *La philosophie religieuse de Bergson*, 1947.—F. GAUSSIO, *Bergson*, 1949.—J. CAMÓN AZNAR, *El tiempo en el arte*, 1958.—Para la bibliografía véase la revista *Substancia*, 1941, números 7-8.

ARTÍCULO V.—ORTEGA Y GASSET

1. *Vida y obras.* JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955) nació en Madrid, donde hizo sus primeros estudios universitarios. También estudió en Marburgo, siendo discípulo del neokantiano Hermann Cohen. Desde 1911 fue profesor de Metafísica en la Universidad de Madrid. Con la filosofía han compartido su actividad la literatura y la política. Frente a la llamada generación del 98, reactualiza el ideal de europeización que fue característico de krausistas e institucionistas. Ortega es, con todo, un pensador independiente en el medio español. De todos nuestros escritores del siglo XX es el que ha logrado un magisterio más extenso.

Una buena parte de la producción literaria de Ortega está contenida en artículos de periódicos o ensayos publicados en revistas. Entre las obras de mayor empeño filosófico se destacan: *Meditaciones del Quijote*, *El tema de nuestro tiempo*, *España invertebrada*, *Kant, reflexiones de centenario*, *La rebelión de las masas*, *Goethe desde dentro*, *Ensimismamiento y alteración*, *Ideas y creencias*, *Historia como sistema*, *Del imperio romano*, *Esquema de la crisis*, *Dos prólogos* (contiene el prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Bréhier, y el prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes). Deben agregarse, entre las obras póstumas: *El hombre y la genie*, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, *¿Qué es filosofía?*

2. *Perspectivismo.* La formación española de Ortega fue realista.

Seguramente fue fruto de ella la primera etapa, incipiente y juvenil, en el desarrollo de su pensamiento. En ella mantenía una posición objetivista defendiendo la primacía de las cosas y de las ideas sobre el yo. Pero su formación alemana fue, como dijimos, idealista, y es natural que aquella primera actitud sufriese pronto el contrapeso del idealismo. Reacciona, empero, de inmediato y la orientación de su pensamiento fue de oposición a ambas «actitudes» o, si se quiere, «metáforas»: ni realismo, ni idealismo. El realismo pone la verdadera realidad en las cosas; el idealismo, en el yo. Pero las cosas sin el yo y el yo sin las cosas carecen en absoluto de sentido. La verdadera realidad es la del yo con las cosas. Es decir, la vida.

Esto no significa que Ortega vaya a parar a un puro vitalismo. Por ahora se preocupa fundamentalmente de la cuestión epistemológica,

y lo que nos ofrece es su teoría del perspectivismo. Ortega comienza por relacionarse a Leibniz, quien había dicho que como una misma ciudad contemplada desde distintos lados parece enteramente distinta, así la muchedumbre de sustancias simples da lugar a otros tantos universos diferentes, los cuales no son, sin embargo, más que las *perspectivas* de un solo universo según los diferentes puntos de vista de cada mónada. Mas lo que en Leibniz no pasó de ser una metáfora se convierte en Ortega en el fundamento mismo de la teoría del conocimiento, así como de aquella primera oposición al realismo y al idealismo. Contra éste debe afirmarse que el yo no es el centro en torno al cual deba girar la realidad; contra el realismo debe advertirse que el sujeto no es una cosa ni jamás cuenta como cosa. El yo es más bien un punto de vista que selecciona las impresiones. Cada uno de estos puntos de vista ofrece una perspectiva sobre el universo. Cada perspectiva tiene realidad en el curso de la historia. Sólo el repertorio entero de las perspectivas históricas nos proporcionaría la verdad absoluta del universo. Y de esta manera la peculiaridad de cada yo, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. «De esta manera aparece cada individuo, cada generación, cada época, como un aparato de conocimiento insustituible». Y es claro que sólo el repertorio entero de las perspectivas históricas —pasadas, presentes y futuras— nos proporcionaría el verdadero rostro de cada cosa. O como dice el propio Ortega: «yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta». Esto, empero, sólo parece propio de Dios. Ortega invierte la teoría de Malebranche, según la cual nosotros vemos las cosas en Dios, ya que podría decirse que «Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad». El perspectivismo así entendido ha sido «llevado hasta tales consecuencias, que Ortega indica que la sustancia última del universo es una perspectiva» (J. Ferrater Mora).

3. *Raciovitalismo*. El perspectivismo de Ortega se matiza y hasta se reabsorbe en su definitiva teoría metafísica, que debemos calificar como «raciovitalismo». En ella veremos aparecer, desde una dimensión más profunda, su polémica contra el realismo y el idealismo. Habíamos señalado ya que la auténtica realidad es la vida. El pasado filosófico entero se ofrece a Ortega con dos respuestas esquemáticas sobre la realidad. Para el realismo o naturalismo, la realidad es la naturaleza, las cosas; para el idealismo, la conciencia, el yo. Ortega va a decirnos que la realidad auténtica es la vida humana.

Se comprende fácilmente que esto no basta. Otros filósofos han tratado y siguen tratando de la vida. Es para ellos irracionalidad pura, que se encuentra tanto en el yo como en las cosas. Se oponen así a aquellos otros filósofos que todo lo sometían a cánones racionales. De ahí la postura definitiva de Ortega, también de oposición a la nueva doble actitud: ni racionalismo, ni vitalismo, sino raciovitalismo.

Por verdadera realidad, la vida humana es la realidad radical, es decir, una realidad «extraña» en la que todas las demás realidades se radican. Ortega mismo lo ha expresado así: «La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella». Dejemos, pues, de buscar la naturaleza de las cosas, como hacía el realismo, y de indagar las ideas de la conciencia, tarea del idealismo, y volvamos la atención al hecho radical, al hecho de todos los hechos, que es la vida de cada cual. «Toda otra realidad que no sea la de la vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en ésta tiene su raíz o su hontanar».

La vida humana tiene una peculiar estructura que Ortega estudia con detenimiento. Ya en 1914 había formulado la tesis fundamental explicativa de esta estructura: «Yo soy yo y mi circunstancia». Y posteriormente nos dirá: «Nuestra vida se nos presenta constituida por dos dimensiones, inseparables la una de la otra, y que quiero dejar destacadas con toda claridad. En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella. Pero esto impone a la vida una segunda dimensión, consistente en que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es». No se debe, pues, entender la vida como una cosa cual si poseyese naturaleza, sino como acto, como un hacer. «La vida es, en este sentido, absoluta actualidad». Y como la vida humana no es sustancia, el hombre no tiene naturaleza: es, constitutivamente, historia. «El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo... ni su alma... El hombre no es cosa ninguna, sino un drama: su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir... La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*».

El análisis de la primera dimensión de la vida conduce a Ortega a la concepción del hombre como proyecto de ser transido de forzosa

libertad. La nota más importante de la vida es que el hombre no tiene otro remedio que encontrarse en todo momento haciendo algo para sostenerse en la existencia. Aunque la vida nos es dada, no nos es dada hecha. El hombre no es mero ejecutor de una melodía, sino también compositor de la melodía que ejecuta. El hombre es autor y actor del drama de su propio quehacer vital. Y lo más grave de este quehacer es que la vida consiste en que nos encontramos siempre forzados a hacer algo pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado. Antes de hacer algo es preciso decidir lo que hay que hacer. El hombre se encuentra forzado a ser libre. «El hombre es libre, quiera o no, ya que, quiera o no, está forzado en cada instante en decidir lo que va a ser». No debe entenderse la libertad como una especial cualidad, ni siquiera como una actividad ejercida por un ente ya constituido como tal. Ortega no ha concebido la existencia humana como un don. Nada importante es regalado al hombre; todo tiene él que hacérselo, que conquistarlo o construirlo. Hasta la vida habrá de ganársela. Le será dada su posibilidad abstracta, pero no su realidad. «Esta tiene que conquistarla él, minuto tras minuto; el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida». No otra cosa significa la libertad. Ser libre es carecer de identidad constitutiva, poder ser otro del que se es y no poder instalarse en ningún ser determinado.

La otra dimensión de la vida consiste en la forzosidad de averiguar lo que la circunstancia es. Trátase de todo aquello con lo que me encuentro, desde mi cuerpo y mi alma hasta el lugar y el tiempo en que nací con la familia y la raza y la nación; desde las cosas hasta las ideas y las convicciones y, sobre todo, las creencias en las que vivimos, nos movemos y somos. «Al encontrarnos viviendo, nos encontramos no sólo entre las cosas, sino en la sociedad. Y estos hombres, esa sociedad en que hemos caído al vivir, tienen ya una interpretación de la vida, un repertorio de ideas sobre el universo, de convicciones vigentes». La circunstancia es herencia, ambiente, ideas y creencias. No tanto cosas como «importancias». En definitiva, facilidades y dificultades.

Esa nueva realidad que es la vida exige un nuevo órgano de conocimiento. Piensa Ortega que la razón había venido entendiéndose como un órgano inmutable dirigido a la captación de la inmutable esencia de las cosas. De esta manera la realidad cambiante de la vida se escapa a la razón. Por eso el puro vitalismo buscó fuera del ámbito de la razón el órgano fluyente capaz de aprehender la vida. Ello, empero, no es necesario para Ortega, que repara en la *razón vital* o histórica. La razón histórica es tan razón como la razón pura, pero además está capacitada para aprehender la realidad fluyente que es

la vida. Piensa Ortega, en efecto, que «la vida sólo se vuelve transparente ante la razón histórica». Se diferencia de los otros tipos de razón en que no se dirige a lo *hecho*, sino al *hacer* mismo. No contempla el hecho, sino que ve cómo se hace. La razón histórica clava sus raíces en la vida y nos hace asistir a su nacimiento y desarrollo. Más que una facultad es un método que narra lo que sucede. «La narración es una forma de la razón en el sentido más superlativo de este nombre, una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es, en efecto, la *razón histórica* el concepto acuñado por mí hace muchos años. La cosa es sencilla, como «buenos días». La razón histórica, que no consiste en inducir ni en deducir, sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de éstas es *ser* históricas, es historicidad» (Cit. por P. Garagori).

4. *Sociología y política.* Hasta aquí hemos expuesto las ideas metafísicas de Ortega, es decir, su concepción del conocimiento y de la realidad. Tienen también importancia sus teorías sociológicas y políticas. La sociedad, como el hombre, carece de naturaleza y es sólo historia. La razón histórica la aprehende como algo con lo que el hombre se encuentra y que ejerce sobre él una presión mediante las costumbres, las leyes y, sobre todo, los llamados usos sociales. En ellos y por ellos se manifiesta la sociedad. Los usos facilitan la vida individual y, al mismo tiempo, la oprimen.

También la vida social es quehacer, pero quehacer comunitario, realización de una empresa colectiva con significación histórica bajo el impulso y rectoría de los mejores y la docilidad de las masas. Todo ello en el seno de un Estado que debe reducir al mínimo su presión y ampliar al máximo la esfera de la libertad. Cuando se dan estas circunstancias surge la vida *ascendente*, caracterizada por la lucha, la deportividad, el riesgo. Si ellas faltan y en su lugar se pone la pérdida de la ejemplaridad de las minorías rectoras y la rebelión de las masas, surge la vida *descendente*, antesala de la decadencia y de la muerte. Desde el siglo XIX es ésta la gran amenaza que se cierne sobre Occidente. «A la luz de esta visión histórica enfoca Ortega, sombríamente, la realidad histórica de España, cuya raza ve empobrecida por el «minus» de vigor espiritual que nos cupo en el reparto geográfico de los pueblos germánicos invasores (visigodos, debilitados por el largo contacto fronterizo con el imperio decadente, frente a los francos, más primitivos y pujantes); con ello ha quedado España «invertida», desvinculada de la marcha intelectual de Europa. Hay que ver en esta apreciación parcial y pesimista de España y su

historia un reflejo de la depresión nacional siguiente a la derrota, del desprestigio en el extranjero y, lo que no es menos de considerar, el escaso sentimiento que tiene Ortega para los valores específicamente religiosos, substanciales en nuestra historia y en nuestra cultura. Todo esto hace que, aunque deba Ortega considerarse como la más brillante expresión española del pensamiento europeo, no pueda ser tenido como un adecuado representante del pensamiento español» (L. Martínez, S. J.)

BIBLIOGRAFIA

OBRA Y EDICIONES: *Meditaciones del Quijote*, 1914.—*Personas, Obras, Cosas*, 1916.—*El espectador*, 8 vols., 1916-34.—*España invertebrada*, 1921.—*El tema de nuestro tiempo*, 1923.—*Las Atlántidas*, 1924.—*Kant*, 1924.—*La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, 1925.—*Espíritu de la letra*, 1927.—*La rebelión de las masas*, 1930.—*Misión de la Universidad*, 1930.—*Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, 1933.—*En torno a Galileo*, 1933.—*Goethe desde dentro*, 1934.—*Ensimismamiento y alteración*, 1939.—*Meditación de la técnica*, 1939.—*El libro de las misiones*, 1940.—*Ideas y creencias*, 1940.—*Estudios sobre el amor*, 1941.—*Historia como sistema y del imperio romano*, 1941.—*Teoría de Andalucía y otros ensayos*, 1942.—*Esquema de las crisis*, 1942.—*Dos prólogos*, 1945.—*Papeles sobre Velázquez y Goya*, 1950.—Ediciones: *Obras*, 2 vols., 1935.—*Obras completas*, 9 vols., 1946 y sigs.—Ténganse también en cuenta las obras póstumas ya citadas.

ESTUDIOS: J. IRIARTE, *Ortega y Gasset, su persona, su pensamiento y su obra*, 1942; *La ruta mental de Ortega*, 1949.—J. SÁNCHEZ VILLASEÑOR, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, 1943.—J. MARÍAS, *Ortega y la idea de la razón vital*, 1948; *Ortega y tres antipodas*, 1950.—J. SALZ BARBERÁ, *Ortega y Gasset ante la crítica*, 1950.—M. OROMÍ, *Ortega y la filosofía. Seis glosas*, 1953.—J. M. HERNÁNDEZ-RUBIO, *Ortega y Gasset. An Outline of his Philosophy*, 1957; en trad. española, 1958.—P. GARAGORRI, *Ortega. Una reforma de la filosofía*, 1958.—S. RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset*, 1958.—J. MARÍAS, *Ortega*, I, 1960.

CAPÍTULO IV

DIRECCION ESENCIALISTA

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN

1. *Las tendencias esencialistas.* En franca reacción también contra el positivismo y el idealismo, el doble movimiento de la filosofía en el siglo XIX, surgen, paralelamente al vitalismo, otras tendencias que podemos agrupar bajo el nombre genérico de «esencialismo». La palabra «esencialismo» ha sido acuñada con posterioridad a la constitución de aquellas tendencias y aplicada retroactivamente para designarlas por lo que tienen de contrapuestas al actual existencialismo. La esencia, en efecto, va a colocarse en el centro mismo de las preocupaciones filosóficas. Llámesele «eidos», objeto, valor o idea, lo cierto es que la esencia salta a primer plano y se convierte en el tema de general ocupación.

El esencialismo se desarrolla en tres modulaciones capitales: la fenomenología, la teoría del objeto y la axiología. Los precedentes inmediatos o remotos deben buscarse en la llamada escuela austriaca. Ya en el siglo XIX, BERNARDO BOLZANO (1781-1848), sacerdote de Praga, sostenía, frente a los psicólogos asociacionistas y a los filósofos idealistas, que se dan representaciones en sí que, como objetos ideales, tienen validez y objetividad con independencia del acto mental que las piensa. Un vienes, también sacerdote católico, aunque separado más tarde de la Iglesia, FRANCISCO BRENTANO (1838-1917), siguió esa dirección renovando la tradición aristotélico-escolástica en oposición al idealismo y al positivismo. En dependencia directa de Brentano encontramos a Husserl y a Meinong, creadores, respectivamente, de la fenomenología y de la teoría del objeto.

La fenomenología es una de las corrientes más importantes de la filosofía contemporánea. Fundada por EDMUNDO HUSSERL (1859-1937)

con la pretensión de elevar la filosofía al rango de ciencia estricta, se ha convertido en una gran «escuela» con representantes de categoría no sólo en Alemania, sino en toda Europa y América. En manos de Husserl la fenomenología se convierte en ciencia eidética descriptiva de las esencias vivenciales de la conciencia pura. Entre los fenomenólogos debemos citar a A. PFANDER (1870-1941), MORITZ GEIGER (1880-1937), EDITH STEIN (1891-1942), OSKAR BECKT, ADOLFO REINACH, A. KOYRE, M. FARBET. Otra categoría de discípulos de Husserl, la constituyen Max Scheler, Nicolás Hartmann y Martín Heidegger, con quienes la fenomenología entra en los dominios de la axiología y del existencialismo.

La teoría de los objetos fue desarrollada por ALEJO MEINONG (1853-1921). Coincide en muchos aspectos con la fenomenología. Distingue el *acto* subjetivo con que adquirimos conciencia de las cosas y el *contenido* objetivo (el objeto), que es una esencia eterna e independiente. De los actos se puede hacer psicología. De los objetos se puede construir *a priori*, independientemente de toda consideración existencial, una ciencia eidética necesaria y universal. A Meinong se añadieron ALOYS HOEFLER (1853-1922) y CHRISTIAN EHRENFELS (1850-1932).

La *axiología* contemporánea apunta ya con Nietzsche y Lotze; recibe un gran impulso con los discípulos de Brentano, sobre todo con Meinong y Ehrenfels, y alcanza su máximo desarrollo con Scheler y Hartmann. Se pueden distinguir en la historia de la filosofía de los valores tres etapas caracterizadas por el subjetivismo, el objetivismo y la idealidad del valor. El subjetivismo del valor es la tesis de los primeros tanteos axiológicos. Está representada por la polémica Meinong-Ehrenfels. Fue superada por Max Scheler (1847-1927), quien establece la objetividad del valor entendido como cualidad irreal de los objetos. NICOLÁS HARTMANN (1882-1950) ha continuado el desarrollo de la objetividad de los valores hasta llegar a considerarlos poseyendo una idealidad y una consistencia con independencia del mundo de las cosas.

2. *División del capítulo.* La significación puramente propedéutica de la escuela austríaca y el escaso relieve de la llamada teoría del objeto, de una parte, y la extraordinaria importancia de Husserl, Scheler y Hartmann, de otra, aconsejan la división del capítulo en los tres artículos siguientes.

- 1.º La fenomenología de Husserl.
- 2.º La axiología de Scheler.
- 3.º El realismo de Hartmann.

ARTÍCULO II.—LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

1. *Vida y obras.*—EDMUNDO HUSSERL (1859-1937) nació en Prossnitz, fue discípulo de Brentano, estudió matemáticas y filosofía y fue profesor en Gotinga desde 1900 y en Friburgo de Brisgovia desde 1916. Como filósofo, Husserl ha estado en continua evolución. Suelen distinguirse en esta evolución dos épocas perfectamente definidas. En la primera, prefenomenológica y psicologista se ocupa preferentemente de temas de filosofía de la matemática. Su obra más importante a este respecto es la *Filosofía de la aritmética*. En la segunda época, estrictamente fenomenológica, podemos distinguir aún tres etapas representadas sucesivamente por las obras *Investigaciones lógicas*, *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* y *Lógica formal y trascendental*. Para la comprensión de la tercera etapa aún son importantes la *Filosofía como ciencia rigurosa* y las *Meditaciones cartesianas*.

2. *La lucha contra el psicologismo.*—Prescindiendo de aquella primera época, iniciamos la exposición del pensamiento de Husserl por su polémica contra el psicologismo, posición según la cual toda disciplina filosófica se funda en la psicología. A combatir el psicologismo dedica Husserl el primer tomo de sus *Investigaciones lógicas*. Para los psicologistas, la lógica ha de ocuparse de los actos psíquicos del pensar; para Husserl, los actos del pensar son de incumbencia exclusiva de la psicología. Tampoco interesan a la lógica los objetos empíricos, que estudian las demás ciencias. Pero hay un mundo de objetos independientes de los actos psíquicos y de los objetos empíricos: el mundo del ser ideal, objeto propio de la lógica pura. Frente a la lógica psicologista, y por encima de las ciencias empíricas, postula Husserl la lógica pura de los objetos ideales. La lógica pura puede, pues, ser definida como el estudio del ente ideal y de sus formas generales. Idea, en Husserl, tiene el sentido genuino del *eidos* griego. La lógica, será una ciencia eidética formal.

Descendamos un poco al fondo de la polémica contra el psicologismo para exponer con alguna extensión sus resultados. No nos está permitida la confusión de lo *psíquico* con lo *ideal*. La psicología debe constituirse como ciencia empírica y *a posteriori*. La lógica —y lo mismo la ética o la estética— es una ciencia ideal y *a priori*. Ve-

mos: entre el pensar y el objeto exterior a que se refiere hay un tercer término, que es el pensamiento mismo, y al que Husserl reserva el nombre de *significación*. Esta tampoco se identifica con la *palabra*. La significación encuéntrase entre la palabra y el objeto. La palabra es un sonido, fonema o conjunto de fonemas, que tiene un significado. Lo significado es un objeto. Y el objeto puede ser real (este caballo), ideal (el triángulo) y hasta imposible (el círculo cuadrado). En todos los casos hay una cierta significación. Y se advierte fácilmente que una misma palabra puede significar distintos objetos, como un mismo objeto ser significado por distintas palabras. Se puede concluir, pues, que palabra, significación y objeto son entidades irreducibles. Comparado el universo de las significaciones con los actos del pensar, la irreducibilidad es también patente. El error del psicologismo consiste precisamente en la identificación del pensar y el pensamiento o significación. Pero resulta que el pensar es una actividad psíquica que comienza, dura y concluye, mientras que el pensamiento que se piensa tiene muy distintos caracteres. No comenzó con tal acto de pensar ni concluyó con él. El pensamiento es independiente del pensar. El psicologismo no advirtió que el pensar no *produce* los pensamientos, ni siquiera los *contiene*. Si el pensar produjese los pensamientos, éstos, como productos, habrían de serle homogéneos; pero los pensamientos son de materia muy distinta. Lo mismo sucedería si los pensamientos estuvieran contenidos en el pensar; serían formas o especies del pensar, y ya sabemos que no sucede tal cosa. Esta independencia, heterogeneidad o irreducibilidad entre el pensar y el pensamiento nos lleva a la posibilidad de referirnos a dos ciencias cuyos respectivos estatutos expresarán esos mismos caracteres. Mientras la psicología es la ciencia del pensar, la lógica pura es la ciencia del pensamiento, es decir, «la ciencia explicativa de las significaciones».

3. *La conciencia y su intencionalidad.* Los pensamientos no son producidos por el pensar, ni están contenidos en él. Sin embargo, los pensamientos son *dados* en el pensar. Una peculiar relación, pues, los conecta. Trátase de una relación de enfrentamiento, de *intencionalidad* que se manifiesta en la conciencia.

¿Qué es la conciencia? Por lo pronto, algo que conviene distinguir de otras entidades con las que con frecuencia se confunde. Un análisis elemental de la expresión «yo me doy cuenta de algo» nos lleva a aislar el «me doy cuenta», central, de los dos extremos «yo» y «algo». El «algo» de que yo me doy cuenta es el *objeto*. «Yo» que

me doy cuenta de algo soy el sujeto. El «darme» cuenta es la *conciencia*. Para Husserl, pues, la conciencia va a consistir en mero «darse cuenta» y nada más. Pero tiene su peculiar entidad irreducible a la del sujeto y la del objeto. El «darse cuenta» es un simple *acto*, una *vivencia*, que, en modo alguno, puede confundirse con el objeto ni con el sujeto. El objeto no es la conciencia, porque, como pusimos de relieve poco ha, ni siquiera es contenido de ella. Que tampoco lo es el sujeto se advierte tan pronto como nos percatamos que puede ser objeto de ella. Ni el objeto es contenido de la conciencia ni el sujeto es la conciencia de ningún contenido. Husserl perfila aún su concepción distinguiendo entre *noesis* y *noema*. La vivencia, merced a cuya intencionalidad se revela el objeto, tiene dos aspectos que conviene diferenciar. El aspecto subjetivo está constituido por el acto o repertorio de actos que tienden al objeto (percibir, recordar, imaginar): es la *noesis*. El aspecto objetivo es lo dado en la experiencia (lo percibido, lo recordado, lo imaginado): es el *noema*. El noema es el simple aspecto objetivo de la vivencia y no el objeto mismo, es decir, la cosa. Un mismo objeto puede agrupar varios noemas. Además de la noesis y el noema se dan en la vivencia dos elementos no intencionales, como las impresiones y los impulsos sensuales, que Husserl llama *hileéticos*. Por otra parte, no todos los actos intencionales tienen significado cognoscitivo. Sin embargo, todas las formas de la intencionalidad presuponen y exigen la forma cognoscitiva o teórica. Sólo a ésta se va a referir la investigación que en el plano de la conciencia pura emprenderá Husserl y para la cual reserva el nombre de *fenomenología*.

4. *La fenomenología y su método.* Husserl se dispone, en efecto, a construir la nueva ciencia llamada «fenomenología», que ha de servir de fundamento a la filosofía como ciencia estricta y rigurosa. Para ello parte de lo inmediatamente dado, de los *fenómenos*. La fenomenología será precisamente una descripción de fenómenos. Fenómeno es lo que aparece o se manifiesta, es decir, lo que es *dado* a la conciencia. No se identifica sin residuo con el objeto. Fenómeno es únicamente el aspecto del objeto presente actual e inmediatamente a la conciencia en una experiencia cualquiera. Husserl distingue, empero, dos clases de experiencia: la sensible y la fenomenológica. El objeto de la experiencia fenomenológica es la esencia o eidos. La aprehensión inmediata de una esencia o *eidos* tiene lugar por la intuición que asimismo se llama eidética o esencial. Aquella definición de la fenomenología como ciencia descriptiva de los fenómenos tiene, pues, estas estrictas equivalen-

cias: ciencia descriptiva de las vivencias de la conciencia; ciencia eidética descriptiva de las esencias. Insiste Husserl en el carácter descriptivo y no explicativo que debe tener la fenomenología. El fenomenólogo debe atenerse a lo *dado* y no tomar posición frente a él. No debe olvidarse jamás este principio verdaderamente fundamental: «todo lo que se nos ofrece originariamente en la intuición debe ser tomado tal como se nos da, pero también y únicamente en los límites en que se nos da».

La nueva ciencia exige un nuevo método. Mejor aún, viene determinada por su nuevo método. Husserl distingue entre ciencias de hecho, es decir, empíricas, y ciencias de esencias, es decir, eidéticas. Las ciencias de hechos se fundan en la experiencia sensible, tienen por objeto lo individual y valen únicamente *a posteriori*. Las ciencias de esencias se fundan en la experiencia fenomenológica, es decir, en la intuición; tienen por objeto lo ideal y valen *a priori*. El método fenomenológico es propio de las ciencias de esencias. En él hay que distinguir tres momentos perfectamente discernibles: intuición, reducción e ideación.

El método fenomenológico arranca de la intuición dirigida de una manera inmediata al fenómeno. Trátase de una visión directa del objeto fundada en la presencia efectiva del mismo a la conciencia. La intuición es infaliblemente verdadera. En este sentido, intuición, evidencia y verdad coinciden.

Para ello es necesario atenerse a lo dado y prescindir de cuantos elementos no interesen a la investigación fenomenológica centrada en el *eidos*. Tal es el sentido de la llamada *reducción fenomenológica*. Habla Husserl de varios tipos de reducción: la *reducción histórica*, que prescinde, en la cuestión de que se trata, de todas las doctrinas o teorías filosóficas; la *reducción eidética*, que debemos estudiar aquí; y la *reducción trascendental*, de la que hablaremos más adelante. La reducción eidética consiste en prescindir de la existencia del objeto ejerciendo la *epojé*, es decir, la suspensión del juicio o abstención del asentimiento. Es el acto de «poner entre paréntesis» la realidad del mundo natural para que no entorpezca la descripción fenomenológica. Con ello no se niega el mundo natural ni se duda de su existencia. Husserl se opone tanto a la afirmación dogmática, cuanto a la negación escéptica. La *epojé* se caracteriza también por no tomar posición ante el problema de la realidad y no entrar en la cuestión realismo-idealismo.

Con la reducción eidética, la conciencia deja de atender a los objetos y queda en disposición de referirse a los actos intencionales y llevar a cabo la contemplación de la esencia universal, es decir, del

eidos. Esta contemplación es precisamente la *ideación*, verdadera intuición eidética de la que toda la obra anterior era simple preparación.

El método fenomenológico ha logrado su objetivo de intuición de las esencias. Con él se construye la fenomenología. Y ésta será: 1.º, una ciencia eidética; 2.º, una ciencia descriptiva de las esencias; 3.º, una ciencia de las vivencias (esencias de las vivencias); 4.º, una ciencia de la conciencia pura (según veremos en el epígrafe siguiente al hablar de la reducción trascendental). El método fenomenológico conduce, pues, a Husserl a construir la fenomenología como ciencia eidética descriptiva de las esencias vivenciales de la conciencia pura.

5. *El idealismo fenomenológico.* Ya desde las *Ideas*, y sobre todo, en la *Lógica formal y trascendental*, el pensamiento de Husserl camina hacia la constitución de una fenomenología trascendental que, en el fondo, es un idealismo fenomenológico. Por virtud de una tercera y definitiva reducción hasta las mismas esencias, que en la reducción eidética eran simplemente separadas de la realidad empírica, se ponen entre paréntesis para volcar la atención sobre lo único indubitable, cual es la conciencia pura. Una diferencia capital entre las esencias hace posible y necesaria la *reducción trascendental*. Las esencias consideradas hasta ahora se caracterizaban por ser dadas a la conciencia; pero la esencia que es la conciencia, se caracteriza por darse *a sí misma* en la intuición. En ella la esencia y la realidad son indisolubles. La conciencia pura es el residuo fenomenológico cuya ulterior reducción es imposible; no está condicionada por nada fuera de sí misma y es condición de todo lo demás. Esta conciencia pura, irreductible e incondicionada es el absoluto, el único ser indubitable y verdadero. Todo lo demás precisará ser trascendentalmente constituido a partir de la conciencia. Husserl convierte la fenomenología en metafísica. El mundo de los objetos, excluida su realidad existencial, es un conjunto de esencias con estructura ideal proporcionada por la conciencia trascendental. A la postre, pues, nos ofrece Husserl una filosofía primera que, intentando proceder con una total ausencia de supuestos, va a parar a la forma más refinada de idealismo.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS Y TRADUCCIONES: *Ueber den Begriff der Zahl*, 1887.—*Philosophie der Arithmetik*, I, 1891.—*Die Folgerungskalkül und die Inhaltslogik*, 1891.—*Psychologische Studien zur elementaren Logik*, 1894.—*Logische Untersuchungen*, 2 vols., 1900; trad. esp., 4 vols., 1929.—*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, 1913; trad. esp., 1949.—*Vorlesungen zur Phäno-*

menología des imeren Zeitbewusstseins, 1929.—*Formale und transzendente Logik*, 1929.—*Nachwort zu meinen Ideen*, 1929.—*Méditations cartésiennes*, 1931; trad. española incompleta, 1942.—Está en curso de publicación otra multitud de obras que Husserl dejó inéditas. También han comenzado a publicarse las obras de los discípulos de Husserl. Son interesantes las de E. Stein.

Estudios: T. CELMS, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, 1928; traducción esp., 1931.—A. CASO, *La filosofía de Husserl*, 1934.—C. ASTRADA, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, 1934.—S. VANNI-ROVIGHI, *La filosofía di E. Husserl*, 1939.—J. XIRAU, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, 1941.—G. BERGER, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, 1941.—M. FARRER, *The Foundations of Phenomenology*, 1943.—A. DIEMER, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, 1956.—S. BACHELARD, *La logique de Husserl*, 1957.

ARTÍCULO III.—LA ANTOLOGÍA DE SCHELLER

1. *Vida y obras.* MAX SCHELLER (1874-1928) fue discípulo de Eucken, pero adoptó pronto el método fenomenológico, aplicándolo a esferas que Husserl había dejado inéditas. Recibió también influencias de Bergson y de Dilthey. Los filósofos que más poderosamente gravitaron sobre su pensamiento fueron Nietzsche y San Agustín. Fue profesor de las universidades de Jena, Munich y Colonia.

Primeramente triunfa en Scheller San Agustín contra Nietzsche, e, inclusive, se convierte al catolicismo, cuyos sacramentos recibió con toda solemnidad en la Pascua de 1916. Critica a Nietzsche y desarrolla un vigoroso pensamiento personalista y teísta. Las obras más representativas de este período son: *El resentimiento y el juicio moral de los valores*, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, *Esencia y formas de la simpatía*, *La crisis de los valores*, *De lo eterno en el hombre*. En 1923, se apartó de la Iglesia y se hundió cada vez más en la heterodoxia. Es el triunfo de Nietzsche sobre San Agustín. Cambia la dirección de su pensamiento, reconoce la preponderancia de los instintos y la impotencia del espíritu y desemboca en una especie de panteísmo evolucionista. Las obras capitales de esta época son: *Las formas del saber y la sociedad*, *El puesto del hombre en el cosmos* y *Concepción filosófica del mundo*.

2. *Los valores.* La obra filosófica de Scheller es muy variada. Por lo pronto, distingue tres grados en el conocimiento. El primero está constituido por el *saber inductivo*, es propio de las ciencias positivas y tiene por objeto la realidad misma de las

cosas. El segundo puede ser denominado *saber esencial*, es característico de la fenomenología y tiene por objeto las esencias alcanzadas *a priori*, independientemente de la existencia de las cosas y del sujeto que las piensa. El tercer grado es el *saber metafísico*, que está polarizado al conocimiento del hombre y de Dios y constituye una antropología que lleva inviscerada una teología.

Scheller se sitúa desde el primer momento en el segundo grado del conocimiento y extiende la intuición eidética de Husserl a un orden peculiar de esencias, cual es el mundo de los valores. «Hay —dice— una forma de experiencia cuyos objetos, inaccesibles al entendimiento, están dispuestos en un orden eterno y jerárquico y se llaman valores». ¿Qué son los valores?

El valor es, por lo pronto, una cualidad objetiva y no una proyección del sujeto. Los valores son independientes del sujeto psíquico. Hasta aquellos valores que parecen ligados al sujeto, como agradable y desagradable, son en verdad cualidades materiales y objetivas, como bueno y malo, bello y feo, útil e inútil. Tampoco puede confundirse el valor con la cosa valiosa, es decir, con el bien. Las cosas tienen valor, y en este sentido se llaman bienes. Pero los valores no son los bienes, sino lo que los bienes tienen. Scheller se ocupa de establecer una clara distinción entre el valor y el bien. El bien encarna un valor y lo expresa. Las cosas bellas son expresiones de lo bello, como las buenas lo son de la bondad y las justas de la justicia. Mientras los bienes son contingentes, relativos y caducos, los valores son necesarios, absolutos y eternos. Por eso la ética cristiana, según Scheller afirma, trata de trascender los bienes caducos para aspirar a los valores eternos. El valor está encarnado en las cosas, y en este sentido es una cualidad. Pero las cualidades pueden ser de dos clases: reales e irreales. El valor de una cualidad irreal de los objetos hay que buscarlo en el mundo de la idealidad, fuera inclusive de la idealidad ontológica. Conviene, en efecto, distinguir en el mundo de la idealidad los seres de los valores, la esfera ontológica de la esfera axiológica. Los valores son, pues, esencias, pero no esencias lógicas como aquellas de que hizo Husserl objeto de su ocupación primordial; son esencias alógicas o irracionales, ausentes del mundo racional y de sus leyes y presentes en el mundo emocional y del sentimiento, donde, como diría Pascal, «el corazón tiene sus razones que la razón no comprende» y donde, según agrega Scheller, rige el amor, verdadero pionero de los valores.

De aquí que los valores sean apprehendidos por una *intuición sentimental*. Mientras las cosas son percibidas y los conceptos son pensados, los valores son sentidos. Scheller sostiene que el valor es captado de una manera inmediata con el acto intencional que llama

sentimiento puro. La intuición sentimental es *a priori*. Los valores no tienen origen en la experiencia ni se deducen de ningún principio.

Señala Scheler varias propiedades de los valores. En primer lugar, la *polaridad*. Todo valor es positivo o negativo, es decir, o es valor o contravalor. El mismo valor no puede ser simultáneamente positivo y negativo. De aquí que la no existencia de un valor positivo sea ya un valor negativo, como la no existencia de un valor negativo es ya un valor positivo. En segundo lugar, los valores tienen una peculiar *materia* que los hace irreductibles entre sí y de la cual depende la reacción del sujeto que los estima. La reacción concomitante a los valores de santo, por ejemplo, es la veneración. Otra propiedad del valor es el *tener jerarquía*. Hay valores altos y valores bajos. El universo de los valores está ordenado jerárquicamente. Decimos que está ordenado, no que lo ordenamos nosotros. La jerarquía de los valores se aprehende por un acto específico que se llama *preferencia*. Preferir no es escoger. Aquél es *a priori* y se refiere a los valores, éste es *a posteriori* e incumbe a los bienes. La elección debe fundarse en la preferencia y no al revés. Debemos elegir el fin que se funda en un valor de más alto rango dado en el acto de preferir. La preferencia es, inclusive, naturalmente anterior y superior, y por ello, no subordinada a la intuición sentimental de los valores. Atendiendo a la jerarquía, distingue Scheler los valores *sensibles* o *matrimateriales* (agradable y desagradable, útil e inútil), *vitales* (noble y vulgar, salud y enfermedad, agotamiento y exuberancia), *espirituales* (verdadero y falso, bello y feo) y *religiosos* (sagrado y profano). Repetimos que se trata de una pura jerarquía objetiva. Se observará que en ella no están contenidos los valores morales. Es que para Scheler el valor moral consiste en la realización de los otros valores. Lo bueno moralmente es la encarnación o realización en cada situación concreta del valor preferible. Es malo lo que se sitúa en el polo opuesto. Para resolver el problema ético conviene tener presente que una cosa es la *fundamentación* de los grados axiológicos y otra muy distinta el *sentido* de los mismos.

Aunque los valores son irreductibles entre sí, en la escala jerárquica constituyen un organismo unitario y cada grado se fundamenta en el que le precede y adquiere su sentido de la orientación al grado superior. Scheler no tiene que renunciar a la realización de ningún valor por infimo que sea. Lo único necesario es orientar la realización de los valores inferiores de tal forma que puedan cumplirse las exigencias de los valores superiores, y en definitiva, de los valores religiosos. El rigorismo y el formalismo son sistemas morales superados. «Si obrar bien es querer el valor propio de un grado, de manera que contribuya a realizar el grado superior, como la cima de la escala está constituida

por los valores religiosos, todo acto nuestro de bien tiene siempre, en el fondo, una inspiración religiosa. Sin renunciarnos, para Scheler, así como sin embrutecimiento en los instintos vitales, podemos vivir la plenitud de la vida en todas sus formas, vivirla religiosamente, incluso cuando expresamos valores sensibles. Yo puedo, pues, si quiero, expresar a Dios y reconocerlo incluso en el acto más humilde y más sencillo de la vida cotidiana, si al encarnar en él el valor que le corresponde lo expreso de manera que construya un paso en el camino que conduce al absoluto. Querer el bien significa vivir siempre, en todo instante, queriendo a Dios, aún cuando se quiera a otra cosa; vivir recogiendo todas las voces de nuestra conciencia en una sola voz, de infinitas tonalidades, que vibran en cuerdas distintas, pero coincidentes todas en la nota armonizante de la aspiración a Dios. Podemos hacer de la vida, en su totalidad, un homenaje perenne a Dios, una respuesta, a través de todas las cosas, al llamamiento que la aspiración teísta nos renueva a cada momento y que nos lanza de mil diversas maneras por mil diferentes caminos». (M. F. Sciacca.)

3. *El personalismo ético*. La axiología de Scheler parece orientada a la constitución de una antropología filosófica, que, a su vez, servirá de tránsito hacia una metafísica. El tema central de la antropología filosófica hay que buscarlo en la teoría de la persona. La persona debe ser entendida como la unidad y el fundamento de un repertorio de actos esencialmente diferentes. No se identifica con la conciencia de los actos y se distingue del yo que se contrapone siempre al mundo externo. La persona está por encima de lo corpóreo y de lo psicofísico.

La persona finita debe considerarse también como miembro de una comunidad social. Se llega así a la idea de una persona común que trasciende a personas individuales, las cuales, como miembros de la comunidad, son sustituidas unas por otras y dimiten su puesto con la muerte. Esto lleva a Scheler al establecimiento de una sociología filosófica. Se contemplan en ella diversas clases de unidades sociales diferenciadas entre sí por los valores que toman como fundamento. Distingúense, en efecto estas cuatro comunidades: la comunidad de masa, vital, jurídica y de amor.

La ética material de los valores conduce, pues, a una teoría de la persona y ésta a la teoría de la comunidad. El paso a una metafísica queda sugerido, pero no realizado.

BIBLIOGRAFIA

OBRA Y TRADUCCIONES: *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen der logischen und ethischen Prinzipien*, 1899.—*Die transzendente und die psychologische Methode*, 1900.—*Ueber Ressentiment und moralische Werturteil*, 1912; traducción esp.: *El resentimiento en la moral*, 1927.—*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-16; trad. esp.: *Ética*, 2 vols., 1941-42.—*Vom Umsturz der Werte*, 2 vols., 1919.—*Vom ewigen im Menschen*, I, 1921; trad. esp. incompleta, 1940.—*Wesen und Formen der Sympathie*, 1923; trad. esp., 1943.—*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 4 vols., 1923-24.—*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926; trad. esp.: *Sociología del saber*, 1935.—*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928; trad. esp., 1929.—*Mensch und Geschichte*, 1929; traducción esp.: *La idea del hombre y la historia*, 1942.—*Philosophische Weltanschauung*, 1929.—Ed. póstuma: *Schriften aus dem Nachlass*, I, 1933; trad. esp. de parte del contenido: *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, 1934.—Quedan todavía inéditos muchos escritos de Scheler.

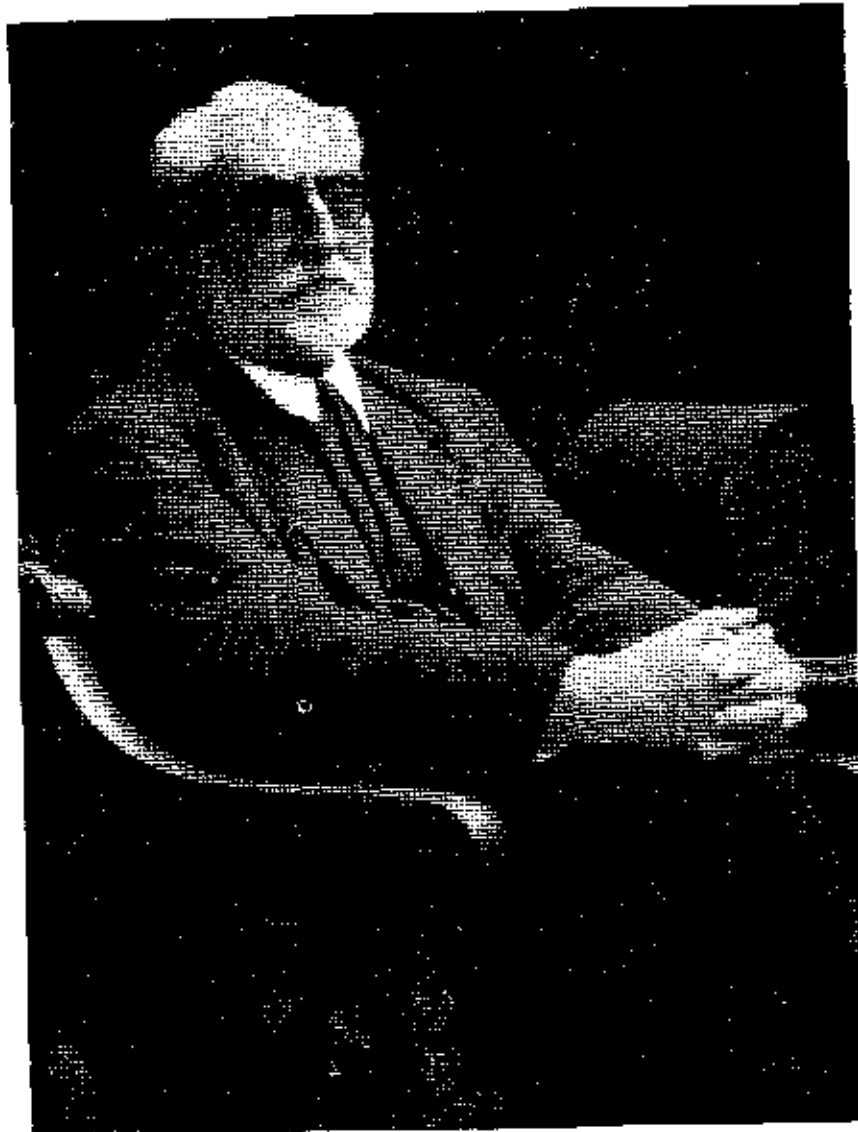
ESTUDIOS: M. WITTMANN, *Max Scheler als Ethiker*, 1923.—F. KREPPPEL, *Die Religionsphilosophie Max Schelers*, 1926.—J. HEDER, *Das problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, 1931.—G. KRAENZLIN, *Max Schelers phänomenologische Systematik*, 1934.—P. MÜLLER, *De la psychologie à l'anthropologie à travers l'oeuvre de Max Scheler*, 1946.—J. HESSEN, *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, 1948.—E. ROTHACKER, *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit*, 1949.—G. PEDROLI, *M. Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, 1952.

ARTÍCULO IV. EL REALISMO DE HARTMANN

1. *Vida y obras.* NICOLOAI HARTMANN (1882-1950) nació en Riga, se formó en el neokantismo de Marburgo y en la fenomenología y fue profesor en Marburgo, Colonia, Berlín y Gotinga. Sus primeros trabajos están fuertemente inspirados por el neokantismo de Marburgo, del que pronto había de separarse por influencia de la fenomenología de Husserl. Es también altamente deudor a la filosofía del espíritu de Hegel y a las especulaciones axiológicas de Scheler. En posesión de esta múltiple herencia, el pensamiento de Hartmann fructificará en una posición que podemos calificar de realista.

Entre su abundante producción bibliográfica, tienen interés primordial las siguientes obras: *La lógica platónica del ser*, *Principios de una metafísica del conocimiento*, *Ética*, *La filosofía del idealismo alemán*, *El problema del ser espiritual*, *Para la fundamentación de la ontología*, *El pensamiento filosófico y su historia*, *Posibilidad y realidad*, *La estructura del mundo real*, *Filosofía de la naturaleza*, etc.





2. *El conocimiento.* Hartmann ha continuado el desarrollo de la axiología en la línea scheleriana de la objetividad de los valores, hasta llegar a considerarlos poseyendo una idealidad y una consistencia con independencia del mundo de las cosas. La axiología representa, empero, un capítulo de la ontología y no es posible limitar la exposición de Hartmann al esclarecimiento de su teoría del valor.

El método de Hartmann se articula en tres momentos seriados: *fenomenología, aporética y teoría*. La fenomenología es el primer estadio de la investigación filosófica. Debe seguirla la aporética, que tiene por objeto el alumbramiento de los problemas o aporías que surgen de la descripción de los fenómenos. La aporética, a su vez, se complementará en una teoría que solucione las aporías y construya el sistema. Hartmann resuelve esta tercera etapa de teoría en una ontología del conocimiento subdividida, a su vez, en dos partes: la ontología del conocimiento del objeto y la ontología del objeto del conocimiento. Los aspectos irracionales a que nuestro conocimiento se ve abocado nos advierten de la necesidad que tenemos de trascender la ontología para penetrar en lo que Hartmann llama metafísica.

Hartmann se opone a la teoría kantiana de la incognoscibilidad de la «cosa en sí». Sabido es que para Kant el conocimiento se circunscribe al ámbito de los fenómenos. Hartmann nos dice que sucede exactamente lo contrario: no se pueden conocer los fenómenos sin conocer, al mismo tiempo, el ente en sí que se manifiesta en ellos. Hay que huir, empero, de la posición de los fenomenólogos que identifican el fenómeno con el ente. El fenómeno se caracteriza por ser «para nosotros». No es la cosa misma, sino su réplica. En el conocimiento hay siempre una gravitación hacia el objeto. Y éste es el ente en sí, aunque no absoluta y totalmente considerado. Quiere decirse que quedan siempre en el ente márgenes de irracionalidad, algo *transobjetivo* que el conocimiento no alcanza.

3. *Nueva ontología.* La tarea de la metafísica consiste precisamente en determinar la envoltura irracional que ofrecen los problemas del ente. La ontología, en cambio, investiga los contenidos cognoscibles del ser en sí, del ente en cuanto ente. Su misión consiste en alejar todo lo más posible aquel límite de irracionalidad para captar el ser en sí e indagar sus modos, sus categorías y sus estructuras. En contraste con la ontología tradicional, racionalista y deductiva en sentir de Hartmann, «los nuevos caminos de la ontología» son los de la experiencia, la analítica y la crítica.

La vieja ontología pretendía ser lo que su etimología está indicando: una lógica del ente. En función de ello identificaba, consciente o inconscientemente, tres esferas que deben ser cuidadosamente distinguidas: la esfera del ser real, la esfera del ser ideal y la esfera del pensamiento. Era una consecuencia de su ignorancia de lo irracional. Si lo irracional no existe, debe identificarse, sin más, lo real con lo racional y lo racional con el pensamiento humano. El reconocimiento de lo irracional es, pues, para Hartmann, el signo que distingue la nueva ontología de la antigua y el rasgo que separa la ontología de la metafísica.

La ontología crítica de Hartmann debe, pues, comenzar por la distinción y el análisis de las tres esferas del ser. La *esfera del pensamiento* coincide con la del conocimiento: es la esfera del ser iluminada por el conocimiento efectivo. «El sujeto cognoscente, con el ser circunstante, que se ha convertido en objeto para él, constituye, en el ser total, una esfera determinada por los límites mismos del conocimiento efectivo.» Estos límites podrán ser ampliados sin cesar, pero jamás serán anulados. Más allá se sitúa lo transobjetivo, lo irracional.

La *esfera del ser ideal* o del ser lógico-ideal no se puede confundir con la anterior. El ser ideal se da con independencia del conocimiento y del sujeto cognoscente, y se caracteriza por la universalidad que lo aparta igualmente de lo real. Hartmann dice que es un ser sutil, carente de sustancia, un medio ser que no logra el peso entero del ser. Conviene distinguir dos formas de idealidad. La *idealidad sustantiva* es propia de los objetos irreales, esentes y consistentes, que se ofrecen en sí mismos con carácter independiente y autónomo y no inherentes en cosa alguna. A esta idealidad pertenecen objetos tales como aquellos de que se ocupan la lógica y la matemática. También se incluyen aquí los valores a los que nos referimos más adelante. La *idealidad inherente* o adjetiva es propia de aquellas formas ideales, como las esencias con sus relaciones y las leyes de que se ocupa la fenomenología, incardinadas en lo real. Por virtud de la reducción fenomenológica pueden considerarse separadas de lo real, lo que demuestra que de suyo están incardinadas o adheridas a la realidad.

Tanto la esfera del pensamiento como la de la idealidad están suponiendo la *esfera del ser real*. No sólo el conocimiento, sino también una serie de actos emocionales receptivos, anticipadores y espontáneos como las sorpresas y las experiencias vivenciales, el presentimiento, la esperanza, el temor y la angustia, el querer y el desear, y que Hartmann analiza en todos sus pormenores, nos remiten a una realidad trascendente, opaca y dura. El ser real queda plenamente asegurado.

La ontología de Hartmann se entretiene en minuciosos análisis del ser. Aparecen en este análisis: los *momentos* de ser, como la esencia y

la existencia; los *planos del ser*, como la realidad y la idealidad; los *modos del ser*, como la posibilidad y la realidad, la necesidad y la contingencia, la imposibilidad y la irrealidad; y los *grados del ser*, como la materia, la vida, la conciencia y el espíritu. La ontología de Hartmann culmina en los *análisis categoriales* —las categorías son algo objetivo y real—, ruerced a los cuales enlaza y diferencia los estratos del ser. No podemos seguirle en toda esta complejidad; sólo de lo que consideramos más importante decimos algo a continuación.

En el estudio de los modos del ser declara Hartmann capital el modo de la realidad al que se refieren, como a su fundamento, los modos de la posibilidad y la necesidad. Posibilidad y necesidad carecerían de sentido sin el modo fundamental de la realidad. Y esta realidad a la que se refiere tanto el poder ser de la posibilidad como el deber ser de la necesidad consiste en su pura efectividad o actualidad. El ser es *ser simplemente*, realidad fáctica, actualidad efectiva, determinación rigurosa. Esta efectividad incluye la real posibilidad de que sea así y la necesidad real de que tenga que serlo de esta manera. Por eso dice Hartmann que lo real efectuable en todo tiempo no puede ser diferente de como es, y aunque pueda llegar a ser algo distinto de lo que es no puede llegar a serlo de una manera diferente de como llega. La realidad, en su propia presencia, encuentra su justificación: porque es efectiva, es real y, siendo real, es, a la vez, posible y necesaria.

Es también interesante la parte de la ontología dedicada al análisis de las categorías. Cuatro leyes rigen el orbe categorial: las categorías son principios inseparables de una realidad concreta, están estructuradas dentro de cada estrato; las del estrato superior pueden contener, en una especie de «asunción», a muchas del estrato inferior, pero no al revés; las del estrato superior están fundadas en las del inferior, pero no viceversa. Sobre estas leyes se destacan las dos leyes que Hartmann considera fundamentales y denomina *ley de fuerza* y *ley de libertad*. La primera se enuncia así: «Las categorías inferiores son las más fuertes». La ley de libertad dice: «Las categorías superiores, aunque dependan de las inferiores, son libres (o autónomas) respecto de éstas en su contenido específicamente nuevo».

La importancia de estas leyes, así como de todo el tratado de las categorías, se pone de relieve al advertir que sirven a la «construcción categorial del mundo real», es decir, a la elaboración de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu, las dos últimas partes de la ontología de Hartmann. Sólo del ser espiritual vamos a decir algo para concluir este epígrafe. El supremo grado del ser es el espíritu. Tiene tres formas: espíritu personal, espíritu objetivo y espíritu

objetivado. El primero es individual y temporal; aunque ligado al espacio en la medida en que «descansa» en un cuerpo, es, de suyo, inespacial; su característica fundamental es la libertad que lo eleva al rango de la persona. El espíritu objetivo es la misma vida espiritual (lengua, derecho, costumbre) tal como se desarrolla a través de la historia en los grupos humanos. Finalmente, el espíritu objetivado está constituido por las producciones del espíritu personal y las manifestaciones del espíritu objetivo (las letras, las artes, la técnica, las ciencias, las filosofías, las religiones, etc.).

4. *La ética.* Hartmann, como Scheler, rechaza la moral meramente formal y es partidario de una ética material de valores. En la teoría axiológica general sigue en la línea scheleriana de la objetividad del valor y aún la sobrepasa. El valor no es algo subjetivo, ni tampoco relativo. Puede haber subjetividad en el hecho de descubrir los valores y relatividad en sentirlos, pero no en los valores mismos, siempre objetivos y absolutos. Los valores son sustantes y sustantivos tienen una consistencia y un «en sí». Esta «ensidad» empero, sólo significa independencia del sujeto, como expresamente subraya Hartmann, y a lo sumo su no necesidad de incardinación o de inherencia en las cosas valiosas, es decir, en los bienes. Se ha exagerado mucho la apreciación de las relaciones entre Hartmann y Platón. Entre el «ciclo de los valores» y el «cosmos noéticos» hay una diferencia fundamental. Mientras el *eidos* platónico es expresión de la más auténtica y verdadera realidad, el valor, para Hartmann, es irreal y está inscrito en la esfera de la idealidad. En él se cumplen las leyes fundamentales de las categorías, según las cuales, como se recordará, los estratos superiores son más débiles que los inferiores, aunque autónomos respecto de ellos. Los valores, como esencias ideales, son débiles, impotentes y carecen del peso del ser real.

Esta impotencia de los valores es precisamente la condición del señorío moral del hombre. En la realización de los valores va a consistir la moral. Como ser moral el hombre goza de autonomía absoluta. Ello, empero, no significa que Hartmann vaya a parar a la moral autónoma de Kant. El deber vivenciado en el valor no corresponde al imperativo categórico. Pero excluye la heteronomía en la moral: el valor no es un mandamiento divino. También el formalismo kantiano es incompatible con el contenido material que los valores expresan. Son igualmente insuficientes las morales hedonista, utilitarista y eudemonista. El placer, la utilidad y la felicidad no juegan ningún papel en la vida moral. El hombre realiza los valores y podría no realizarlos; los realiza de cierta manera y podría realizarlos

de otra: es autónomo, libre. Sin la libertad el hombre no sería un ser moral. Esta libertad no debe ser entendida en sentido negativo, como simple inmunidad de coacción, sino positivamente, como una autodeterminación personal que trasciende el determinismo de la naturaleza. Para que ello sea posible no debe existir ningún ideal ni fin ninguno que pueda imponerse al hombre. La posibilidad de la libertad humana en el marco de la naturaleza viene dada por el hecho de que la determinación de ésta es de tipo causal eficiente, o lo que es igual, por la ausencia de una finalidad natural y de una providencia divina. Si existieran fines en la naturaleza para el hombre cesaría la libertad, puesto que la autodeterminación de la voluntad humana quedaba paralizada y anulada. Para que la moral subsista hay que eliminar el determinismo teleológico y la providencia divina. La ética de Hartmann concluye con la exposición de las antinomias entre ética y religión, entre libertad humana y providencia de Dios.

Concluamos ya. El pensamiento de Hartmann, siempre vigoroso y rico, ha contribuido poderosamente a la superación del idealismo esencialista. Situado en el tránsito del esencialismo al realismo, ha removido los obstáculos que impedían a la modernidad filosófica una efectiva apertura a la metafísica. Se quedó, empero, en una metafísica inmanente sin posibilidad de verse coronada por una teología natural. Un naturalismo larvado ahoga su especulación ontológica y asfixia su pensamiento moral.

BIBLIOGRAFÍA

OBRA Y TRADUCCIONES: *Platons Logik des Seins*, 1909.—*Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten Büchern des Euklidkommentars dargestellt*, 1909.—*Philosophische Grundfragen der Biologie*, 1912.—*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921.—*Die Philosophie des deutschen Idealismus*. I. Fichte, Schelling und die Romantik, 1923; II. Hegel, 1929. *Ethik*, 1926.—*Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, 1931.—*Das Problem der geistigen Seins*, 1933.—*Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935; trad. esp., I, 1955.—*Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte*, 1936; trad. esp., 1944.—*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938.—*Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, 1940.—*Neue Wege der Ontologie*, 1942; trad. esp.: *La nueva ontología*, 1954.—Después de la muerte de Hartmann han sido publicadas: *Philosophie der Natur*, 1950.—*Ästhetik*, 1952.—*Teleologische Denken*, 1954.—*Philosophische Gespräche*, 1954.—*Kleinere Schriften*, 2 vols. publicados, 1955-57.—Quedan todavía muchas obras que fueron publicadas en revistas en espera de ed. separada. En español existen algunos trabajos breves que deben también ser citados: *Una nueva ontología en Alemania*, en *Ensayos y Estudios*, 1941.—*Tareas actuales del análisis categorial*, en *Notas y Estudios de Filosofía*, núms. 3-4, 1949.—*El «ethos» de la personalidad*, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza-Argentina), t. I, 1950.—*Vieja y nueva ontología*, en *Idem*, t. II.

ESTUDIOS: A. SEIERACII, *N. Hartmanns Kantkritik*, 1933.—A. KONRAD, *Irrationalismus und Subjektivismus. Eine immanente Kritik des Satzes des Bewusstseins in N. Hartmanns Erkenntnistheorie*, 1939.—A. GUGGENBERG, *Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegnung mit N. Hartmann*, 1942.—L. F. ALARCOS, *Hartmann y la idea de la metafísica*, 1943.—A. MILLÁN PUELLES, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, 1948.—F. BARONE, *L'ontologia di N. Hartmann*, 1948.—T. BALLATFF, *Nicolai Hartmann, der Denker und sein Werk*, 1952 (con abundante bibliografía).—H. DELGADO, *Nicolai Hartmann y el reino del espíritu*, 1956.

CAPÍTULO V

LA DIRECCION EXISTENCIALISTA

ARTÍCULO I.—INTRODUCCIÓN

1. *Caracterización del existencialismo.* El existencialismo es una de las corrientes filosóficas más importantes de la actualidad. Se ha desarrollado en contacto con el vitalismo, cuya temática prolonga, y con la fenomenología, de cuyo método se sirve. Lleva su oposición al positivismo y al idealismo, extendiéndola hasta sus fuentes respectivas: el empirismo y el racionalismo. Y ello sin enlazar con la filosofía tradicional, esencialmente realista. Piensa, en efecto, el existencialismo que la filosofía tradicional, al partir del ser exterior, se pierde en la objetividad, y que el pensamiento, de donde arranca el idealismo, no es tampoco una dimensión primaria. Las cosas y el pensamiento se nos dan en la «existencia». La existencia será el objeto de la filosofía, y en su función se estudiará la objetividad —mundo exterior— y (si hay lugar) la trascendencia —Dios—. Cree así el existencialismo superar la antítesis realismo-idealismo, situándose en un punto de vista anterior que anula a ambos y declara pseudoproblema la cuestión de la realidad exterior.

Resulta difícil señalar caracteres definidos al existencialismo; más que una filosofía es una atmósfera en la que respiran las más variadas tendencias. Las diversas manifestaciones existencialistas provienen, por derivación inmediata o por condicionamiento problemático, de la especulación teológicofilosófica del pensador danés Søren Kierkegaard. No hay que olvidar, empero, la estrecha vinculación del existencialismo francés con las doctrinas de Pascal, ni las referencias del ruso a las ideas del novelista Dostoiewsky. Describiremos el existen-

cialismo adscribiendo sus variadas tendencias a los países en que han tenido más original desarrollo.

El existencialismo alemán puede estudiarse en conexión con su originaria motivación kierkegaardiana. Kierkegaard nos había ofrecido una concepción de la existencia como el punto de unión de dos coordenadas contradictorias —temporalidad y eternidad—, expresión de dos mundos —finito e infinito—. De aquí derivan las tres corrientes existencialistas alemanas. CARLOS JASPERS (n. 1876) recoge la doble línea de Kierkegaard y profundiza notablemente su pensamiento. En su obra capital *Philosophie*, en tres volúmenes titulados *Philosophische Weltorientierung* (Orientación filosófica del mundo), *Existenzerhellung* (Clarificación de la existencia) y *Metaphysik* (Metafísica), en la que estudia la trascendencia, da una idea exacta de su doctrina. El objeto propio de su filosofía es la existencia; pero se la estudiará en sí misma y en sus relaciones a la objetividad y a la trascendencia. MARTÍN HEIDEGGER (n. 1889) recoge la dimensión de la temporalidad kierkegaardiana y desenvuelve su filosofía de la existencia en un sentido más original, manifestando al propio tiempo su conexión con la fenomenología, con el kantismo, con el vitalismo y con algunos temas de la metafísica tradicional. CARLOS BARTH recoge de Kierkegaard la dimensión de la eternidad para, vinculado a otros temas tomados de Lutero y de Calvino, constituir el movimiento reformista de la teología dialéctica.

El existencialismo francés tiene —con la más radical contraposición entre sí— dos típicos representantes en el católico GABRIEL MARCEL (n. 1889) y el ateo JUAN PABLO SARTRE (n. 1905). El primero —que no quiere acogerse al nombre de «existencialista» tras la condena pontificia del último—, es, además de filósofo, un dramaturgo y crítico de gran agudeza espiritual. Sartre nos ofrece una versión francesa de la doctrina de Heidegger y define el existencialismo como el intento de extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente. Además de esa doble dirección, se han señalado en el existencialismo francés otras dos corrientes: la representada por JUAN WAHL y VLADIMIRO JANKÉLÉVITCH en estrecha conexión con el existencialismo germano y con el bergsonismo, y la personificada por RENATO LE SENNE y LUIS LAVELLE, más apegada al espiritualismo francés.

La tercera rama del existencialismo —tercera en el orden de la importancia, pero primera en cuanto a su aparición histórica, excluido Kierkegaard—, procede de Rusia. Son sus representantes más caracterizados LEÓN CHESTOV (1866-1938) y NICOLÁS BERDIAEV (1874-1948), ajenos a los últimos movimientos políticosociales de la U. R. S. S. y

defensores de la más genuina tradición del pensamiento ruso, vinculada al cristianismo ortodoxo y a las manifestaciones espirituales del alma eslava. Al ponerse en contacto ambos pensadores con la cultura occidental, por su larga permanencia en Alemania y Francia, manifestaron gran interés por la filosofía existencial, con las consiguientes aproximaciones e influencias doctrinales tal como pueden apreciarse en sus dos obras capitales respectivas *Kierkegaard y la filosofía existencial* y *Cinco meditaciones sobre la existencia*.

También en España ha tenido eco el mensaje existencialista de Kierkegaard. MIGUEL DE UNAMUNO (1864-1936) es el típico existencialista español.

El existencialismo italiano ha proliferado en muy variadas direcciones. Su más típico representante es NICOLÁS ABBAGNANO. Cercanos al existencialismo son los defensores del espiritualismo cristiano ARMANDO CARLINI y AUGUSTO GUZZO.

2. *Contenido doctrinal.* La nueva filosofía centra su problemática en el hombre concreto. El punto de partida no va a ser el *cogito*, sino el *sum* en que el propio *ego* consiste. El existencialismo surge con marcada oposición al idealismo, que reduce la realidad toda a pensamiento y anega al individuo en la totalidad. Mas, por otra parte, no admite el realismo de la filosofía tradicional por creer que ha olvidado la relación esencial de las cosas al *sum*. La nueva filosofía no podrá partir ni de la *res* ni del *cogito*, sino del *sum*, y emprenderá un análisis existencial que determinará toda la temática filosófica.

Lo primero que nos ofrece este análisis existencial del ser humano es su carácter de misinidad, de pertenencia a sí propio. Su existir viene referido a sí mismo como una *insistencia*. Por otra parte, el ser humano está referido a lo otro, es radical intencionalidad. Implantado el hombre en una situación hallase también en constitutiva relación con las cosas: consiste en ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). Este estar en el mundo significa una referencia esencial del hombre y el ser; una esencial ligazón del hombre a lo otro. Surgen así los conceptos de clausura y apertura.

Las nociones de clausura y apertura nos llevan a los conceptos de situación y ontologización de que habla el existencialismo germano y a sus correspondientes de *encarnación* y *participación*, según el lenguaje de Marcel, aceptado por el existencialismo francés. El *sum* se encuentra implantado en una situación que le es impuesta. Esta situación, única para cada hombre, es irrenunciable e incambiable. Por ella se individualiza, se encarna, cerrándose en la clausura de su pro-

pia intimidad. Mas he aquí que la clausura no agota las dimensiones de la existencia. Existir es estar abierto a las cosas, en comunicación con el mundo, mediante la participación en el ser o en el acto por el que el mundo no deja de hacerse.

No queda con esto concluido el análisis clasificador de la existencia. Entre el yo y la situación en que se encarna y el ser en que participa existen lazos esenciales, constitutivos, de identidad. El *sum* se identifica con su situación, hasta tal punto, que su esencia consiste en relacionarse consigo mismo y con lo otro. La existencia es, por lo pronto, una autorrelación en el dominio de la clausura del yo. Además, la existencia es participación, es decir, heterorrelación en el ámbito de la apertura del yo. La autorrelación es entendida por Jaspers como identidad de yo y situación; por Heidegger, como *ser-consigo-mismo*, y es expresada por Marcel con la fórmula de la encarnación.

También sobre la heterorrelación existencial hay unanimidad de criterio entre los filósofos existencialistas, bien que cada uno la interprete luego según sus particulares gustos y según las exigencias de los supuestos de que parte. Para Jaspers, por ejemplo, es una relación existencial a la trascendencia; para Heidegger, una relación existencial al ser (los términos existencial y existencial resumen las profundas diferencias que separan a ambos pensadores); para Marcel es una participación en el ser explicada mediante la teoría del misterio ontológico como contrapuesto al problema.

El *hetero* de la relación es entendido por algunos existencialistas como trascendencia. Es sobre todo Jaspers quien más se detiene en este punto; la trascendencia entra en la definición misma de la existencia. En efecto, «la existencia es lo que se relaciona consigo misma, y por ello con su trascendencia». Refiriéndonos a este autor, la relación existencial a la trascendencia, objetivada por el materialismo y negada por el positivismo, tiene dos facetas que nos revelan el método del pensamiento trascendente: búsqueda (*Suche*) y presencia (*Gegenwart*). La búsqueda de la trascendencia es esencial a la existencia misma; pero la trascendencia debe hallarse presente ya en la búsqueda que la existencia hace.

No habrá lugar a la solución del tema de Dios para aquellos existencialistas que no lo encuentren en el término de la relación existencial. Para Heidegger, por ejemplo, el *hetero* de la relación es siempre un ser intramundano y, concibiendo al hombre como un ser que viene de la nada y es para la muerte, su filosofía es esencialmente ateológica. En Jaspers, en cambio, cabría entender la trascendencia como Divinidad. La presencia de la trascendencia se le manifiesta a Jaspers en la *escritura cifrada* y en las *situaciones límites*. En el exis-

tencialismo francés viene dado el tema por los análisis de los fenómenos vocación e invocación, tan vivos en la subjetividad humana. Pero queda siempre la apelación a la religión como único medio de resolver el problema teológico en cuanto tal, siguiendo este movimiento: hombre-religión-Dios.

Obsérvese, a modo de conclusión, cómo el filosofar existencialista parte de una experiencia que toma por radical y pretende alcance metafísico: la de la propia existencia inserta en el mundo. Aplicando el método fenomenológico intenta clarificar el ser de la existencia diluyéndolo en mera relación. Lo grave del caso es que ni la propia existencia es la realidad radical ni el ser de la existencia consiste en relación.

3. *División del capítulo.* Ante la imposibilidad de estudiar el panorama existencialista en toda su complejidad, escogemos tres nombres, que lo representan con desigual fortuna, y los hacemos objeto de los artículos siguientes:

- 1.º Unamuno.
- 2.º Jaspers.
- 3.º Heidegger.

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIONES BIBLIOGRÁFICAS: *Revue Internationale de Philosophie*, 9, 1949. V. R. YANITELLI, *A Bibliographical Introduction to Existentialism*, en *The Modern Schoolman*, XXVI, 4, 1949.—Para el existencialismo alemán: O. F. BOLLNOW, *Deutsche Existenzphilosophie*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, por I. M. Bochenski, vol. 23, 1953.—Para el existencialismo francés: R. JOLIVET, *Französische Existenzphilosophie*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, por I. M. Bochenski, vol. 9, 1948.—K. DOUGLAS, *A Critical Bibliography of Existentialism (The Paris School)*, *Yale French Studies Special Monography*, n. 1, 1950.—Para el existencialismo italiano: *Archivio di Filosofia* (Órgano del Instituto di Studi Filosofici), XV, t. I y II, 1946.

ESTUDIOS GENERALES: Sólo indicamos algunos estudios en lengua española: A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, 1945.—E. MOUNIER, *Introducción a los existencialismos*, 1948.—A. MARTÍNEZ, *Información sobre el existencialismo*, 1948.—G. DE TORRE, *Valoración literaria del existencialismo*, 1948.—N. BOBIO, *El existencialismo*, 1949.—S. ALONSO FUEYO, *Existencialismo y existencialistas*, 1949.—J. WAHL, *Breve historia del existencialismo*, 1950.—R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.-P. Sartre*, 2.ª ed., 1953.—V. FATONE, *Introducción al existencialismo*, 1953: *La existencia humana y sus filósofos*, 1953.—O. F. BOLLNOW, *Filosofía de la existencia*, 1954.—J. LENZ, *El moderno existencialismo alemán y francés*, 1955.—F. HEINEMANN, *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*, 1956.

ARTÍCULO II.—UNAMUNO

1. *Vida y obras.* MIGUEL DE UNAMUNO Y JUGO (1864-1936) nació en Bilbao y fue profesor y rector de la Universidad de Salamanca. Novelista, poeta y dramaturgo, es el más vigoroso pensador de la llamada generación del 98. En la lucha entre europeizantes e hispanizantes sostuvo la tesis de la hispanización de Europa. Sin embargo, resultó el mismo europeizado en el dominio del pensamiento, aunque conservara siempre un trasfondo temperamental insobornablemente español. Está fuertemente influido por Kierkegaard, Pascal, Schleiermacher y por los pensadores del modernismo filosófico-teológico. Con frecuencia se incluye a Unamuno en la corriente general del pragmatismo. Pero se advierte pronto que representa más bien la negación del pragmatismo angloamericano. Se va abriendo paso el reconocimiento de que la obra de Unamuno está llena de elementos existencialistas. Trátase, sin embargo, de un existencialista peculiar, irreductible, unamuniano. Esta dificultad de encuadramiento es reflejo de su personalidad solitaria y asocial.

El pensamiento filosófico de Unamuno hay que buscarlo en *Vida de Don Quijote y Sancho*, *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, *La agonía del cristianismo*, así como en numerosos ensayos y escritos menores. También tienen interés existencial algunas de sus novelas.

2. *El hombre, principio, centro y fin de la filosofía.* El tema fundamental de la filosofía es el hombre existente, concreto, el hombre «de carne y hueso». La gran cuestión que precede a todas y en función de la cual deben ser tratadas las demás, es la cuestión humana. En el ensayo *La soledad* escribe Unamuno: «Cada día creo menos en la cuestión estética y en la cuestión moral y en la cuestión religiosa y en todas esas cuestiones que han inventado las gentes para no tener que afrontar resueltamente la única y verdadera cuestión que existe: la cuestión humana, que es la mía y la tuya y la del otro y la de todos». Y en *El sentimiento trágico de la vida*, tras haberse opuesto al hombre abstracto, dice: «Este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía». El hombre así entendido es antípoda del yo cartesiano, recortado sobre sí mismo y cuya esencia se reduce al pensar y en el pensamiento se agota. La eliminación del

sentimiento en la concepción del hombre es la triste secuela de las filosofías racionalistas, y su restablecimiento la tarea primordial que Unamuno se propone. La raíz y el principio de la filosofía no deben ponerse en la razón y han de ser buscados en el sentimiento. «Nuestra filosofía, nuestro modo de comprender el mundo y la vida brotan de nuestro sentimiento de la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez.» Y como este sentimiento necesita un nombre, Unamuno se apresura a imponérselo: «Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente». Y la filosofía unamuniana va a consistir precisamente en la explicitación del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos.

3. *Dolor, congoja, agonía.* Unamuno necesita también un método para alcanzar la realidad del hombre en su mismidad. Lo encuentra en el dolor que, descendiendo a congoja, se ve abocado en agonía. El dolor es, por lo pronto, revelación de la conciencia. Quien no haya sufrido no habrá tenido conciencia de sí. Ya en el orden corporal puede comprobarse que el dolor que la separación de un miembro produce es un seguro criterio de unión y de pertenencia. También en lo anímico y espiritual hay un comportamiento semejante con la congoja. Y cuando el dolor y la congoja se hacen más fuertes y más íntimos, adueñándose de la integridad de nuestro ser, surge la agonía, que, además de revelación, es adquisición y acrecentamiento de la conciencia. El dolor presta, pues, un doble servicio: sirve a la edificación de la filosofía y a la edificación del hombre, esto es, a la intensificación de la conciencia y a su crecimiento en realidad. Por añadidura, se trueca en placer, pues «sumo placer del hombre es adquirir y acrecentar conciencia».

Se nos permitirá una larga cita de Unamuno en gracia a que nos ahorra muchas explicaciones: «El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona. Y es universal... y tiene el dolor sus grados, según se adentra; desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias, hasta la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida, que va a posarse en lo hondo de lo eterno, y allí despierta el consuelo; desde aquel dolor físico que nos hace retorcer el cuerpo, hasta la congoja religiosa que nos hace acostarnos en el seno de Dios y recibir allí el riego de sus lágrimas divinas. La congoja es algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor. Suele uno sentirse acongojado hasta en

medio de eso que llamamos felicidad y por la felicidad misma, a la que no se resigna y ante la cual tiembla. Los hombres felices que se resignan a su aparente dicha, a una dicha pasajera, creeríanse que son hombres sin sustancia, o, por lo menos, que no la han descubierto en sí, que no se la han tocado. Tales hombres suelen ser impotentes para amar y ser amados, y viven, en el fondo, sin pena ni gloria. No hay verdadero amor sino en el dolor... Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface, ya no es amor. Los satisfechos, los felices, no aman; aduérganse en la costumbre, rayana en el anonadamiento. Acostumbrarse es ya empezar a no ser. El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino cuanto más capacidad para el sufrimiento o, mejor dicho, para la congoja tiene».

El papel que en otros existencialistas desempeña la angustia, lo cumple en Unamuno la congoja. «Causa congojísimo vértigo» hasta el intento de «concebirnos como no existiendo». Inclusive, como ha indicado J. D. García Bacca, «de esta primera experiencia realísima de Unamuno resulta un sentimiento ontológico de *terror a la nada*, una revelación de la nada, de estilo más eficiente y tangible que el que Heidegger dice poderse procurar por la angustia», ya que «por el horror y repugnancia sentida hacia la nada nuestra existencia individual se levanta del estado de *hecho* al de *derecho* y *necesidad* de existir».

4. *Conservación y perpetuación; individualidad y personalidad.* Esta necesidad de existir no es suficiente para Unamuno. La agonía, la lucha sólo puede entenderse como conflicto de oposiciones. Las parejas de elementos antitéticos, en lucha a brazo partido, cuerpo a cuerpo, son numerosas: ciencia y fe, razón y vida, intelecto y voluntad, instinto de conservación e instinto de perpetuación, individualidad y personalidad. Sólo de esta última doble pareja vamos a decir algo a continuación:

Unamuno echa mano de la *Ética* de Espinosa y traslada al campo antropológico la noción metafísica de perseverancia en el ser, empalmándola con la de la inmortalidad del alma. «La proposición de la parte III de su *Ética* dice: *unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*; es decir, cada cosa, en cuanto es en sí se esfuerza por perseverar en su ser... Y en la siguiente proposición, la séptima, de la misma parte, añade: *conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*; esto es, el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma. Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre

Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir. Y la otra proposición que sigue a estas dos, la octava, dice: *conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*; o sea: el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido. Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual». Esta perseverancia en el ser, simple persistencia indefinida, mera continuidad en el tiempo, no basta a Unamuno, que aspira a la perpetuación, a la universalidad intensiva y extensiva, es decir, a la eternidad e infinitud. «La esencia de un ser no es sólo el empeño de persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse; es el hambre y sed de eternidad de infinitud».

En este mismo conflicto entre conservación o perseverancia indefinida y perpetuidad o eternidad ensambla Unamuno el conflicto entre individualidad y personalidad. A renglón seguido del texto que acabamos de citar afirma: «Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse y, además, a invadir a todos los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper sus muros y dejarlo todo en tierra llana, comunal, indefensa, confundándose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos. Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el universo sea él, a Dios». Como el propio Unamuno explica, la individualidad es el continente, la extensión, lo finito de cada uno, mientras que la personalidad es el contenido, la comprensión, lo infinito. Como en Kierkegaard, es también ahora el hombre el reino de la contradicción, la arena en que luchan dos órdenes —lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno, lo individual y lo personal— que entre sí se contraponen y en él se unen.

5. *Esperanza, fe y Dios immortalizador.* Pedir a la razón que solucione este conflicto vital carece de sentido. «La razón se pone enfrente de este nuestro anhelo de inmortalidad personal y nos lo contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida». La razón se mueve en el ámbito de las esencias, en el dominio de la posibilidad. Aquí, empero, estamos situados ante lo imposible y es preciso acudir a la función dominadora de los imposibles. Es a la esperanza heroica, absurda, loca, naciendo de la desespo-

ración dueña de los imposibles a la que es preciso apelar. Cuando al escepticismo racional se abraza la desesperación sentimental surge la esperanza salvadora, creadora de posibilidades vitales. Y la primera de estas posibilidades es precisamente la fe en la vida eterna y perdurable. Unamuno invierte aquí la relación establecida por la teología entre la fe y la esperanza. Ya no va a ser la fe raíz y fundamento de la esperanza, sino al contrario. La fe es la sustancia, el sustento o la base de la esperanza, la garantía de ella. Y como, para Unamuno, «crear es crear», puede marchar esperanzado hacia el Dios inmortalizador al que necesita para «salvar nuestra alma de la nada» y redondear con ello su doctrina. «La fe es el poder creador del hombre... La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios; y como es Dios el que nos da fe en El, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros.» Estas frases resultan demasiado fuertes a quien toma por primera vez contacto con la obra de Unamuno. El sabía del escándalo que habrían de producir y hasta del sabor a blasfemia. Por eso, tal vez, suaviza otras veces el lenguaje. «Y si me preguntara cómo creo en Dios, es decir, como Dios se crea en mí mismo y se me revela, tendré acaso que hacer sonreír, reír o escandalizarse, tal vez, al que se lo diga... Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino...»

Concluamos con unas palabras de un historiador de la filosofía española: «El juicio definitivo sobre Unamuno, en lo humano y en lo religioso, no se puede deducir con seguridad de sus escritos, que traducen casi siempre una dialéctica alborotada de reacciones primitivas e ideas no sedimentadas, coincidentes con los momentos de máxima inspiración poética y literaria... Filosóficamente... tenemos... la sensación de que están brotando de su pluma, a impulsos de su libérrima vitalidad, las más audaces y disonantes genialidades» (L. Martínez Gómez, S. J.)

BIBLIOGRAFIA

OBRA Y EDICIONES.—*Paz en la guerra*, 1897.—*De la enseñanza superior en España*, 1899.—*Amor y pedagogía*, 1902.—*Paisajes*, 1902.—*De mi país*, 1903.—*Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada*, 1905.—*Poesías*, 1907.—*Recuerdos de niñez y de mocedad*, 1908.—*Mi religión y otros ensayos*, 1910.—*Por tierras de Portugal y de España*, 1911.—*Soliloquios y conversaciones*, 1911.—*El porvenir de España*, 1912.—*Contra esto y aquello*, 1912.—*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 1913.—*Niebla (Nivola)*, 1914.—*Ensayos*, 7 vols., 1916-18.—*Abel Sánchez*, 1917.—*El Cristo*

de Velázquez, 1920.—*Tres novelas ejemplares y un prólogo*, 1920.—*La tía Tula*, 1921.—*Andanzas y visiones españolas*, 1922.—*Todo un hombre*, 1925.—*Cómo se hace una novela*, 1927.—*La agonía del cristianismo*, 1931 (la trad. francesa había aparecido en 1925).—*San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más*, 1933.—*El hermano Juan o el mundo es teatro*, 1934.—La ed. de *Obras completas* comprenderá 16 vols.; han aparecido 15.

ESTUDIOS: C. GONZÁLEZ RIANO, *Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno*, 1930.—M. OROMÍ, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*, 1943.—J. MARFAS, *Miguel de Unamuno*, 1943.—J. FERRATER MORA, *Unamuno, bosquejo de una filosofía*, 1944.—N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno. I. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, 1948.—H. BENÍTEZ, *El drama religioso de Unamuno*, 1949.—A. BENITO Y DURÁN, *Introducción al estudio del pensamiento filosófico de Unamuno*, 1953.—S. SERRANO PONCHIL, *El pensamiento de Unamuno*, 1953.—M. RAMIS ALONSO, *Don Miguel de Unamuno. Crisis y crítica*, 1953.—C. CALVETTI, *La fenomenología de la credenza in Miguel de Unamuno*, 1955.—F. MEYER, *L'ontologie de M. de Unamuno*, 1955, trad. esp., 1962.

ARTÍCULO III.—JASPERS

1. *Vida y obras.* CARLOS JASPERS nació en Oldenburgo en 1883. Hizo primeramente estudios de psicología y de medicina. Insatisfecho de los saberes particulares, pasó a dedicarse a los estudios filosóficos. Fue profesor largo tiempo en Heidelberg (desde 1921 hasta 1937). En 1948 fue nombrado profesor en Basilea.

Fruto de su dedicación a los estudios científicos son las obras: *Psicopatología general*, *Psicología de las concepciones del mundo y Genio y locura*. Es autor de otros importantes trabajos históricos sobre Max Weber, Nietzsche, Descartes, Leonardo y Schelling. Sus obras filosóficas de mayor empeño son: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, *Filosofía, Razón y existencia*, *Filosofía de la existencia*, *De la verdad*, *La fe filosófica*.

2. *Filosofía de la existencia.* Indicamos ya que Jaspers vino a la filosofía tras una larga dedicación a los estudios científicos. En la ciencia encontró un triple valor que jamás debiera ser ignorado: la claridad, la exactitud y la seguridad metódica. Pero también halló su radical insuficiencia en la triple dirección de la totalidad del ser, el sentido de la vida y el fundamento del saber. El conocimiento científico es, en efecto, particular, está dirigido hacia objetos determinados y no hacia la realidad misma, por lo que debe ignorar el ser; no descubre valores y, en consecuencia, es incapaz de orientar la vida; no es un saber fundamental y, por ello, no puede es-

tablecer el valor y el sentido de la ciencia misma. De aquí la necesidad de la filosofía. Debe ésta mantener las excelencias de la ciencia y satisfacer las insuficiencias de la misma. La filosofía no puede identificarse con la ciencia, pero tampoco contrariarla. Se caracteriza por ser, más que nada, actividad, praxis. No es una simple actividad pensante por la cual un sujeto se ocupa de un objeto. La filosofía se identifica con el filósofo como personal empeño de penetración en el fondo insondable de la autoconciencia humana. A través del filosofar se realiza en su integridad la esencia del hombre.

De aquí que la filosofía se constituya, con todo rigor, en filosofía de la existencia. No se entienda como filosofía sobre la existencia, sino como el filosofar de la existencia misma. La filosofía de la existencia —*Existenzphilosophie*— es la filosofía que *hace* la existencia en su búsqueda del ser. La búsqueda está suponiendo falta de lo que se busca. Lo que se busca está *más allá*, es trascendente. De aquí que distinga Jaspers tres modos capitales de la búsqueda en que el filosofar consiste sostenidos en tres actos de trascender. Son estos: el trascender de lo particular a lo general en el ámbito de los objetos a lo que se llama *orientación filosófica en el mundo*; el trascender de los datos de la experiencia subjetiva a una dilucidación de nuestro propio ser y que se denomina *clarificación de la existencia*; el trascender de lo relativo y lo finito a lo absoluto en el intento de alcanzar la trascendencia, y que pueda llamarse *metafísica*. Por eso la *Philosophie* de Jaspers fue escrita en tres volúmenes, que se titulan así: *Philosophische Weltorientierung*, *Existenzerhellung* y *Metaphysik*. La analogía con los tres clásicos temas de la filosofía moderna y, en especial, con las tres ideas kantianas de la razón pura —mundo, alma y Dios— parece evidente. Jaspers, empero, no quiere emplear «términos míticos» como «alma» y «Dios», y los sustituye por vocablos filosóficos como «existencia» y «trascendencia».

3. *El mundo*. El hombre, por lo pronto, tiene ante sí la realidad del mundo constituido por el repertorio de las cosas que son objeto de las ciencias particulares. La primera orientación en el mundo es, pues, la ciencia. Pero la ciencia sólo puede ofrecernos una «imagen» del mundo y no el mundo mismo en su «ser». Hasta en el caso de que se identificara el mundo con el ser, quedaría yo fuera del ser, ya que en la investigación científica no me encuentro implicado. Por doble razón, pues, «el conocimiento científico de las cosas no es el conocimiento del ser»: porque la imagen del mundo no es el mundo y porque deja al yo «fuera del ser». Como dice Jaspers, la ciencia «es el no saber lo que es el ser».

La crítica jaspersiana de la ciencia va dirigida contra el positivismo y el idealismo. Una orientación filosófica advierte que no se da una visión unitaria del mundo, ya que siempre se toma la parte por el todo, obstaculizando y descuidando lo demás. El positivismo abandona el espíritu y considera que el aspecto cuantitativo de las cosas es la totalidad de lo real. El idealismo abandona la materia y procede como si el espíritu fuera todo lo real.

4. *La existencia*. Ante el fracaso de la búsqueda del ser en la orientación en el mundo hay que retornar al hombre mismo para, partiendo del ser que es, lanzarse de nuevo hacia el ser. Un triple fracaso nos acecha también por este camino. En primer lugar, puedo considerarme como *realidad* existente en el mundo (*Dasein*). Me reconozco entonces como naturaleza, como materia, como una cosa más entre las cosas. Para ello debo objetivarme, hacerme objetivo a mí mismo. Es claro que este modo de conocerme no coincide con el ser. Es la vía seguida por el positivismo, en cuyo término está el fracaso. En segundo lugar, yo puedo verme como *conciencia en general*. En su sentido kantiano es el modo fundamental de nuestro ser, gracias al cual las cosas se convierten en objeto de experiencia y de pensamiento. Mas por eso mismo ya no es el ser, sino la mera forma en que lo conocemos. El fracaso de Kant está también a la vista. En tercer lugar tenemos el *espíritu*, que parece superar a la realidad y a la conciencia. Pero la hegeliana visión totalitaria del espíritu es un grandioso espectáculo en el que el ser se pierde una vez más y se queda en idea.

El acceso al ser, a través de la realidad, la conciencia y el espíritu, termina siempre en naufragio. El ser está siempre más allá de los tres, en un horizonte ulterior. Sólo nos queda el recurso de cambiar el sentido de la búsqueda centrándola en la *existencia misma*. A diferencia de la realidad, la conciencia y el espíritu, la existencia no se convierte nunca en objeto. Por el contrario, «la existencia es aquello que se relaciona consigo mismo y, a su través, con la Trascendencia». Lo que la constituye propiamente es esta relación a la trascendencia, por cuya virtud deviene ella misma y es lo que es. Por ser inobjetivable es ininteligible, pero no irracional. Jaspers distingue entre intelecto y razón. Mientras el intelecto es objetivista, la razón puede dirigirse a la subjetividad y llevar a cabo la clarificación existencial. Existencia y razón son precisamente los dos grandes polos de nuestro ser. La existencia se clarifica a través de la razón, y la razón logra contenido mediante la existencia. Son, pues, solidarias. Merced a esa solidaridad, la existencia se abre a la verdad, es decir, a la *comunicación*. La comunicación

es una forma de existir. El hombre debe estar siempre en camino, en vía de comunicación. A cada uno de los modos del ser corresponde un tipo especial de comunicación. El hombre, como realidad, comunica con los demás exteriormente bajo la forma de la *utilidad*; como conciencia, comunica abstractamente en la verdad *científica*; como espíritu se abre a un unitario parentesco *espiritual*. Hay, empero, sobre todos ellos una forma auténtica de comunicación, que es la *comunicación existencial*. En ella la existencia se revela a sí misma, realizándose.

Verdaderamente central en la filosofía de Jaspers es el concepto de *situación*, con los que se relacionan los de *libertad* y *culpa*. El yo se encuentra siempre en situación. «Yo estoy en una situación...; sólo puedo pertenecer a un único pueblo; tener estos padres y no otros; amar a una única mujer.» Asumiendo la situación me constituyo a mí mismo. De aquí que la situación se identifique consigo mismo. Mi yo es idéntico a la situación en que me encuentro. Y, sin embargo, todo ha sido *elegido*: el yo y la situación misma. Lo contrario sería traición, «pero yo no puedo traicionar». La libertad originaria es la elección de mí mismo como única posibilidad que me es dada en la situación que constituye mi yo. La elección no se da nunca entre alternativas diversas e igualmente posibles. La única posibilidad ante la elección es la del reconocimiento y la aceptación de la situación originaria. Para el hombre sólo es posible llegar a ser lo que ya es. La identidad del yo y situación, el que mi yo sea idéntico al lugar de la realidad en que me encuentro es, para Jaspers, la *culpa* original y originaria de toda culpa particular cometida o evitada. De aquí que la libertad coincida siempre con la necesidad de la situación.

5. *La Trascendencia*. En la libertad, como asunción de la situación necesaria, se implica no sólo la realización de la existencia como autorrelación en la clausura del yo, sino también la heterorrelación en el ámbito de la apertura al ser. Para referirse al «otro» de esta relación existencial, Jaspers habla de «Trascendencia» y no de «Trascendente» o de Dios. La razón es clara: no se trata de reconocer una realidad fuera del ámbito de la experiencia. La función trascendental del pensamiento existencial es un simple juego de cifras y símbolos por el cual no alcanzamos a Dios mismo. Para ello se necesitaría una revelación directa e inmediata de Dios. Las religiones judía, cristiana y mahometana han afirmado que tal revelación se ha producido. Pero, en el fondo, los grupos humanos encargados de interpretar la revelación han tomado la cifra por lo cifrado, el símbolo por Dios mismo.

Quedémonos, pues, con la Trascendencia como formal trascendimiento. Es el objeto propio de la metafísica. Donde mejor se patentiza la Trascendencia es en lo que Jaspers llama *situaciones-límite*: el estar necesariamente en una situación, el tener que cargar con la culpa original, el dolor del vivir, el ser para morir, etc. En el intento de comprenderlas y superarlas, el hombre se ve abocado inevitablemente al fracaso. Es precisamente en este fracaso donde la Trascendencia se hace presente. El fracaso de la búsqueda es presencia de la Trascendencia. Sólo de esta manera la Trascendencia se hace immanente. Sólo así también se superan las contrapuestas interpretaciones de la pura immanencia del panteísmo y la absoluta trascendencia del teísmo. Intentar pensar la Trascendencia equivale a negarla, pues el pensamiento tiende siempre a la objetivación, a la determinación y al límite. No poderla pensar significa la incapacidad de afirmarla o de negarla mediante un juicio. La Trascendencia, trasciende todo enunciado y toda predicación. Es, en rigor, incomprensible, incommensurable, inefable. La Trascendencia es como un océano de incomprensibilidad, un incontenible continente de todo, un horizonte circunscriptivo, un todo circunscribiendo, una alteridad absoluta o el Absoluto mismo. Jaspers ha acuñado un término —*Umgreifende*— que puede significar todo eso. Intentar poner en la Trascendencia alguna determinación es superstición pura y simple. Hemos de conformarnos con sentir su soberana presencia en nuestro fracaso. Sólo en el naufragio total de sus más caras posibilidades, el hombre encuentra la *resignación* y el *silencio* que le dejan vivir en paz.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS: *Allgemeine Psychopathologie*, 1913; trad. esp.: *Psicopatología general*, 2 vols., 1950-51.—*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919.—*Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichenden Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*, 1922; trad. esp.: *Genio y locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, van Gogh, Swedenborg y Hölderlin*, 1955.—*Max Weber*, 1932.—*Die geistige Situation der Zeit*, 1931; traducción esp.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, 1933.—*Philosophie: I, Philosophische Weltorientierung; II, Existenzzerhellung; III, Metaphysik*, 1932; traducción española: *Filosofía*, 1958.—*Vernunft und Existenz*, 1933.—*Nietzsche*, 1936.—*Descartes und die Philosophie*, 1937.—*Existenzphilosophie*, 1938.—*Die Schuldfrage*, 1938.—*Die Idee der Universität*, 1946.—*Nietzsche und das Christentum*, 1946.—*Philosophische Logik: I, Von der Wahrheit*, 1947.—*Der philosophische Glaube*, 1948; trad. esp.: *La fe filosófica*, 1954.—*Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949; trad. esp.: *Origen y meta de la historia*, 1950.—*Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit*, 1950; trad. esp.: *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, 1953.—*Einführung in die Philosophie*, 1950; trad. esp.: *La filosofía*, 1953.—*Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, 1951; trad. esp.: *Balance y perspectiva*, 1953.—

Leonard als Philosoph, 1953; trad. esp.: *Leonardo como filósofo*, 1956.—Schelling, 1955.—*Die grossen Philosophen*, 1957.—*Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1957.

ESTUDIOS: L. PAREYSON, *La filosofía dell'esistenza e Carlo Jaspers*, 1940.—J. DE TONQUÉDEC, *Une philosophie existentielle: l'existence d'après K. Jaspers*, 1945.—M. DUFRENE, *K. Jaspers et la philosophie de l'existence*, 1947.—A. LIECHTIGHEIM, *Jaspers Metaphysics*, 1954.

ARTÍCULO IV.—HEIDEGGER

1. *Vida y obras.* La primera figura del existencialismo es MARTÍN HEIDEGGER. Nació en Messkirch en 1889. Estudió primero como novicio de los jesuitas; fue después discípulo de Rickert; pero recibió más abundante influencia de Husserl, en cuya fenomenología habría de insertar el existencialismo. Se halla también bajo la influencia de Kierkegaard y de Nietzsche, de Dilthey y de Bergson. Fue primero profesor en Marburgo y después en Friburgo, donde sucedió a su maestro Husserl.

Los escritos de Heidegger deben ser situados en torno a su obra capital, *Ser y tiempo*, cuyo primer volumen apareció en 1927. Con anterioridad había escrito *La doctrina del juicio en el psicologismo* y *La doctrina de las categorías y de la significación en Duns Escoto* (fundada en la *Gramática especulativa*, cuya inautenticidad ha puesto de relieve la crítica histórica). *Ser y tiempo* es una obra que ha quedado incompleta; tenía que incluir, según el plan del autor, una tercera sección dedicada al estudio del problema del *sentido* del ser y una segunda parte histórica, que examinaría la doctrina kantiana del esquematismo y el tiempo, el fundamento del *cogito* cartesiano y la concepción aristotélica del tiempo. La obra no ha sido continuada y de estos complementos sólo ha aparecido lo referente a la doctrina de Kant, a quien Heidegger ha dedicado la obra *Kant y el problema de la metafísica*. Con posterioridad, Heidegger ha publicado numerosos escritos breves, entre los que conviene destacar: *¿Qué es metafísica?*, *Sobre la esencia del fundamento*, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, *Sobre la esencia de la verdad*, *Doctrina de Platón sobre la verdad*, *Carta sobre el humanismo*, *Los caminos del bosque*, *Introducción a la metafísica*, *De la experiencia del pensar*.

2. *La ontología.* En sus primeras obras Heidegger se movía en la atmósfera fenomenológica de la pura esencia y en radical contraposición al psicologismo, según la dirección impuesta por Husserl a la filosofía. Pero con la aparición de *Ser y tiempo*, aun

conservando el método de la fenomenología, Heidegger cambia por completo la orientación de filosofar hasta hacerle consistir en la descripción de la existencia. Su propósito, empero, no es constituir una nueva *filosofía de la existencia*, como la de Jaspers, de carácter *existente* y cerrada a una teoría general del ser. «He de decir una vez más que mis tendencias filosóficas, aunque se trate en *Ser y tiempo* de *Existenz* y de Kierkegaard, no pueden clasificarse como *Existenzphilosophie*. Pero este error de interpretación será difícil de evitar por ahora. Mas la cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre, sino la del ser en su conjunto y en cuanto tal.» El fin explícitamente declarado de la filosofía de Heidegger es, pues, construir una doctrina del ser, una ontología absolutamente fundada. Sucede, empero, que una ontología construida desde sus fundamentos debe comenzar por el estudio de aquellas condiciones que la hagan posible. La ontología tradicional se lanzó como a ciegas sobre el ser y se encontró siempre con el ente. Sólo ha podido dar razón del ente: fue λόγος del ὄν. Desde Aristóteles se ha movido en el dominio del ente en cuanto ente entendido en el doble sentido de sus notas más generales y como ente supremo y divino. Ha sido, a la vez, ontología y teología. Por su manera de pensar el ente ha sido ciego para la verdad del ser. Y con ello dejó, inclusive, sin explicar el ente. Kant había dado ya una lección de trascendentes repercusiones al retrotraer el problema de las ciencias a la cuestión de la fundamentación de su posibilidad. Sucedió, empero, que Kant creyó encontrarla en una *crítica de la razón pura*, es decir, en un análisis de las funciones cognoscitivas del hombre. Heidegger tiene el vivo sentimiento de que el hombre no puede reducirse a función cognoscitiva y necesita avanzar sobre Kant para buscar los fundamentos de la ontología en una *analítica de la existencia humana*. Veamos:

Una ontología que quiera ser auténtica habrá de tomar nota no sólo de la cuestión que investiga, sino también de la situación en que la investigación se mueve. La pregunta: ¿qué es el ser?, sólo puede hacerse en una situación determinada. Condicionando la pregunta, la situación condiciona en la misma medida la respuesta. De ahí la importancia de su estudio. En toda pregunta, piensa Heidegger, hay implicadas tres cosas: lo que se pregunta, aquello que se pregunta y lo que se encuentran al preguntar. Tratándose en nuestro caso del ser, se pregunta por el ser mismo al ente para encontrar el *sentido del ser*. De aquí que el primer problema que la ontología debe abordar sea la determinación del ente que debe ser interrogado, es decir, aquel ente al cual hay que dirigir la pregunta por el ser para encontrar el sentido del ser, en general, a que la ontología se encamina. Tal es el hombre, el ente que tiene la posibilidad de interrogar y de ser inte-

rogado. Heidegger lo llama *Dasein*, «ser-ahí». Por tanto, el análisis del modo de ser del *Dasein* se constituye en la tarea preliminar de la ontología. Y como el modo de ser del *Dasein* es la existencia, aquella tarea toma la forma de una *analítica existencial*. La parte publicada de *Ser y tiempo* se reduce precisamente a esta analítica de la existencia. Falta, en consecuencia, la parte final de la ontología que debiera ocuparse de la determinación del sentido del ser en general.

3. *La analítica de la existencia.* La primera determinación fundamental de la existencia (el primer *existencial*, según la terminología de Heidegger) es «ser en el mundo». La expresión «In-der-Welt-sein» designa un fenómeno unitario de muy compleja estructura. El ser de la existencia sólo puede clarificarse dilucidando con toda precisión los elementos en cuya relación se constituye: el «ser-en» y el «mundo». Entre el «ser-en» y el «mundo» no hay esa peculiar relación de un contenido a un continente. Ni el «ser-en» es un contenido, ni el «mundo» es un continente.

«Ser-en» no puede significar un simple «haber-en», como hay agua en un vaso o dinero en el bolsillo. Trataríase de una relación predicamental (que podría darse o no, darse en tal lugar o fuera de él), cuando en realidad es de tipo trascendental. No se dice, pues, que el *Dasein* es en el mundo porque de hecho se encuentre en él. Debe decirse que existe en cuanto trascendentalmente referido al mundo. Esta referencia no se inscribe en el dominio de la propiedad, sino en el ámbito de la esencia. «Ser-en» expresa una relación esencial a lo *otro*, a una exterioridad, y designa la trascendencia constitutiva del *Dasein*. No es un atributo al lado de otros, ni una propiedad derivada: es el constitutivo formal de la existencia.

El otro elemento que hay que dilucidar es el del mundo. Este mundo al que el *Dasein* está esencialmente ligado es, por lo pronto, un mundo de cosas. Las cosas no deben entenderse como tales, sino como situaciones. Su ser consiste en poder ser utilizadas por el hombre; por tanto, en ser *utilizables*, es decir, *instrumentos o utensilios*. Y como el fin de la utilidad es la satisfacción y ésta supone la presencia o la proximidad, resulta que las cosas se caracterizan también por «estar a la mano», por constituir un mundo amano y presente. En su verdadera y auténtica realidad, las cosas están, pues, subordinadas al hombre, organizadas respecto del *Dasein*, centro del sistema de los utensilios. A él deben su inteligibilidad, lo que les hace ser lo que son, elevándose del plano de los esentes en bruto al orden de la posibilidad amano. El mundo en que el existente está situado se presenta, pues, como el repertorio de posibilidades que constituyen el *Dasein*. Resulta, en de-

finitiva, que el ser del mundo como tal es una determinación existencial del hombre.

Por otra parte, «ser en el mundo» significa para el hombre «cuidarse de las cosas» y «cuidarse de los demás». En este *cuidarse* se concentran las determinaciones todas del ser del hombre. El conjunto de las situaciones pertenecientes a la existencia se ofrecen como *cuidado*. El cuidado es, pues, la estructura fundamental de la existencia en su «ser en el mundo».

La existencia no es siempre igual a sí misma. En la descripción fenomenológica, Heidegger la encuentra escindida en existencia inauténtica que se pierde en el anonimato y en la cotidianidad, y existencia auténtica que se encuentra a sí misma como ente finito. Esta división no implica, según advierte Heidegger, ningún juicio estimativo, ninguna condenación de la existencia inauténtica, ni supervaloración de la existencia auténtica. El análisis existencial no enuncia, en ningún caso, juicios de valor.

La existencia inauténtica es la del dominio público: de todos y de ninguno o, si se quiere, de la gente. Es la existencia de la impersonalidad y del anonimato. Está bajo la tiranía del *Man*, que todo lo nivela haciéndolo insignificante y gregario. En este sujeto impersonal, el *se dice* o el *se hace* domina totalmente. El lenguaje, que es por naturaleza revelación del ser, se convierte en la existencia cotidiana, en *charlatanería* pura, cuyo argumento decisivo tiene su apoyo en el *se dice* mismo: *es así porque así se dice*. Una existencia tan vacía tiende a llenarse en la *curiosidad* de novedades, de apariencias que la llevan al *equivoco*, hasta no saber a qué se refiere el «se dice». La charlatanería, la curiosidad y el equivoco son los tres caracteres de la existencia inauténtica. La despersonalización de la existencia anónima es, en definitiva, una falta de responsabilidad fundada en una huida de sí mismo, y expresa la *dyección*, el *estar arrojado* en el mundo, la caída del hombre al nivel de las cosas.

La existencia auténtica presupone todo eso y agrega la llamada de la conciencia. La voz de la conciencia se dirige al hombre arrojado en el mundo y lo llama hacia sí mismo, a lo que auténticamente es. Por este ser auténtico debemos precisamente preguntarnos ahora. El «grito del cuidado» es un llamamiento al *Dasein* para que abandone las posibilidades impersonales y una invitación al reconocimiento de su propia y personal posibilidad: la posibilidad de la *muerte*. Ella le revelará su ser auténtico, entrañado de finitud y sin dominio de su fin ni de su origen. De la muerte dice Heidegger que es «la posibilidad propia, incondicionada e insuperable del hombre». Es *propia* porque concierne a su mismo ser; *incondicionada*, porque le pertene-

ce como individuo, aislándolo consigo mismo; *insuperable*, porque en cuanto renuncia de sí misma está precisamente en el extremo de la posibilidad. En la asunción de la muerte, el hombre encuentra su ser auténtico. Vuelve de la existencia inauténtica a *ser para la muerte*. Es la fidelidad de la existencia a sí misma. El ser para la muerte es inseparable de la aceptación integral de la *nada* y de la *finitud* en el temple ánimo de la *angustia*. En efecto, la comprensión de la muerte va acompañada de la *angustia*. La angustia coloca al hombre ante la *nada*, hace que «se sienta en presencia de la nada, de la imposibilidad posible de su existencia». Y la nada hace que el hombre se comprenda en su radical y constitutiva *finitud*.

4. *El sentido del ser.* Prescindiendo de los análisis heideggerianos de la temporalidad y la historicidad de la existencia, abordamos la última cuestión que, con Heidegger mismo, nos propusimos tratar. A este efecto hemos de echar mano de sus últimos escritos. Los párrafos finales de *¿Qué es metafísica?* tienen gran interés en este punto. «Sólo porque la nada se hace patente en el fondo de la existencia, puede sobrecogernos la completa *extrañeza* del ente. Sólo cuando nos desazona la extrañeza del ente puede provocarnos *admiración*. De la admiración --esto es, de la patencia de la nada-- surge el *¿por qué?* Sólo porque es posible el *¿por qué?* en cuanto tal podemos *preguntarnos por los fundamentos y fundamentar* de una determinada manera. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar se nos viene a la mano en nuestro existir el destino de *investigadores*... La existencia humana no puede habérselas con el ente sino es sosteniéndose dentro de la nada. El ir más allá del ente es algo que *acaece a la esencia misma de la existencia*. Este trascender es, precisamente, *la metafísica*... No es una disciplina filosófica especial ni un campo de divagaciones: es el *acontecimiento radical* en la existencia misma y como tal *existencia*. Como la verdad de la metafísica habita en estos abismos insondables, su vecindad más próxima es la del error más profundo, siempre al acecho. De aquí que no haya rigor de ciencia alguna comparable a la seriedad de la metafísica. La filosofía jamás podrá ser medida por el patrón proporcionado por la idea de la ciencia... La filosofía es tan sólo la puesta en marcha de la metafísica... Y la filosofía sólo se pone en movimiento por una peculiar manera de poner en juego la propia existencia en medio de las posibilidades radicales de la existencia total. Para esta postura es decisivo: en *primer lugar*, hacer sitio al ente en total; *después*, soltar amarras, abandonándose a la nada...; por *último*, quedar suspensos para que resuene constantemente la *cuestión*

fundamental de la *metafísica*, a que nos impele la nada misma: *¿Por qué hay ente y no más bien nada?*» (la trad. es de X. Zubiri).

El propio Heidegger nos hará observar que semejante pregunta había sido ya formulada por Leibniz: «*pourquoi il y a plutot quelque chose que rien?*» Pero las dos preguntas, idénticas en la letra, tienen sentido muy distinto, porque emplean con diverso significado las palabras «¿por qué?» y «nada». El «¿por qué?» tiene en Leibniz un evidente sentido causal, y la «nada» se entiende como no ser. Significa, pues, ¿cuál es la causa de que haya seres existentes y no más bien nada? Dios, como causa primera de lo existente, sería la contestación al interrogante leibniziano. Para Heidegger, empero, se trata de algo muy distinto. El «¿por qué?» heideggeriano no inquiere una causa primera del ente existente, y la «nada», a la que la pregunta va dirigida, no es la simple negación del ser. La nada, para Heidegger, si bien es negación de todo ente concreto, de toda determinación entitativa, no es la negación pura y simple del ser. La pregunta significa: ¿cuál es el motivo de que el ente, siempre determinado, concreto, reclame el «es», mientras lo que no es ente, la nada entendida como ser, queda en olvido? Heidegger no ha contestado de manera decisiva a esta pregunta. Parece limitarse a comprobar el hecho siempre reiterado de este olvido del ser en toda metafísica y a explicarlo por la inevitable ilusión que nos lleva a pensar que el ser se entiende por sí mismo y que, por tanto, la nada es más fácil de entender que el ente existente. Al deshacer esta ilusión la metafísica adquiere conciencia del gran enigma del ser. Y acercándose al enigma del ser y descubriendo su verdad podía obtener la metafísica su fundamento y llevar a feliz término la solución del enigma del ente.

Con ello sigue Heidegger ocupado en una tarea propedéutica de fundamentación de la ontología. En sus últimos escritos no ha superado el planteamiento de *Ser y tiempo*. Algunos historiadores, como Abbagnano, piensan que Heidegger ha abandonado la exigencia existencialista y retornado a la ontología objetivista. Otros, como Hirschberger, prefieren «callar y quedarse a la expectativa». Por nuestra parte, hace ya algún tiempo que nos expresamos así: Heidegger «no ha construido una metafísica, pero sí ha pretendido fundar la metafísica. En esta pretensión nos habla de continuo de la verdad del ser. Pero he aquí que seguimos sin saber a qué atenernos respecto de este ser. Sabemos que es indeterminado y, como tal, contrapuesto a los entes particulares siempre determinados. Mas esta indeterminación, ¿es una simple *carencia* de toda determinación entitativa, y, por tanto, el ser es *nada*, o es una absoluta *superación* de toda entitativa determinación particular, y, por tanto, el ser es *Dios*? Si una tercera posibi-

lidad fuera negada, habida cuenta de que Heidegger habla de un conocimiento experimental —bajo el temple de la angustia— de la verdad del ser, estaría reservada a la metafísica heideggeriana su prolongación discipular en doble línea: nihilista y ontologista». De todo ello se le ha acusado, pero también de todo se ha defendido. Mas si el ser no es la *nada*, ni el *Ipsum esse*, ¿qué podrá ser? Max Müller ensaya otra interpretación que lo enmarcaría en el tomismo: podría pensarse que el ser es el *actus essendi*, del que derivan las esencias, como modos de limitación y recepción, y la materia, como modo de individuación de las formas del ser.

BIBLIOGRAFIA

OBRA: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 1914.—*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916.—*Sein und Zeit*, I, 1927.—*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.—*Was ist Metaphysik?*, 1929.—5.ª ed., con *Introducción y Apéndice* muy importantes, 1949.—*Von Wesen des Grundes*, 1929.—*Von Wesen der Wahrheit*, 1943.—*Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 (con apéndice: *Brief über den Humanismus*).—*Holzwege*, 1949.—*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1951.—*Einführung in die Metaphysik*, 1953.—*Aus der Erfahrung des Denkens*, 1954.—*Vorträge und Aufsätze*, 1954 (es importante el titulado: *Was heisst Denken?*).—*Der Feldweg*, 1956.—*Zur Seinsfrage*, 1956.—*Der Satz vom Grund*, 1957. Casi todas las obras de Heidegger a partir de *Sein und Zeit* están traducidas al español.

ESTUDIOS: Ante la imposibilidad de reseñar la abundante producción bibliográfica sobre Heidegger, nos limitamos a algunos estudios que consideramos más importantes o de más fácil acceso por estar traducidos al español o escritos en nuestro idioma: A. DELP, *Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers*, 1935; trad. esp.: *Existencia trágica*, 1942.—A. WAGNER DE REYNA, *La ontología fundamental de Heidegger*, 1939.—A. DE WAELEHENS, *La philosophie de M. Heidegger*, 1942; trad. esp.: *La filosofía de Martin Heidegger*, 1945.—I. QUJES, *Heidegger, el existencialismo de la angustia*, 1948.—M. MÜLLER, *Existenzphilosophie in geistigen Leben der Gegenwart*, 1949.—J. MOELLER, *Existenzphilosophie und Katholische Theologie*, 1952.—A. DE WAELEHENS, *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, 1953.—K. LOEWITH, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, 1953; trad. esp.: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 1956.—J. R. SEPICH, *La filosofía de Ser y Tiempo de Heidegger*, 1954.—Para más detalles véase: H. LÜBBE, *Bibliographie der Heidegger Literatur*, 1957.

CAPÍTULO VI

LA DIRECCION REALISTA

ARTÍCULO ÚNICO.—EL REALISMO CONTEMPORÁNEO

1. *Caracterización general.* Con la dirección realista o entitativa, llamada por algunos autores filosofía del ser o filosofía metafísica, alcanzamos la meta de nuestra preocupación expositiva. Estamos, tal vez, ante la más poderosa corriente filosófica de la actualidad. El ente, trascendiendo del fenómeno en cualquiera de sus aspectos más generales —material, ideal, vital, existencial o esencial— o de sus particulares concreciones —físico o económico, vital o histórico, cídético o axiológico, existencial o psicológico—, se coloca en el centro del quehacer filosófico más allá de la ocupación estrictamente científica. Y como el ente se ofrece en cuatro órdenes diferentes —real, racional, moral y cultural—, cuatro serán también los campos generales por donde se extiende la indagación filosófica actual: la filosofía real —cosmología, psicología y metafísica (ontología, teología natural y gnoseología)—, la filosofía racional —lógica y metodología de las ciencias—, la filosofía moral —ética, filosofía social y filosofía política— y la filosofía de la cultura —estética, filosofía del arte, filosofía de la técnica, filosofía de la historia, etcétera—. Agréguese a todo eso el desarrollo creciente de la historia de la filosofía que, comenzando por sus manifestaciones generales y pasando por su contracción a las épocas, escuelas, sistemas o naciones, se está convirtiendo en historias especiales de las diversas disciplinas filosóficas, y se tendrá casi completo el dilatado cuadro de las preocupaciones de nuestra época en el orden filosófico.

Queremos observar con ello el creciente peligro de desconexión de las variadas ramas de la filosofía. La preocupación por la metafísica

—culminación de la filosofía real— con que se inicia o se concluye la investigación filosófica contemporánea, parece ser el único criterio para salvar la unidad de la filosofía.

Nos vemos precisados a registrar aquí un hecho hasta ahora no claramente enunciado: la filosofía actual avanza por los campos de la especialización científica y de la división del trabajo. Hay ciertamente escuelas perfectamente definidas por la unidad de la concepción, pero también equipos en que los componentes se distribuyen la tarea. Está a punto de perderse la profesión de filósofo para surgir las del lógico, cosmólogo, psicólogo, metafísico y moralista. Y ello no es ya tan lamentable. Conviene percatarse, de una vez por todas, que la filosofía posee a lo sumo unidad genérica y de orden, como corresponde a un todo meramente análogo y accidental.

2. *Multiplidad de tendencias.* Con lo que llevamos dicho hemos querido advertir, simplemente, que bajo la rúbrica de «dirección entitativa», tenemos que agrupar todo un repertorio de tendencias filosóficas actuales que sólo pueden reducirse a unidad reparando en el criterio general manifestado en la intención de esclarecer el ente.

En este sentido, muchos de los filósofos que quedaron citados en las direcciones que tenemos ya estudiadas pudieran incluirse también aquí. Estarían como en su lugar propio todos aquellos pensadores que rebasan por muchos lados las motivaciones de origen que nos obligaron a enfilarlos en determinada corriente. Sirvan de ejemplo Nicolás Hartmann, Samuel Alexander, Alfredo North Whitehead, Jorge Santayana y hasta Luis Lavelle y Renato Le Senne.

Pero la típica representación de la dirección que nos ocupa debe asignarse al pensamiento filosófico católico que enlaza con la tradición y la desarrolla y prolonga desde el horizonte contemporáneo. Repárese en la expresión utilizada para no caer en enojosas confusiones. Pensadores católicos destacados en filosofía los encontramos en casi todas las direcciones que hemos examinado. Los dos autores últimamente citados son católicos. También lo son el mejicano José Vasconcelos, los españoles Angel Amor Ruibal, Manuel García Morente, Eugenio d'Ors, Xavier Zubiri y tantos otros de difícil encaje sistemático que deberán ser estudiados como filósofos independientes.

En el pensamiento católico contemporáneo se halla vigente la quintuple tradición filosofocristiana: el agustinismo, el tomismo, el escotismo, el lulismo y el suarismo.

No podemos detenernos especialmente en toda esta variedad de tendencias y menos en los numerosos representantes incluidos en

cada una de ellas. En lo que sigue trataremos brevemente de los filósofos independientes y del tomismo.

3. *Los filósofos independientes.* Los nombres de los más importantes ya quedaron registrados. Sólo diremos algo de Amor Ruibal, de Eugenio d'Ors y de Mauricio Blondel.

ANGEL AMOR RUIBAL (1869-1930), canónigo compostelano y profesor del Seminario de Santiago, es además, y aun antes que filósofo, un extraordinario filólogo y un notable canonista. Sus obras principales son: *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (10 volúmenes), *Propedeutica philosophico-dogmática*, *De aristotelismo et platonismo in evolutione dogmatum*, *Los problemas fundamentales de la filología comparada*. Con gran independencia de criterio examina los problemas fundamentales de la filosofía en casi todos los sistemas de la antigüedad clásica y la edad media cristiana, oponiéndose a las soluciones aportadas e iniciando una original interpretación del pensamiento cristiano. Amor Ruibal ha permanecido en la oscuridad y en el silencio de los historiadores. Afortunadamente, se le está recuperando ya y es de esperar que rinda pronto los frutos de su talento.

EUGENIO D'ORS (1882-1954) nació en Barcelona y fue catedrático extraordinario de ciencia de la cultura de la Universidad de Madrid. Entre sus numerosas obras destacamos: *Los argumentos de Zenón de Elea y la noción moderna del espacio-tiempo*, *Las ideas y las formas*, *Glosas*, *El nuevo glosario*, *Novísimo glosario*, *Estilos del pensar*. Escritor elegante y agudo crítico de arte, ha destacado también como filósofo. Da a la razón prioridad sobre la vida, pero aplicando la razón de un modo concreto, figurativo. Considerando la esencial mutabilidad de los seres y la imposibilidad de encerrar su realidad en un concepto, sustituye los principios de contradicción y de razón suficiente por los que llama de participación y de función exigida. En la ciencia de la cultura sustituye las leyes por las constantes históricas. Al «subconsciente» de Freud opone lo «supraconsciente» de la persona, el «ángel».

MAURICIO BLONDEL (1861-1949) nació en Dijon. Fue profesor de la Universidad de Aix-en-Provence. Entre sus obras se destacan: *La acción* (tesis doctoral publicada en 1893); una primera trilogía —*El pensamiento*, dos volúmenes; *El ser y los seres, ensayo de una ontología concreta e integral*, y *La acción*, dos volúmenes—, que publica desde 1934 a 1937, explicita sus doctrinas con más fortuna que la primera *Acción*, en la que se veía, no sin razón, un peligro de «modernismo»;

una segunda trilogía que lleva por título *La filosofía y el espíritu cristiano*, lo gana para la ortodoxia católica.

El pensamiento de Blondel tiene muchas facetas. Positivamente, fuera ya de su preocupación por superar el positivismo y el idealismo, podemos caracterizarlo, en primer término, por la constante apelación a un pensamiento *concreto* volcado sobre el *dinamismo* integral de toda realidad en irresistible *tendencia* hacia Dios, principio universal de todo bien. Así, el pensamiento rompe el límite de la finitud para dirigirse al pensamiento infinito; el ser trasciende también toda limitación hasta encontrarse con la presencia del Ser, y la acción se ensancha cada vez más en persecución de su propio ideal de acción para alcanzar el Acto puro. En segundo lugar, el análisis de la acción, el ser y el pensamiento muestra a Blondel, no ya la contradicción de la naturaleza y la sobrenaturaleza, sino la conveniencia de que lo natural se encuentre íntimamente penetrado de lo sobrenatural.

4. *El tomismo contemporáneo.* Con la mención de los agustinianos Juan Hessen, A. Przywara, J. F. Yella Utrilla, M. F. Sciacca, Bruno Ibeas..., y de los suaristas P. Descogs, L. Fuetscher, J. Hellín..., se nos permitirá reducir aquí nuestra consideración a la escuela tomista.

Dejemos a Bochenski la tarea de la caracterización del tomismo contemporáneo. «La escuela tomista (también conocida por «neotomista»), que sigue desarrollando las tesis fundamentales de Santo Tomás de Aquino, representa uno de los movimientos filosóficos más importantes de la actualidad. El tomismo ha sido recomendado por la Iglesia Católica (Encíclica *Aeterni Patris*, 1879), y sus partidarios son, por la mayoría, católicos. Pero no constituye el único movimiento filosófico dentro del mundo católico y, por otra parte, cuenta con muchos partidarios importantes entre gente no católica (por ejemplo, el pensador norteamericano M. Adler). Aunque antes de la primera guerra mundial no gozó de gran consideración fuera de los círculos eclesiásticos, en la actualidad el tomismo es reconocido como uno de los factores espirituales más importantes del presente. De hecho, ningún otro grupo filosófico parece disponer de tantos pensadores y de tantos centros de estudios. Baste con observar que el órgano bibliográfico de la escuela, el *Bulletin Thomiste*, suele ofrecer anualmente 500 indicaciones de libros y reseñas y que aparecen en el mundo no menos de 25 revistas tomistas.

Donde con mayor fuerza se ha desarrollado el tomismo es en Francia y en Bélgica, pero en casi todos los países cuenta con represen-

tantes y centros de estudios propios. Entre los centros más importantes tenemos el «Institut Supérieur de Philosophie» de la Universidad de Lovaina, fundado por Désiré Mercier; el Instituto Católico de París, La Universidad Católica de Milán, el *Angelicum* romano y la Universidad de Friburgo, en Suiza. En los últimos años la escuela ha hecho también progresos en los países anglosajones, especialmente en los Estados Unidos... El tomismo moderno constituye una escuela en el sentido riguroso de la palabra. Tiene sus problemas propios, sus métodos peculiares y todo un acervo de doctrinas profesadas por todos sus adherentes. En este aspecto se parece al neopositivismo, al materialismo dialéctico y a las escuelas neokantianas. Pero dentro de la escuela encontramos fuertes discrepancias de criterio en torno a diversos problemas. Los tomistas abordan todos los problemas de la actualidad, pero también discuten entre sí toda una serie de problemas específicos propios. En los congresos que celebran con frecuencia suele haber discusiones importantes. Podemos citar, como ejemplo, las reuniones de la sociedad tomista dedicadas a la fenomenología (1932), a la llamada «filosofía cristiana» (1933) y a la relación entre filosofía y ciencias de la naturaleza, así como la reunión de la Academia tomista de Roma, celebrada en 1947, en la que se habló del existencialismo».

Podemos distribuir a los tomistas contemporáneos en tres grupos perfectamente definidos:

El primero lo constituyen aquellos autores que, como J. MARÉCHAL y J. GEYSER, tratan de hacer compatible el tomismo con las direcciones filosóficas extraescolásticas.

El segundo lo forman casi todos los tomistas de la Compañía de Jesús, que injertan en el tomismo determinadas tesis molinistas. Se destacan, en este grupo, los profesores de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

El tercero y más importante está representado por el tomismo estricto. Citamos sólo a los representantes que han sido ya consagrados por la fama: el CARDENAL MERCIER (1851-1926) y MAURICIO DE WULF, pertenecen a la neoescolástica de Lovaina; discípulo de Lovaina es JUAN ZARAGÜETA (n. 1883); A. GEMELLI, F. OLGIIATI, A. MASNOVO y U. A. PADOVANI son los primeros maestros de la neoescolástica de Milán; a la primera generación de los maestros del tomismo pertenecen los nombres de NORBERTO DEL PRADO (1852-1918), ANTONIO GARDELL (1859-1931), JOSÉ GRETT (1863-1940) y A. D. SERTILLANGES (1863-1948). Vienen después: MANUEL BARBADO (1884-1945), REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE (1887-1963), G. M. MAXSER (1866-1949) y MARTÍN GRABMANN (1875-1949). Siguen J. MARITAIN (n. 1882), E. GILSON (n. 1884), S. M.

RAMÍREZ (n. 1891). Para concluir esta nómina citamos a CARLOS DE KONINCK, NIMIO DE ANQUÍN, OCTAVIO NICOLÁS DERISI, LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS y ANTONIO MILLÁN PUELLER.

BIBLIOGRAFÍA

Resulta imposible ofrecer aquí la bibliografía de la corriente realista. Una buena parte de la tendencia más importante puede hallarse en P. WYSER, *Der Thomismus*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, por I. M. Bochenski, vol. 15-16, 1951. Pueden examinarse también las revistas que reseñan el movimiento escolástico actual. Entre las principales: *La Revue Thomiste* (París). *Revue neoscholastique de Philosophie* (Louvain). Desde 1946: *Revue Philosophique de Louvain*.—*The Thomist* (Washington).—*The Modern Schoolman* (S. Louis). *Rivista di Filosofia Neoscholastica* (Milán).—*La Ciencia Tomista* (Salamanca). *Pensamiento* (Madrid).—*Sapientia* (La Plata), etc.

INDICES

INDICE DE NOMBRES PROPIOS¹

- Abbagnano, N., 17, 561, 579.
 Abelardo, 171, 174, 186, 196, 200, 205, 208-211, 212, 243.
 Abentofail, 188, 224-225.
 Abensadik, 223.
 Abraham Ibn Ezra de Toledo, 230.
 Adalbaldo de Utrecht, 190.
 Adlardo de Bath, 186, 197, 198.
 Adesio, 123.
 Adler, A., 491, 493.
 Adler, M., 584.
 Adrasto de Afrodisia, 90.
 Agripa, 111.
 Aguayo, A. de, 179.
 Aguirre, A., 282.
 Agustín, San, 129, 131, 132, 144, 152-161, 169, 177, 178, 180, 182, 185, 186, 190, 212, 236, 238, 240, 242, 252, 254, 260, 272, 281, 360, 485, 548.
 Agustín Triunfo, 238.
 Ahrens, E. E., 467.
 Alamano, C., 331.
 Alano de Lila, 186, 211-213.
 Alberto de Sajonia, 299.
 Alberto Magno, San, 172, 209, 237, 238, 242, 253-255, 259, 299.
 Alceón, 23, 34.
 Alcuino, 189-190.
 Alejandro de Afrodisia, 24, 90, 233, 327.
 Alejandro de Alejandría, 147, 239.
 Alejandro de Hales, 172, 236, 237, 242-244, 245, 280.
 Alejandro de Jerusalén, San, 146.
 Alejandro Neckham, 239.
 Alexander, S., 488, 499, 500, 582.
 Alexinos, 23, 58.
 Alfarabi, 188, 216-217, 219, 220, 233.
 Alfonso el Sabio, 233.
 Alfredo de Sereshal, 239.
 Algazel, 188, 220-221, 226, 233.
 Alkindi, 188, 216.
 Alonso, M., 226.
 Alonso-Getino, L. G., 179.
 Alvarado, F., 412.
 Alvarez, B., 331.
 Amalarico de Bene, 215.
 Ambrosio, 146.
 Ambrosio, San, 152.
 Ammonio Saccas, 120.
 Amor Ruibal, A., 582, 583.
 Amorós, L., 248.
 Anatolio, 146.
 Anaxágoras, 23, 43, 45-46, 68.
 Anaximandro, 23, 26, 27-28, 29, 36.
 Anaxímenes, 23, 26, 28-29, 36.
 Andersen, 449.
 Andrónico de Rodas, 24, 74, 90.
 Anfiloquio de Iconio, 147.
 Anicérides, 58, 60.
 Anquín, Nímio de, 24, 586.
 Anselmo de Canterbury, San, 162, 174, 186, 188, 196, 200-204, 205, 207, 209, 243, 251, 254, 268, 288, 292, 356.
 Anselmo de Laon, 187, 208.
 Anselmo el Peripatético, 199.
 Antífote, 50.
 Antíoco de Ascalona, 112, 113.
 Antípatro de Tarso, 103.
 Antístenes, 24, 59.
 Antonio Abad, San, 147.
 Antonio Andrés, 239.

¹ No se citan los nombres de la Bibliografía.

- Apeles, 138.
 Apolinar, San, 140, 142.
 Apolinar de Laodicea, 146.
 Apolonio de Tiana, 118.
 Apuleyo de Madaura, 118.
 Araújo, F. D., 331.
 Arcesilao, 71, 110.
 Ardigo, R., 456, 465.
 Areta, 24, 58.
 Arias Montano, B., 331.
 Aristarco de Samos, 34, 89.
 Aristides, 140, 141.
 Aristipo de Cirene, 24, 58.
 Aristipo el Joven, 24, 58.
 Aristóbulo, 115.
 Aristocles, véase Platón.
 Aristófanes, 55.
 Aristón de Pella, 140, 141.
 Aristóteles, 12, 17, 21, 22, 24, 25, 27, 29, 32, 37, 39, 48, 49, 50, 55, 56, 70, 71, 73-92, 93, 94, 97, 103, 104, 108, 109, 113, 115, 121, 123, 144, 150, 170, 172, 173, 174, 179, 180, 187, 195, 197, 205, 216, 217, 218, 220, 225, 228, 232, 234, 235, 236, 238, 240, 243, 244, 249, 250, 252, 253, 254, 257, 259, 260, 267, 270, 271, 273, 276, 277, 282, 287, 290, 293, 300, 305, 312, 325, 326, 331, 332, 334, 485, 503, 514, 575.
 Aristoxeno de Tarento, 24, 89.
 Arnauld, A., 359.
 Arnobio, 141.
 Arnu, N., 471.
 Arquímedes, 352.
 Arquitas, 23, 34.
 Arriano, 106.
 Asín Palacios, M., 170, 296.
 Asterio, 138.
 Atanasio, San, 146, 147.
 Atenágoras, San, 140, 142.
 Avempace, 188, 223-224.
 Avenarius, R., 456, 483.
 Averroes, 188, 219, 225-229, 232, 239, 265, 270, 275, 277, 278.
 Avicbrón, 188, 223, 230, 232, 233.
 Avicena, 188, 217-220, 233.
 Baader, F. von, 472.
 Bacon, R., 239, 254, 279, 280-283, 290, 380.
 Bacon, F., 341, 379-381, 384, 464.
 Bacunaker, C., 170.
 Bahya Ybn Paquda, 230.
 Bain, A., 456.
 Balme, J., 316, 472, 477-479.
 Balzac, 449.
 Bangulf, 189.
 Báñez, D., 323, 330.
 Barbado, M., 585.
 Bardesanes, 138.
 Barth, C., 560.
 Basilides de Alejandría, 138.
 Basilio Magno, San, 146, 147.
 Bate de Malinas, E., 239.
 Bauch, B., 512.
 Baumgarten, A., 412.
 Baur, C., 450.
 Bautin, L. E., 472, 474.
 Bayle, Pedro Becker, 359, 402.
 Becker, C. L., 359.
 Becker, O., 542.
 Beda el Venerable, 162, 173, 178, 181, 182.
 Belarmino, San Roberto, 331.
 Bentham, J., 456, 463.
 Berdiaef, N., 560.
 Berengario de Tours, 199.
 Bergier, N. S., 472.
 Bergson, H., 496, 497, 514, 520, 521, 528-534, 548, 574.
 Berilo de Bostra, 146.
 Berkeley, G., 314, 341, 386-388, 389, 390, 398, 463, 469.
 Bernardo de Alvernia, 238.
 Bernardo de Chartres, 186, 205, 206.
 Bernardo de Claraval, San, 187, 199.
 Bernardo de Tours, 187, 215.
 Bernier de Nivelles, 239.
 Berthier, G. F., 472.
 Besarión, 326.
 Billuart, C. R., 471.
 Bleuler, E., 491.
 Blondel, M., 514, 520, 521, 583-584.
 Bochenski, I. M., 15, 484, 511, 584.
 Bodino, J., 328.
 Boccio, 123, 172, 173, 178-180, 185, 189, 191, 194, 205, 206, 211, 212.
 Boecio de Dacia, 239.
 Boehm, S., 329.
 Boeto de Sidón, 90, 103, 112.
 Bolzano, B., 541.
 Bonald, L. de, 472, 473.

- Bonnery, A., 472, 474.
 Borelli, 359.
 Bossuet, 360, 372.
 Bourdin, 319.
 Boutroux, F., 483, 512.
 Bover, A. de, 160.
 Bovo de Sajonia, 190.
 Bradley, F. H., 487, 512, 515-516.
 Braulio, San, 178, 182.
 Bréhier, E., 16, 535.
 Brentano, F., 541, 542, 543.
 Briccio, A., 471.
 Broad, C. D., 488, 499.
 Brown, T., 412.
 Brunswieg, L., 18, 511, 512, 514.
 Büchner, 216.
 Büchner, L., 455, 460.
 Buena Ventura, San, 160, 172, 173, 174, 236, 237, 239, 242, 243, 245-253, 254, 270, 281, 288, 290, 297, 475.
 Buridan, J., 299, 305.
 Byron, 449.
 Caird, E., 512.
 Calcidio, 178.
 Calicles, 50, 53.
 Calvino, J., 329, 560.
 Campanella, T., 328.
 Cándido de Luida, 189, 190.
 Cano, Melchor, 330.
 Capánaga, V., 160, 162.
 Capréolo, J., 174, 298.
 Carabellese, P., 512.
 Cardillo de Villalpando, G., 331.
 Carlini, A., 561.
 Carlyle, 449.
 Carlomagno, 169, 189.
 Carnéades, 109, 110, 113.
 Carpócrates de Alejandría, 138.
 Carreras y Artau, J., 284, 285.
 Carreras y Artau, T., 284, 285, 286, 323.
 Casas, Fray Bartolomé de las, 336.
 Casiodoro, 162, 169, 173, 178, 180, 182, 189.
 Cassirer, E., 403, 512.
 Castro, Alfonso de, 331.
 Castro, F. de, 467.
 Catalina, Santa, 534.
 Catusus, 359.
 Cayetano, 174, 312, 330.
 Cayetano, Thyeneo, 239.
 Ceballos, F. de, 412.
 Cebes, 34.
 Cedrón, 138.
 Celso, 140.
 Ceriani, G., 365.
 Cerinto, 138.
 Cerulario, véase Miguel.
 Cicerón, 34, 112, 113, 152, 179, 477.
 Cipriano, San, 141.
 Cirilo de Alejandría, San, 147.
 Cirilo de Jerusalén, San, 147.
 Clarembaud de Arras, 186, 205.
 Claiberg, 359.
 Claudiano Mamerto, 162, 178.
 Claudiano Rufino, 212.
 Claudio Ptolomeo, 90.
 Claudio de Turín, 189.
 Cleantes de Assos, 103.
 Clemens, F. J., 472.
 Clemente de Alejandría, 145, 148-149, 282.
 Clitómaco, 109.
 Cohen, H., 316, 512, 535.
 Cohn, L., 316.
 Coleridge, 449.
 Colotes, 98.
 Comte, A., 316, 408, 409, 456, 461-463, 488.
 Condillac, 396, 397-402, 466.
 Conto, Sebastián de, 331.
 Copérnico, N., 34, 299, 305, 329, 416.
 Cornelius, H., 512.
 Cousin, V., 316, 466.
 Crates, 24, 25, 59, 71.
 Cratilo, 37, 60.
 Crisipo de Soles, 17, 103.
 Croce, B., 511, 512, 516-517.
 Czolbe, F., 460.
 Charron, Pedro, 328.
 Chateaubriand, 449.
 Chauvin, 359.
 Chelbury, H. de, 396.
 Chestov, L., 560.
 D'Alembert, 394, 402, 403.
 Damascio, 124.
 Darwin, C., 316, 456, 464-465, 491, 500.
 David de Dinant, 187, 215, 243, 327.
 Demetrio de Falero, 89.

- Demócrito, 23, 41, 43, **46-48**, 94, 98, 100, 197, 206, 503.
 Demóstenes, 73.
 Derisi, O. N., 586.
 Descartes, 159, 279, 293, 305, 314, 325, 327, 328, 341, **343-359**, 360, 361, 366, 368, 370, 373, 375, 378, 380, 383, 393, 394, 398, 407, 422, 514, 569.
 Descoqs, P., 584.
 Dewey, J., 488, 498.
 Dicearco de Mesina, 24, 89.
 Diderot, 402, 403.
 Dídimo, El Ciego, 147.
 Dietrich, Maestro, 239.
 Dilthey, W., 316, 519, **520**, 521, **525-528**, 548, 574.
 Diodoro Cronos, 23, 58.
 Diodoro de Tarso, 146, 147.
 Diógenes de Apolonia, 29.
 Diógenes de Babilonia, 103.
 Diógenes de Sínope, 24, 59.
 Dión, 60.
 Dionisio el Cartujano, 299.
 Dionisio de Alejandría, San, 145.
 Dionisio el Viejo, 60.
 Domingo de Guzmán, Santo, 215, 238.
 Domingo González, 174, 220, **233-234**.
 Dongino, 120.
 Donoso Cortés, J., 472.
 Doria, 359.
 D'ors, E., 582, **583**.
 Dositeo, 138.
 Dostoiévsky, 559.
 Drake, D., 488, 505.
 Dugald Steward, 412, 466.
 Duhamel, J. B., 472.
 Duhamel, P., 17, 483.
 Duns Escoto, V. Escoto.
 Duque de Rivas, 449.
 Durandello, 298.
 Durando de San Porciano, 298.
 Durkheim, 487, **493**.
 Eckhart, 297, 299, **307-308**.
 Egidio Romano, V. Gil Romano.
 Ehrenfels, C., 542.
 Ehrle, F., 170.
 Einstein, 507.
 Empédocles, 23, 43, **44-45**.
 Encsidemo, **110-111**.
 Engels, F., 455, 458, 487, 489.
 Enrique de Gante, 172, 237, 273.
 Epicteto, 103, 104, **106**.
 Epicuro, **98-102**, 109, 190.
 Epifanio, San, 138, 147.
 Erasmo, 332.
 Escoto Erígena, 172, 174, 186, **191-193**, 200, 241, 243, 254, 307, 327.
 Escoto, J. D., 172, 237, 239, 242, 282, **289-295**, 297, 300, 325, 337, 338, 368.
 Espeusipo, 24, 71.
 Espinosa, B., 214, 326, 327, 342, 359, **367-372**, 373, 375, 377, 378, 438, 475, 503, 566.
 Espronceda, 449.
 Esquilo, 20.
 Esteban Tempier, 272, 278, 280.
 Estilpón, 23, 58.
 Estratón de Lampsaco, 24, 89.
 Eubulido de Mileto, 23, 58.
 Eucken, R., 316, 520, 548.
 Euclides, 23, 58, 178, 197.
 Eudemo de Rodas, **24, 89**.
 Eudes Rigaud, **244**.
 Eudoxio de Knido, **24, 71**.
 Eugenio, San, 182.
 Eusebio de Cesárea, 147.
 Ewing, C. E., 488, 499.
 Farber, M., 542.
 Fardarella, 359.
 Fechner, 316, 468, **469**.
 Fedón de Elis, 23, 58.
 Feigl, H., 507.
 Feijoo, B. J., **412**.
 Felipe de Side, 138, 147.
 Félix, 189.
 Fenelón, 360.
 Ferrater Mora, J., 536.
 Feuerbach, L., 316, 455, **457-458**, 460.
 Ficino, M., 326.
 Fichte, J. T., 316, 417, **436-438**, 439, 440, 448, 450, 468, 478, 523.
 Filipo de Oponete, 24, 71.
 Filolao, 23, 33, 34.
 Filón de Alejandría, **115-117**, 118, 188.
 Filón de Larisa, 112, **113**.
 Filostrato, 118.
 Firmiliano de Cesárea, 146.
 Fitterer, J., 472.
 Florino, 138.

- Focio, 148.
 Fonseca, Pedro, 331.
 Fontenelle, 395.
 Fox Morcillo, S., 331.
 Francisco de Asís, San, 237, 248, 245, 534.
 Francisco de Mayronis, 239.
 Frassen, C., 471.
 Fredegiso de Tours, 186, **195**.
 Freud, S., 487, **491-492**, 493, 583.
 Freyer, H., 520.
 Frontón, 140.
 Fuchscher, L., 584.
 Fulberto, 186, 205.
 Gaird, 316.
 Gafo, 24, 90, 197.
 Galileo, 299, 305, **329**.
 Galluppi, P., 467.
 García Bacca, J. D., 502, 503, 566.
 García Morente, M., 582.
 Gardeil, A., 585.
 Garrigou-Lagrange, R., 585.
 Gassendi, A., 359.
 Gauchart, G., 472.
 Geiger, M., 542.
 Gemelli, A., 585.
 Genadio, 328.
 Genovesi, 472.
 Gentile, G., 511, 512, **516-517**.
 Gerardo de Cremona, **233**.
 Gerberto, 186, 195.
 Geulincx, A., 341, 359.
 Geyser, J., 585.
 Gil de Lessines, 238.
 Gil Romano, 172, 238, 297.
 Gilberto de la Porrée, 186, 205, **206**.
 Gilson, E., 160, 170, 585.
 Giner de los Ríos, F., 467.
 Ginés de Sepúlveda, J., 331, 335.
 Gioberti, V., 472, **475**, 512.
 Giordano Bruno, 325, 326, **327**.
 Godofredo de las Fuentes, 172, **238**.
 Godofredo de San Víctor, 187, 213.
 Goes, M. de, 331.
 Goethe, 449.
 Goichon, A. M., 219.
 Gómez Pereira, 330.
 González, C., 316, 472, **479**.
 González Serrano, 467.
 Gonzalo de Balboa, 289.
 Gorgias, 23, 50, 52, **53**.
 Göschel, 455.
 Goudin, A., 471.
 Grabmann, M., 160, 170, 173, 257, 585.
 Gratry, A., 472, **476**.
 Gredt, J., 585.
 Green, 316.
 Green, T. H., 512.
 Gregorio Magno, San, 178, **180**, 162.
 Gregorio Nacianceno, San, 146, 147.
 Gregorio Niseno, San, 146, 147.
 Gregorio de Rimini, 298.
 Gregorio Taumaturgo, San, 146.
 Grocio, H., 328, 396.
 Grosseteste, R., 239, **279**, 280, 290.
 Gualterio Burleo, 239.
 Gualterio de Mortagne, 186, 187, **198**.
 Gualterio de San Víctor, 213.
 Guillaume, 490.
 Guillermo de Auxerre, 212.
 Guillermo de Champeaux, 186, **196**, 208, 209.
 Guillermo de Conches, 186, 205, **206**.
 Guillermo de Melitón, 237, 243, **245**.
 Guillermo de la Mare, 273.
 Guillermo Rubió, **298, 303**.
 Guillermo de Saint Thicrry, 199.
 Guillermo de Ware, 273, 289.
 Gundisalvus, v. Domingo González.
 Gundisalvo, v. Domingo González.
 Gunther, A., 472.
 Guzzo, A., 561.
 Haackel, E., 316, **460**, 487, 490.
 Hamann, J. J., 412, 449.
 Hamelin, O., 316, 512.
 Hamilton, W., 466.
 Hardouin, 359.
 Harmonio, 138.
 Hartley, D., 397.
 Hartmann, E. von, 316, 468, **469**.
 Hartmann, N., 542, **552-557**, 582.
 Hegel, J. G. F., 16, 78, 316, 409, 417, 436, 438, **441-447**, 448, 449, 450, 455, 457, 458, 459, 467, 476, 511, 512, 513, 516, 523, 552.
 Hegel, K., 52.
 Hegesias, 24, 58, 59.
 Heidegger, M., 542, 560, 562, 563, 566, **574-580**.
 Heirico de Auxerre, 186, **196**.

- Heisenberg, 483.
 Helmholtz, H., 512.
 Hellin, J., 584.
 Helvécio, 406, 408.
 Hensen, P. J., 584.
 Heracleón, 138.
 Heracles, 145.
 Heráclito, 23, 24, 25, 35, **36-38**, 39, 42, 43, 44, 60, 81, 94, 103, 404.
 Heráclito de Ponto, 71, 333.
 Herbart, J. F., 316, 449, **468-469**.
 Herder, J. F., 412, 449.
 Herdmann, 455.
 Hieronimo, 120.
 Herimaco, 98.
 Hermes, J., 472.
 Hermes Trimegisto, 118, 326.
 Hermías, 140, 142.
 Herveo Natalis, 298.
 Hesignio, 146.
 Hesíodo, 20, 21, 38.
 Hicetas de Siracusa, 34.
 Hierocles, 124.
 Hilario, San, 152.
 Hiparquias, 24, 59.
 Hipaso, 34.
 Hipias, 50, 53.
 Hipócrates, 23, 197.
 Hipócrates de Chío, 34.
 Hipólito, 141.
 Hirschberger, J., 532, 579.
 Hobbes, T., 314, 341, 359, **382-383**, 384, 386, 396, 397.
 Höfler, A., 542.
 Holbach, 394, 402, 406, 407, 408.
 Hoelderlin, F., 449, 523.
 Holt, E. B., 488, 504.
 Homero, 20, 21, 38.
 Honorio de Autún, 187.
 Horacio, 98.
 Huarte de San Juan, J., 330.
 Huet, 359.
 Hugo, V., 449.
 Hugo de San Víctor, 187, **213-214**.
 Hugo de Santo Caro, 238.
 Humberto de Prulliac, 238.
 Humo, D., 304, 413, 315, 341, **389-392**, 399, 400, 504.
 Husserl, E., 541, **543-548**, 549, 552, 574.
 Hutcheson, 397.
- Huxley, 316.
 Ibeas, B., 584.
 Ibn Falagera-Palkera, 230.
 Idomeneo, 98.
 Ildefonso, San, 178, 182.
 Ireneo, San, 141.
 Isaac Israeli, 188, **230-231**.
 Isaías, 200.
 Isidoro, 124, 138.
 Isidoro de Sevilla, San, 162, 173, 178, **181-182**.
 Ives de Chartres, 205.
 Jacobi, F. E., 412.
 Jacobi, J., 449.
 Jacobo de Viterbo, 238.
 Jámblico de Calcidia, 97, 123, 326.
 James, W., 109, 488, **495-498**, 505.
 Janet, P., 316.
 Jankélevitch, V., 560.
 Jaspers, K., 560, 562, 563, **569-573**, 575.
 Jenócrates, 24, 71.
 Jenófanes, 23, **38-39**.
 Jenofonte, 55.
 Jerónimo, San, 152.
 Joad, C. E. M., 488, 499.
 Jolivet, R., 160.
 Jonás de Orleáns, 189, 190.
 Jorge de Trebisonda, 328.
 Jouffroy, 466.
 Juan, San, 127, **133-134**, 149, 160, 440.
 Juan Baconthorp, 239.
 Juan Crisóstomo, San, 146, 147.
 Juan Damasceno, San, 145, 148, **150-151**.
 Juan de Aurville, 212.
 Juan de Bassolis, 239.
 Juan de Fianza, v. Buenaventura, San.
 Juan de Janduno, 239.
 Juan de la Cruz, San, 331.
 Juan de la Natividad, 471.
 Juan de la Rochela, 237, 242, 244.
 Juan de Nápoles, 172, 298.
 Juan de Salisbury, 186, 200, 205, 206, 207, 211, 212.
 Juan de San Egidio, 238.
 Juan de Santo Tomás, 174.
 Juan Gerson, 298, 304.

- Juan Hispalense, 233.
 Juan Peckham, 237.
 Juan Teutónico, 256.
 Judas, San, 127.
 Juliano el Apóstata, 123.
 Julio Africano, 146.
 Jung, C. G., 491, 493.
 Justino, San, 131, 140, 141, 143, **144**, 149, 282.
 Kant, 65, 67, 80, 208, 304, 311, 315, 325, 405, 412, 415, 416, 417, **418-436**, 437, 438, 441, 442, 448, 450, 451, 456, 468, 485, 494, 496, 503, 508, 511, 513, 516, 523, 524, 533, 553, 556, 574, 575.
 Karnap, R., 488, 507, 508.
 Kempis, T. de, 299.
 Kepler, J., 329.
 Keyserling, H., 520.
 Kierkegaard, 57, 316, 417, 448, 449, **452-453**, 559, 560, 567, 574, 575.
 Klages, L., 519, 520.
 Kleutgen, J., 170, 472.
 Koninck, Ch. de, 586.
 Kotarbinski, T., 507.
 Koyré, A., 542.
 Krause, C. F., 467.
 Laas, E., 316, 456, 460.
 Lactancio, 131, 141, 143.
 Lachelier, J., 316, 512.
 Lafitte, P., 456, 463.
 Lamartine, 449.
 Lamennais, F. de, **473-474**.
 La Mettrie, 406, 407.
 Lampsaco, 98.
 Lanfranco, 199.
 Lange, A., 512.
 Laromiguière, 466.
 Larra, 449.
 Lask, E., 512.
 Lavelle, L., 560, 582.
 Le Dantec, P., 487, 490.
 Ledesma, Jaime, 331.
 Leibniz, 41, 286, 288, 292, 314, 326, 327, 342, **372-379**, 395, 411, 422, 469, 501, 523, 536, 579.
 Lenin, 487, 489, 490.
 León Hebreo, 326, 331.
 León Magno, San, 162, 178.
 Leonardo de Vinci, 329.
 Leconteo, 98.
 Le Roy, E., 520, 532.
 Le Schne, R., 560, 582.
 Lessing, G. E., 393, 411, **412**.
 Leucipo, 46.
 Lévy-Bruhl, L., 487, **493**.
 Liberatore, M., 472.
 Liebmann, O., 316, 512.
 Lipsio, Justo, 328.
 Ligueto de Brescia, 239.
 Lisis, 34.
 Litt, T., 18, 520.
 Littré, L., 456, 463.
 Locke, J., 314, 341, 378, **383-386**, 387, 389, 390, 395, 398, 401, 402, 503.
 Lotze, H., 316, 468, **469**, 512, 542.
 Lovejoy, A. O., 488, 505.
 Lucas, San, 127, 128.
 Luciano, San, 146.
 Luciano de Samosata, 140.
 Lucrecio, 98, 102, 190.
 Luis de Blandes, 472.
 Luis de Granada, Fray, 178.
 Luis de León, Fray, 331.
 Lulio, 239, 241, 242, **284-288**, 297.
 Lutero, 320, 322, 329, 560.
 Lloréns y Barba, F. J., 479.
 Macario, 147.
 Mach, E., 456, 483.
 Macrobio, 178.
 Maignan, M., 472.
 Maimon, S., 449.
 Maimónides, 188, 230, **232**.
 Maine de Biran, 316, 412, **456-467**.
 Malebranche, 314, 342, 359, **360-367**, 373, 375, 377, 475, 536.
 Malquión de Antioquía, 146.
 Mandonnet, P., 162, 170, 239.
 Manser, G. M., 116, 162, 239, 585.
 Manzoni, 449.
 Maquiavelo, N., 328.
 Marcel, G., 560, 562.
 Marciano Capela, 178.
 Marción de Siria, 138.
 Marco Aurelio, 103, **106-107**, 140, 142.
 Marcos, 138.
 Marcos, San, 127.
 Maréchal, J., 585.
 Maret, E. C., 472.

- Mariana, J. de, 331.
 Mario Victorino, 178.
 Maritain, J., 585.
 Martinetti, P., 512.
 Martínez, L., 540, 568.
 Marwin, W. T., 488, 504.
 Marx, C., 316, 455, **458-459**, 460, 487, 489, 490.
 Marzal, F., 472.
 Masnovo, A., 585.
 Mateo de Aquasparta, 172, 237, 273.
 Mateo, San, 127.
 Mauro, Silvestre, 331.
 Maximila, 138.
 Máximo de Tiro, 118.
 Máximo el Confesor, San, 148.
 Mazzini, J., 467.
 McTaggart, F. M. E., 512.
 Médicis, C., 326.
 Medina, Bartolomé, 330.
 Meinong, A., 541, 542.
 Melanchton, F., 329.
 Meliso, 23, 41.
 Melitón, San, 140, 142.
 Menandro de Samaria, 138.
 Menedemo, 23, 58.
 Menéndez Pelayo, M., 189, 324, 330, 332, 467.
 Menón, 24, 89.
 Mercier, D., 585.
 Mersenne, 359.
 Metodio de Olimpo, San, 146.
 Metrocles, 24, 59.
 Meyer, H., 532.
 Migne, J. P., 200.
 Miguel Cerulario, 148.
 Miguel Escoto, 239.
 Milciades, 140, 142.
 Mill, J., 456.
 Millán Puelles, A., 586.
 Minguijón, S., 173.
 Minucio Félix, 141, 142.
 Moderato de Gades, 118.
 Moisés, 115.
 Moisés Ben Maimón, v. Maimónides.
 Moleschott, J., 216, 455, 460.
 Molina, Luis de, 331, 338.
 Mommsen, 449.
 Monelia, T. V., 472.
 Monllor, Juan Bautista, 331.
 Montague, W. P., 488, 505.
 Montaigne, M. de, 328.
 Montalván, J. de, 471.
 Montano, 138.
 Montero Díaz, S., 181.
 Montesquieu, 396.
 Moore, G. E., 488, 499.
 More, 359.
 Moreno, J. L., 491.
 Morgan, C. Ll., 488, 499, 500.
 Mucio Escévola, 112.
 Müller, M., 580.
 Münsterberg, H., 316, 512.
 Nájera, M., 472.
 Natorp, P., 65, 316, 512.
 Neurat, O., 488, 507, **508-509**.
 Newton, 305, 372, 394, 402, 403, 406.
 Nicolás de Cusa, **325-326**, 327.
 Nicolás de Oresme, 299, 305.
 Nicolás de Autricura, 298, 299, **303-304**.
 Nicolás Vermás, 239.
 Nicolao, 138.
 Nicole, P., 359.
 Nicómaco de Gerasa, 118, 179.
 Nietzsche, F., 494, 519, 520, **521-525**, 542, 548, 569, 574.
 Nigidio Fígulo, 118.
 Novalis, 449.
 Numenio de Apamea, 113, 118.
 Occam, 193, 297, 298, 299, **300-303**, 304, 312, 313, 368, 401, 415, 471.
 Odón de Cluny, 190.
 Odón de Tournay, 186, 195.
 Olgiati, F., 585.
 Ollé-Laprune, L., 521.
 Orígenes (el neoplatónico), 120, 146, 148, 282.
 Orígenes de Adamancio, 145, 149.
 Oromí, M., 249.
 Ortega y Gasset, J., 519, 521, 527, **535-540**.
 Ortí y Lara, 316, 472, 479.
 Ostwaldt, G., 487, 490.
 Othloh de San Emérico, 199.
 Ovidio, 98.
 Pablo, San, 106, 127, 133, **134-136**, 142, 149, 200, 261, 440, 534.
 Pablo de Samosata, 146.

- Pablo Vénico, 239.
 Pacomio, 147.
 Padovani, U. A., 585.
 Palacios, L. E., 586.
 Palmieri, D., 316, 472.
 Panecio de Rodas, 103, 112.
 Pánfilo, 146.
 Panteno, San, 145.
 Papias, 136.
 Parménides, 23, 35, 36, 38, **39-40**, 41, 42, 43, 44, 47, 62, 66, 81.
 Pascali, B., 359, 559.
 Pascasio Radberto, 200.
 Paulo Orosio, 162, 178.
 Paulsen, 316.
 Pawlow, I., 487, 491.
 Pedro Auréolo, 239, 298.
 Pedro Damiano, 199.
 Pedro de Abano, 239.
 Pedro de Ailly, 298, 304.
 Pedro de Alejandria, San, 146.
 Pedro de Alvernia, 238.
 Pedro de Hibernia, 256.
 Pedro de Pisa, 189.
 Pedro de Tarantasia, 238.
 Pedro Gallego, 233.
 Pedro Hispano, 174, 211, 233, 234.
 Pedro Juan Olivi, 237.
 Pedro Lombardo, 172, 173, 187, 211, 215, 258.
 Pedro Martín, 256.
 Pedro, San, 127, 440.
 Peirce, C. S., 488, 495.
 Pérez de Oliva, F., 331.
 Pericles, 21, 51.
 Perry, R. B., 488, 504.
 Pico de la Mirandola, Juan, 326.
 Pierio, 145.
 Piéron, 490.
 Píndaro, 20.
 Pirrón, 58, **109-110**.
 Pitágoras, 23, 30, 31, **32-33**, 61, 144, 282, 333, 503, 514.
 Pitkin, W. P., 505.
 Pittet, A., 96.
 Plank, M., 483.
 Platón, 22, 24, 25, 33, 34, 41, 49, 50, 55, 56, 57, 58, **60-73**, 74, 75, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 94, 109, 114, 115, 116, 120, 121, 122, 123, 144, 148, 160, 170, 180, 195, 197, 205, 206, 234, 240, 241, 252, 259, 282, 287, 325, 326, 334, 360, 381, 438, 450, 475, 503, 556.
 Plotón, Jorge Gemisto, 326.
 Plotino, 97, 117, 118, **120-123**, 151, 231, 326, 332.
 Plutarco de Atenas, 124.
 Plutarco de Queronea, 118.
 Poincaré, H., 483.
 Polémón, 24, 71.
 Policarpo, San, 138.
 Polirno, 98.
 Pomponazzi, Pedro, 328.
 Porfirio, 120, 123, 150, 179, 185, 194, 216.
 Portalíe, F., 155.
 Posidonio de Apamea, **112**, 113.
 Prado, N. del, 585.
 Pratt, J. B., 505.
 Price, H. H., 488, 499.
 Prisca, 138.
 Pristley, J., 397.
 Proclo, 97, 117, **124**, 150, 396.
 Pródicos, 50, 54.
 Próspero de Aquitania, 178.
 Protágoras, 23, 50, **51-53**, 61, 488, 498.
 Prudencio, 189.
 Przywara, E., 584.
 Pseudo Aristóteles, 233.
 Pseudo Dionisio Arcopagita, 147, 148, **149-150**, 185, 191, 192, 254, 307.
 Ptolomeo, 416.
 Quadrato, 140, 141.
 Quesnay, 402.
 Quinto Sextio, 103.
 Quinto Tuberón, 112.
 Raimundo de Toledo, 233.
 Raimundo de Sabunde, 298, 330.
 Ramírez, S. M., 259, 586.
 Ramus, Pedro, 328.
 Ranke, 449.
 Rashdall, H., 498.
 Raúl de Longo Campo, 212.
 Ravaisson-Mollin, 316, 512.
 Reichembach, H., 488, 507.
 Reid, J. T., 499.
 Reid, T., 412, 466, 488.
 Reinach, A., 542.
 Reinhold, C. L., 449.
 Remigio de Auxerre, 186, **193**.

- Renan, E., 456, 463.
 Renouvier, C., 316, 497, 512.
 Rhabano Mauro, 189, 190.
 Ricardo de San Víctor, 187, 213, 214-215.
 Ricardo Fittsacre, 238.
 Ricardo Mediavilla, 237.
 Rickert, H., 316, 512, 574.
 Richi, R., 512.
 Rilckin, 488.
 Roberto Holcot, 298.
 Roberto Kilwardby, 273.
 Rogelio Marston, 237.
 Rogers, A. K., 488, 505.
 Rolando de Cremona, 238.
 Romagnosi, J. D., 467.
 Roscelino, 186, 196, 208, 209, 301.
 Rosenkranz, K., 455.
 Roselli, S., 471.
 Rosmini, A., 472, 474-475, 512.
 Rothacker, E., 520.
 Rousseau, J. J., 57, 397, 408-411, 446, 473.
 Rousseau, P., 208, 402.
 Royer-Collard, 466.
 Royce, J., 487, 505, 512, 513-516.
 Rubio, Antonio, 331.
 Russell, B., 488, 499, 500, 503-504, 507.
 Ruysbroeck, J., 299.
 Saadja Faijumi, 188, 230.
 Sabuco, M., 330.
 Sagüens, J., 472.
 Sáinz de Aguirre, J., 471.
 Salazar, M., 472.
 Salmerón, N., 467.
 Salomón, 282.
 Salomón Ben Gabirol, v. Avicbrón.
 Sánchez, Francisco, 328.
 Sanseverino, C., 472.
 Santayana, J., 488, 505, 582.
 Santiago, 127, 133.
 Sanz del Río, J., 467.
 Sartre, J.-P., 560.
 Savigny, 449.
 Sciacca, M. F., 291, 492, 531, 584.
 Schaftesbury, 397.
 Scheler, M., 542, 548-551, 552, 556.
 Schelling, F. G. I., 316, 327, 417, 436, 438-441, 448, 512, 523, 569.
 Schiller, F. C. S., 488, 498, 499.
 Schiller, J. C. F., 449.
 Schlegel, A. G., 439, 449.
 Schleiermacher, 316, 417, 446, 448, 449-450, 523.
 Schlick, Moritz, 488, 507, 508.
 Schopenhauer, 316, 417, 448, 449, 450-451, 470, 492, 522, 523.
 Schiller, J. C. F., 449.
 Scott, 449.
 Secretan, C., 497, 512.
 Sellars, R. W., 488, 505.
 Semtob, 230.
 Séneca, 103, 105-106, 107, 181.
 Serapión, 147.
 Sertillanges, A. D., 585.
 Servat Loup, 190.
 Servet, Miguel, 331.
 Sexto Empírico, 108, 111.
 Shelley, 449.
 Sidwick, A., 498.
 Siena, A. de, 331.
 Sigerio de Brabante, 239, 275, 277-278.
 Silesio de Cirene, 147.
 Silvestre Bergier, v. Bergier.
 Silvestre II, v. Gerberto.
 Silvestre de Ferrara, 330.
 Simas, 34.
 Simmel, G., 316, 512, 520.
 Simón, J., 472.
 Simón Mago, 138.
 Simplicio, 124.
 Siriano, 124.
 Soción de Alejandría, 103.
 Sócrates, 22, 23, 24, 25, 33, 34, 46, 54-58, 60, 62, 64, 69, 75, 88, 95, 110, 282, 514.
 Sócrates de Constantinopla, 147.
 Solana, M., 325.
 Soto, D., 323, 330.
 Spaulding, 488, 505.
 Spaventa, B., 512.
 Spencer, H., 316, 456, 464, 465, 491.
 Spengler, O., 519, 520.
 Spranger, F., 520.
 Stalin, J., 487, 489, 490.
 Stammler, R., 512.
 Stein, L., 542.
 Stendhal, 449.
 Stoeckl, A., 170, 472.
 Straus, D. F., 450, 455, 457.

- Strong, C. A., 488, 505.
 Stuart Mill, 316, 456, 463-464, 488.
 Sturt, H., 498.
 Suárez, F., 174, 323, 331, 336-339, 368, 376, 485.
 Sureda-Blanes, F., 285.
 Suso, E., 299.
 Taciano de Sira, 140, 141.
 Taine, H., 456, 463.
 Tajón, 178, 182.
 Talamo, S., 170.
 Tales de Mileto, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 78, 118, 282.
 Taparelli, L., 472.
 Tarski, A., 507.
 Taulero, J., 299.
 Telesio, 325, 326, 327.
 Temisión, 138.
 Temistio, 124.
 Teodoreto de Ancira, 147.
 Teodoreto de Ciro, 146, 147.
 Teodoro, San, 147.
 Teodoro de Gaza, 328.
 Teodoro de Mopsuestia, 146, 147.
 Teodoro el Atco, 24, 58, 59.
 Teodoto, 138.
 Teófilo de Alejandría, 147.
 Teófilo de Antioquía, San, 140, 142.
 Teófrasto de Lesbos, 24, 34, 89.
 Teognosto, 145.
 Teótimo, 138.
 Teresa de Jesús, Santa, 331, 534.
 Tertuliano, 106, 141, 142-143, 144.
 Thierry de Chartres, 186, 205, 206.
 Thorndike, F. L., 490.
 Tieck, 449.
 Tímeo, 34.
 Timón, 58, 110.
 Tiro Próspero, 162.
 Toland, J., 396.
 Toledo, Francisco de, 331.
 Tolomeo de Luca, 238.
 Tomás Bradwardino, 239.
 Tomás de Aquino, Santo, 128, 154, 160, 172, 173, 174, 193, 209, 228, 237, 238, 239, 242, 245, 253, 254, 256-272, 278, 282, 289, 293, 297, 299, 300, 302, 312, 320, 325, 335, 337, 338, 339, 371, 479, 485, 503, 584.
 Tomás de Estrasburgo, 238.
 Tomás Moro, Santo, 328.
 Tongiorgi, 316, 472.
 Trasmaco, 30, 53.
 Trifón, 146.
 Troeltsch, E., 520.
 Turgot, 402.
 Ubaghs, G. C., 472.
 Unamuno, M. de, 453, 561, 563, 564-568.
 Urbano Bononiense, 239.
 Urráburu, J. J., 316, 472, 479.
 Vaihinger, J., 494.
 Valencia, Gregorio de, 331.
 Valz, A., 138.
 Valla, Lorenzo, 328.
 Vallés, Francisco, 331.
 Varisco, B., 512.
 Varisco, F., 472.
 Vasconcelos, J., 582.
 Vázquez, Gabriel, 331.
 Vega, A., 153.
 Ventura, 474.
 Vera, A., 512.
 Vicente de Beauvais, 238.
 Vico, J. Bta., 412, 512.
 Villegas, Alejo, 331.
 Virgilio, 98.
 Vitoria, F. de, 174, 323, 330, 331, 335-336.
 Vittich, 359.
 Vives, J. L., 330, 331, 332-335.
 Voet, 359.
 Vogt, C., 316, 455, 460.
 Voltaire, 341, 394, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 408, 473.
 Volkelt, J., 316, 512.
 Vorländer, K., 512.
 Wagner, R., 522.
 Wahl, J., 560.
 Warren, 490.
 Watson, J. B., 487, 490, 507.
 Weber, 569.
 Weigel, V., 329.
 Wenzel, A., 471.
 Werner, C., 472.
 Whitehead, A. N., 484, 488, 499, 500-503, 582.
 Windelband, W., 316, 512.

Witelo, 239.
 Wittgenstein, L., 507, 508.
 Wolff, Ch., 394, 411, 422, 429, 468.
 Wulf, M. de., 162, 170, 239, 449, 585.
 Wundt, W., 316, 468, 469-470.
 Xirau, J., 286.
 Yehudá-Ha-Leví, 188.
 Yela Utrilla, J. F., 322, 584.

Zarabellá, 328.
 Zaragüeta, J., 585.
 Zenón de Cilio, 103.
 Zenón de Elea, 23, 40-41, 42, 58.
 Zenón de Tarso, 103.
 Zigliara, T., 472.
 Zubiri, X., 579, 582.
 Zwinglio, 329.

INDICE ANALITICO DE MATERIAS

- ABSTRACCIÓN: Santo Tomás, 260, 271, 312.
 ACADEMIA: Origen del nombre, 60, 70; antigua, 71; media, 71; nueva, 71; platónica de Florencia, 326.
 ACTO Y POTENCIA: Aristóteles, 82.
 ACTUALISMO: 314-315.
 AGUSTINISMO: 161-162.
 ALMA. *En general*: Estoicos, 105; Plotino, 120; San Agustín, 159; Avicenna, 217; Abensadik, 223; San Buenaventura, 245-247; Escoto, 292; Occam, 300; Eckhart, 307; *clases*: Aristóteles, 83; *origen*: pitagóricos, 33; Platón, 69; San Agustín, 159; *unidad*: Aristóteles, 83; *metempsicosis*: pitagóricos, 33; Empédocles, 44; Platón, 69.
 «ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA»: Kant, 424.
 ANGUSTIA: Kierkegaard, 452.
 «ANTICIPACIONES DE LA PERCEPCIÓN»: Kant, 424.
 ANTINOMIAS: Kant, 430.
 APEIRON: 28.
 APOLINARISMO: 146.
 APOLOGISTAS: Caracterización general, 140-143; representantes, 140-143; concepción de la filosofía, 143.
 APÓSTOLES: 133-137.
 ARCHE: Jónicos, 27.
 ARISTOTELISMO: 89.
 ARMONÍA PREESTABLECIDA: 377.
 ARRIANTISMO: 146.
 ATOMISMO: Demócrito, 46; Epicuro, 100.
 AVERROÍSMO LATINO: Caracterización general, 239, 241, 275-276; representantes, 239.
 AXIOLOGÍA: Contemporánea, 543; Scheler, 548-551.
 «AXIOMAS DE LA INTUICIÓN»: 424.
 BEHAVIORISMO: 490.
 CARTESIANISMO: 359.
 CATEGORÍAS: Aristóteles, 84-86; Kant, 424; Hartmann, 554-555.
 CIENCIA: Platón, 62; Aristóteles, 74.
 CIENCIAS. *Clasificación*: Aristóteles, 75-76; P. Bacon, 379-380; Comte, 463.
 CÍRCULO DE VIENA: 307.
 CONCEPTO: Sócrates, 56; Aristóteles, 79.
 CONOCIMIENTO: Empédocles, 44; Anaxágoras, 45; Demócrito, 46; Platón, 62, 66-70; Aristóteles, 75-76; estoicos, 104; San Agustín, 159-160; Alejandro de Hales, 242; San Buenaventura, 251-252; Alberto Magno, 253; Santo Tomás, 271-272; R. Bacon, 280-281; Lulio, 287; Occam, 300; Descartes, 354; Leibniz, 377-378; ilustración, 395; Condillac, 397-401; Kant, 421-423; Hartmann, 552-554.
 CONSENSO: Unánime, 565-566.
 CONTINGENTISMO: 292.
 CONTRATO SOCIAL: 408-410.
 COSMOGONÍA: 138.
 «COSMOLOGÍA RACIONALIS»: 429.

CREACIÓN: Filón, 115-117; Orígenes, 149; Maimónides, 232; Gundisafino, 233-234; Alejandro de Hales, 242; San Buenaventura, 250; San Alberto Magno, 254; Santo Tomás, 270-271.

«CREDO UT INTELLIGAM»: 200, 201.

QUALITATIVISMO: 313.

QUANTITATIVISMO: 313.

DEDUCCIÓN: Aristóteles, 80; Descartes, 348-349.

DEÍSMO: 396.

DERECHO DE GENTES: 335.

DIOS. *Noción*: Aristides, 141; *existencia*: Platón, 68; Aristóteles, 86-88; San Juan Damasceno, 150-151; San Agustín, 157-158; San Anselmo, 202-204; Alfarabi, 217; Maimónides, 232; San Buenaventura, 249-251; San Alberto Magno, 255; Santo Tomás, 268-270; Escoto, 291-293; Occam, 302; Nicolás de Cusa, 325; Descartes, 355-356; Malebranche, 364-366; Kant, 430-433; *esencia*, Platón, 68; Aristóteles, 88; San Justino, 144; Tertuliano, 144; Clemente de Alejandría, 149; Pseudo-Dionisio, 149-150; San Agustín, 158; San Anselmo, 203-204; Alano de Lila, 212; Avicena, 217-218; Maimónides, 232; Alejandro de Hales, 243; San Buenaventura, 251-252; Santo Tomás, 269-270; Escoto, 292-293; Occam, 302; Eckhart, 307-308; Nicolás de Cusa, 325-326; Descartes, 356-357; Bergson, 531-532; Scheler, 551; Unamuno, 568; Jaspers, 572-573.

ECLECTICISMO: Helenístico-romano, 96, 113.

EFÉDOS: 63-67.

ELÉATICOS: 38 ss.

EMANACIÓN: Neoplatónica, 121-122; Avicena, 217-218; Averroes, 228; Avicibrón, 231.

EMPIRISMO: En general, 311 ss.; inglés, 341, 379-392; asociacionista, 463; contemporáneo, 487-488.

ENCICLOPEDIISMO: 402.

ENTE. *En cuanto ente*: Aristóteles,

84; Santo Tomás, 267; *de razón*: 266; *real*: 266-267; *moral*: 267; *artificial*: 266; *móvil*: 267; *quantum*: 267; Hartmann, 553-556; Heidegger, 574-576.

EPICURISMO: Caracterización general, 95; representantes, 98-102; concepción y división de la filosofía, 99; canónica, 99-100; criterios de evidencia, 99-100; física, 100-101; ética, 101-102.

ESCEPTICISMO: Heráclito, 37; Gorgias, 53; helenístico-romano, 96, 108-111; Pirrón, 109-110; Timón, 110; Arcesilao, 110; Carneades, 110; Eneidesmo, 110-111; Sexto Empírico, 111; Hume, 391-392.

ESCOLÁSTICA: Significación nominal, 170; caracteres, 171-173; método, 171-173; juicios, 170-171; períodos, 173-174; restauración, 471 ss.

ESCOTISMO: Caracterización general, 239, 241; representantes, 239, 294.

ESENCIA Y EXISTENCIA: Avicena, 219-220; Santo Tomás, 271; Suárez, 338.

ESENCIALISMO: En general, 313; contemporáneo, 541.

ESPACIO: Kant, 424.

ESPIRITUALISMO: En general, 313; francés, 466-467; italiano, 467.

ESTADO: Natural, 408-409; social, 408-411; contractual, 408-411; teológico, 461-462; metafísico, 462; positivo, 462.

ESTOICISMO: Caracterización general, 95; representantes, 103; antiguo, 104; medio, 103; 112; romano, 103, 105-107; concepción y división de la filosofía, 103; lógica, 103-104; física, 103-104; ética, 103-105; logos, 104.

ESTRUCTURAS METAFÍSICAS: 313, 401.

ETERNIDAD: Boecio, 180.

«ETERNO RETORNO»: 522.

ÉTICA: Sócrates, 57; cirenaicos, 58-59; cínicos, 59; Platón, 69-70; Aristóteles, 88, 89; epicúreos, 101-102; estoicos, 105; Filón, 116; Plotino, 123; San Agustín, 161; Abelardo, 210; Santo Tomás, 267, 272; Des-

cartes, 358; Espinosa, 371; Kant, 431-432; Hegel, 446; Scheler, 548-551; Hartmann, 556-557.

EUDEMONISMO: Sócrates, 57.

EXISTENCIA: Avicena, 219; Jaspers, 570-571; Heidegger, 575-578.

EXISTENCIALISMO: Caracteres, 559, 560; alemán, 560, 569-580; francés, 560; ruso, 560-561; español, 561, 564-568; italiano, 561; contenido doctrinal, 561-563.

EXPERIENCIA: Aristóteles, 75.

FE: Santo Tomás, 260; preámbulos, 259, 265; presupone el conocimiento natural, 260.

FELICIDAD: Aristóteles, 88; Santo Tomás, 272; Escoto, 294.

FENÓMENO: Kant, 424; Schopenhauer, 450.

FENOMENOLOGÍA: Hegel, 442; Husserl, 545; Hartmann, 553.

FILOSOFÍA: *Origen del nombre*, 31; *definición nominal*, 155-156; *concepciones históricas*: pitagóricos, 31-32; sofistas, 49-50; Sócrates, 55; Platón, 62-65; Aristóteles, 74, 78-79; epicureismo, 99; estoicismo, 103; escepticismo, 108-109; eclecticismo, 111-112; Filón, 115-116; Plotino, 121-123; San Pablo, 135; apologetas, 143; Clemente de Alejandría, 148-149; San Agustín, 153-157; Boecio, 179; San Isidoro, 181-182; San Anselmo, 201; Abelardo, 208-209; Hugo de San Víctor, 213-214; Ricardo de San Víctor, 214; Avicena, 217-220; Averroes, 226; San Buenaventura, 245-247; Santo Tomás, 259, 265, 268; R. Bacon, 282; Lulio, 285-287; Occam, 300; Vives, 333-334; Descartes, 343-347; Hobbes, 382; Locke, 384; Ilustración, 393-395; Kant, 418-420; Hegel, 441-442, 446; Wundt, 469; Balme, 477-478; Russell, 503-504; Wittgenstein, 507; Karpap, 508; Croce, 516; Gentile, 516; Dilthey, 526; *y ciencia*: R. Bacon, 281-282; Berkeley, 387; *y cristianismo*: 13-14, 127-129; *y religión*: 11-12; *y teología*: Filón, 114-

cartes, 358; Espinosa, 371; Kant, 431-432; Hegel, 446; Scheler, 548-551; Hartmann, 556-557.

116; San Pablo, 134-136; San Agustín, 155-156; Abelardo, 208-209; Alano de Lila, 212; Averroes, 225-227; siglo XIII, 239-240; San Buenaventura, 247-248; Alberto Magno, 254; Santo Tomás, 262-265; averroismo latino, 276; R. Bacon, 281-282; Escoto, 289-291; *ancilla theologiae*: Pedro Damián, 199; Santo Tomás, 265; *antigua*: caracteres generales, 13-14; *división*, 14; *medieval*: caracterización general, 169; límites, 169; *división*, 175; *moderna*: caracterización general, 312-316; límites, 311; *división*, 317; *contemporánea*: comienzos, 483; caracteres, 484-486; corrientes, 484-485; *división*, 486.

FILOSOFÍA ARABE: Caracterización general, 187; *división*, 188-189; representantes, 216-229.

FILOSOFÍA HELÉNICA: Antecedentes, 19; origen, 20; límites, 21; caracteres, 21; problemas, 21-22; escuelas, 22-23; representantes, 22-23; *división*, 24.

FILOSOFÍA HELLENÍSTICORROMANA: Caracteres, 93-94; *división*, 97; escuelas morales, 95-96; metafísica religiosa, 96-97.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: San Agustín, 161.

FILOSOFÍA ROMANA: Caracterización general, 187; contenido, 187-188; representantes, 230-232.

FILOSOFÍA NATURAL: Santo Tomás, 266.

FILOSOFÍA PATRÍSTICA: Caracteres, 129; *división*, 132; *y filosofía grecorromana*, 129-130.

FILOSOFÍA PRIMERA: Aristóteles, 77, 83-88.

FÍSICA: Aristóteles, 77, 80-83; Epicuro, 100-101; estoicos, 104.

FORMA: *En general*: Aristóteles, 84-85; Kant, 424; *pluralidad*: San Buenaventura, 250; Escoto, 293; Guillermo Rubió, 303.

FRANCISCANISMO: 237-239.

GNOSTICISMO: Caracterización gene-

116; San Pablo, 134-136; San Agustín, 155-156; Abelardo, 208-209; Alano de Lila, 212; Averroes, 225-227; siglo XIII, 239-240; San Buenaventura, 247-248; Alberto Magno, 254; Santo Tomás, 262-265; averroismo latino, 276; R. Bacon, 281-282; Escoto, 289-291; *ancilla theologiae*: Pedro Damián, 199; Santo Tomás, 265; *antigua*: caracteres generales, 13-14; *división*, 14; *medieval*: caracterización general, 169; límites, 169; *división*, 175; *moderna*: caracterización general, 312-316; límites, 311; *división*, 317; *contemporánea*: comienzos, 483; caracteres, 484-486; corrientes, 484-485; *división*, 486.

FILOSOFÍA ARABE: Caracterización general, 187; *división*, 188-189; representantes, 216-229.

FILOSOFÍA HELÉNICA: Antecedentes, 19; origen, 20; límites, 21; caracteres, 21; problemas, 21-22; escuelas, 22-23; representantes, 22-23; *división*, 24.

FILOSOFÍA HELLENÍSTICORROMANA: Caracteres, 93-94; *división*, 97; escuelas morales, 95-96; metafísica religiosa, 96-97.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: San Agustín, 161.

FILOSOFÍA ROMANA: Caracterización general, 187; contenido, 187-188; representantes, 230-232.

FILOSOFÍA NATURAL: Santo Tomás, 266.

FILOSOFÍA PATRÍSTICA: Caracteres, 129; *división*, 132; *y filosofía grecorromana*, 129-130.

FILOSOFÍA PRIMERA: Aristóteles, 77, 83-88.

FÍSICA: Aristóteles, 77, 80-83; Epicuro, 100-101; estoicos, 104.

FORMA: *En general*: Aristóteles, 84-85; Kant, 424; *pluralidad*: San Buenaventura, 250; Escoto, 293; Guillermo Rubió, 303.

FRANCISCANISMO: 237-239.

GNOSTICISMO: Caracterización gene-

- ral, 137; representantes, 137; teogonía, 138; cosmogonía, 138; soteriosofía, 139.
- GOBIERNO: Formas, 88.
- «HAECEITAS»: 293.
- HEGEMONISMO: 68.
- HELEZOFISMO: 29.
- HELEZOFISMO. *En general*: Platón, 69; Aristóteles, 83-85; San Agustín, 161; Alano de Lila, 212; Avicena, 217; Santo Tomás, 270; Escoto, 293-294; *universal*, 160, 232, 243, 250.
- HISTORICISMO: 313, 527.
- HOMEZ: Gnosticismo, 138-140; Escoto Erígena, 192; San Anselmo, 203; Avicena, 231-232; Santo Tomás, 271; Nicolás de Cusa, 325; Espinosa, 370; Leibniz, 376; Rousseau, 408-409; Unamuno, 564.
- HOMOMORFAS: 45.
- HOME: Platón, 62-64; Malebranche, 362; Locke, 384-385; Hume, 390; Kant, 426.
- «IDEAL DE LA RAZÓN PURA»: Kant, 430.
- IDEALISMO: *En general*, 312, 314, 315, 415; absoluto, 315, 416; psicológico, 388; trascendental, 416; ético, 416, 438; estético, 416, 441; lógico, 416, 441-446; fenomenológico, 547.
- HOMELOS: Platón, 63, 65; F. Bacon, 381.
- ILUMINACIÓN: San Agustín, 169-171; San Buenaventura, 251-252; Santo Tomás, 260; R. Bacon, 281.
- ILUSTRACIÓN: *En general*, 315, 342, 392-396; francesa, 313, 397; inglesa, 396-397; alemana, 411-412; española, 412.
- «IMPERATIVO CATEGÓRICO»: Kant, 432.
- «IMPULSO VITAL»: Bergson, 531, 532-534.
- INDIVIDUACIÓN (PRINCIPIO DE): San Buenaventura, 250; Santo Tomás, 271; Suárez, 338.
- INDUCCIÓN: Aristóteles, 80.
- INMANENTE: Kant, 422.
- INMORTALIDAD: Kant, 433.
- INTUICIÓN: G. Rubió, 303; Nicolás de Autricuria, 303-304; Occam, 312; empiristas, 314; racionalistas, 314; Descartes, 348-349; Bergson, 528-529.
- IRRACIONALISMO: 316.
- JÓNICOS: 26-30.
- JURIO: Aristóteles, 80; Kant, 423, 424, 434-435.
- KRAUSISMO: 467.
- LEY: Vitoria, 335-336; Suárez, 339.
- LIBERTAD: Kant, 432; Schelling, 440.
- LÓGICA: Aristóteles, 77, 79-80; estoicos, 103-104; Santo Tomás, 266; Lulio, 285-286; Hegel, 443.
- LOGOS: Estoicismo, 104; Filón, 115-116; San Juan, 134; Orígenes, 149.
- LOGISMO: Caracterización general, 241; lulianos y lulistas, 284.
- LUZ: San Buenaventura, 250; Grosseteste, 279.
- MACEDONISMO: 147.
- MAL: San Agustín, 160; Leibniz, 378.
- MANTONISMO: 152, 160.
- MATEMATICISMO: Pitagóricos, 30-31; Grosseteste, 279; Lulio, 287-288; Escoto, 291.
- MATERIA: Aristóteles, 84-86; Escoto, 293; Suárez, 338; Kant, 424.
- MATERIALISMO: *En general*, 312-316; 406-408, 455, 457-460; antiguo, 47; ilustrado, 407-408; naturalista, 402-406, 457; histórico, 458-459; científico, 460, 490; comunista, 489.
- MEDIEVALISTAS: 170.
- METAFÍSICA. *En general*: Aristóteles, 83-88; Santo Tomás, 265-267; Suárez, 237; *ciencia de lo suprasensible*: 83; *ciencia divina*: 83; *ciencia del ente en cuanto ente*: 84, 219, 266-267; *ciencia de la sustancia*, 84; *ciencia de Dios*: 83; *punto de partida*: 83.
- METAFÍSICA INDUCTIVA: 316, 466-467.
- MÉTODOS: Socrático (ironía y mayéutica), 56; Pseudo-Dionisio, 149-150; escolástico, 171-173; Abelardo (sic et non), 171, 208; cartesiano, 347-

- 350; baconiano, 380; Stuart Mill, 463.
- MISTICISMO: Caracterización general, 297, 306-308; representantes, 263, 299, 306-308; actitud ante la filosofía, 306.
- MODOS: Suárez, 338; Espinosa, 369.
- MÓNADA: 373-374.
- MONTISMO: Jenófanes, 38-39; Parménides, 39-40.
- MONOFISISMO: 147.
- MOVIMIENTO: Parménides, 39-40; Zenón, 40-41; Demócrito, 46-47; Aristóteles, 81, 82, 86, 97; Sigerio de Brabante, 276-277.
- MUORTE: Epicuro, 101.
- NATURALISMO: 313, 406.
- NEOHEGELIANISMO: Angloamericano, 515; italiano, 516.
- NEODUALISMO: 511.
- NEOKANTISMO: Alemán, 513; francés, 514.
- NEOPLATONISMO: Caracterización general, 119-120; alejandrino-romano, 120-123; siríaco, 123; ateniese, 124.
- NEOPOSITIVISMO: 506-507.
- NEORREALISMO: *En general*, 499; inglés, 499-500; norteamericano, 504-505.
- NEOSTANTISMO: 146.
- NOMINALISMO: Caracterización general, 298; representantes, 298.
- NOUS: Anaxágoras, 46; Plotino, 122.
- OCASIONALISMO: 361, 366.
- ONTOLÓGICO (ARGUMENTO): Cándido de Fulda, 190; San Anselmo, 203-204; San Buenaventura, 251; San Alberto Magno, 255; Santo Tomás, 268; Escoto, 292; Descartes, 356; Espinosa, 369.
- ONTOLÓGICO: Malebranche, 361, 366; Rosmini, 474; Gioberti, 475; Gratiy, 476.
- ORFISMO: 20.
- ORGANICISMO: 501.
- PADRES: Caracterización general, 129-130; escuelas, 145-146; representantes, 145-151; Apostólicos, 136-137; latinos, 152.
- PANTEÍSMO: Espinosa, 369; ilustrado, 403.
- PARALOGISMOS: Kant, 429-430.
- PARTICIPACIÓN: Platón, 69.
- PERAGIANISMO: 147.
- PERSONA: 180.
- PERSONALISMO: 531.
- PERSPECTIVISMO: 536.
- PITAGÓRICOS: 30-34.
- PLURALISTAS CONCILIADORES: 43-48.
- POSITIVISMO: *En general*, 455-456; francés, 461-463; inglés, 463-465; italiano, 465; lógico, 506-509.
- «POSTULADOS DEL PENSAMIENTO EMPÍRICO EN GENERAL»: 425.
- PRAGMATISMO: *En general*, 494-495; norteamericano, 495-498; inglés, 498-499.
- PREDICABLES: Aristóteles, 79.
- PREDICAMENTOS: Aristóteles, 79-80.
- PSICOANÁLISIS: 491-493.
- PSICOLOGÍA: Aristóteles, 82; Plotino, 122; ilustración, 395.
- «PITYCINOLOGIA RATIONALIS»: Kant, 429.
- PSICOLOGISMO: 543-544, 574.
- QUADRIVIVUM: 169.
- RACIONALISMO: 312.
- RACIOVITALISMO: 536-539.
- RAZÓN Y FE: Escoto Erígena, 191; San Anselmo, 201-202; Santo Tomás, 260-262; tres actitudes medievales: dialécticas, teólogos, filósofos, 199-200.
- RAZONAMIENTO: Aristóteles, 80.
- RAZONES SUMINALES: Estoicos, 104; San Agustín, 160; San Buenaventura, 250.
- REALISMO: *En general*, 312, 581; Hartmann, 552-557.
- «REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA»: Husserl, 546; clases, 546.
- REFLEXOLOGISMO: 491.
- RELATIVISMO: Protágoras, 52.
- REMINSCENCIA: Platón, 65-66.
- RENACIMIENTO: Noción, 319; europeo, 320, 324-325; español, 322, 330-331;

- platónico, 325, 326-327; aristotélico, 327-328; de las escuelas morales, 328; político, 328; científico, 329; y Reforma, 321-322, 329.
- RENACIMIENTO CAROLINGIO: 189-190.
- «REPRESENTACIONES FANTASMÁTICAS»: Bergson, 533.
- REVOLUCIÓN COPERNICANA: 416; y contrarrevolución ptolemaica, 416.
- SABELIANISMO: 146.
- SABIO: Helenístico-romano, 94-95; epicúreo, 95; estoico, 95, 103.
- SENSISMO: 397-402.
- SILOGISMO: Aristóteles, 80.
- SOCIEDAD: Platón, 70; Rousseau, 408-411.
- SOCIOLOGISMO: 493.
- SOCRÁTICOS MENORES: 58-59.
- SOFISTAS: 49-54.
- SOTERIOLOGÍA: 139.
- SUPERHOMBRE: 524-525.
- SUSTANCIA: *En general*: Aristóteles, 84-85; Descartes, 356-358; Espinosa, 368-369; Leibniz, 375-376; Locke, 384-385; Hume, 390-391; *primera y segunda*, 84-85; *y ente*: 85; *y accidentales*: 85.
- SUSTANCIALISMO: 313-314.
- TROGONIA: 139.
- «THEOLOGIA TRANSCENDENTALIS»: Kant, 429.
- TIEMPO: Kant, 424.
- UOLISMO: Caracterización general, 237, 239-241, 372-373; representantes, 238, 273; contemporáneo, 584-586.
- TRADICIONALISMO: 472, 473-474.
- TRADICIONALISMO CIENTÍFICO: Caracterización general, 237, 279-283; representantes, 279.
- TRASCENDENTAL: Kant, 422.
- TRASCENDENTE: Kant, 422.
- TRIVIUUM: 169.
- TROPUS: 110, 111.
- UNIVERSALES (PROBLEMA DE LOS): Planteamiento, 193; origen histórico, 194; representantes, 193-194; soluciones sistemáticas, 193; soluciones medievales, 194; realistas exagerados, 194-195; antirrealistas, 195-196; «sententia vocum», 196; teoría de la identidad, 196; teoría de la indiferencia, 196-197; teoría de los aspectos, 197; teoría de los estados, 198; Abelardo, 209-210; Escoto, 293; Occam, 300-302.
- UNO: Plotino, 121-123.
- VERDAD: *Definición*: Isaac Israeli, 231; *ontológica*: Aristóteles, 85; *criterios*: epicureísmo, 99; estoicismo, 104; Descartes, 354-355; *doble verdad*: 275-276.
- «VITA MODERNORUM»: 300-301, 312.
- VITALISMO: *En general*, 519-521; alemán, 520; francés, 520-521, 528-534; español, 521, 535-540.
- VOLUNTAD GENERAL: Rousseau, 410-411.
- VOLUNTARISMO: Escoto, 292-293; Occam, 302-303; Schopenhauer, 450-452.
- YO: Descartes, 353-354; Fichte, 437, 438.

INDICE GENERAL

	Págs.
PRÓLOGO	7
PRIMERA PARTE	
LA FILOSOFÍA EN LA EDAD ANTIGUA	
PROEMIO	11
La filosofía en la historia, 11.—División de la historia de la filosofía, 13.—Caracteres generales de la filosofía antigua, 13.—División de la filosofía antigua, 15.—Bibliografía, 15.	
CAPÍTULO PRIMERO.—LA FILOSOFÍA JÓNICA	
ARTÍCULO I.—Introducción a la filosofía griega	19
Los antecedentes orientales de la filosofía griega, 19. La reflexión mítica en la filosofía helénica, 19.—El origen de la filosofía, 20.—Límites y caracteres de la filosofía griega, 21.—Los problemas fundamentales, 21.—Las escuelas y sus representantes, 22.—División, 24.—Bibliografía, 25.	
ARTÍCULO II.—El fisiologismo de la escuela jónica	26
El problema de la filosofía jónica, 26.—Tales de Mileto, 27.—Anaximandro de Mileto, 27.—Anaxímenes de Mileto, 28.—Examen de la doctrina jónica, 29.—Bibliografía, 30.	
ARTÍCULO III.—El matematismo de los pitagóricos	30
Los pitagóricos, 30.—El nuevo problema de la filosofía griega, 30.—La nueva concepción de la filosofía, 31.—Pitágoras, 32.—Algunos pitagóricos, 33.—Juicio sobre los pitagóricos, 34.—Bibliografía, 34.	
ARTÍCULO IV.—Heráclito y la escuela de Elea	35
El problema del ser y el devenir, 35.—Heráclito, 36.—Jenófanes, 38.—Parménides, 39.—Zenón, 40.—Meliso, 41.—Juicio de conjunto, 42.—Bibliografía, 42.	

	Págs.
ARTÍCULO V.— <i>El pluralismo conciliador</i>	43
El problema fundamental, 43.—Empédocles, 44.—Anaxágoras, 45.—Demócrito, 46.—Conclusiones, 48.—Bibliografía, 48.	
ARTÍCULO VI.— <i>La sofística</i>	49
El nuevo rumbo de la filosofía griega, 49.—Los sofistas, 50.—La filosofía como retórica, 50.—Protágoras, 51.—Gorgias, 53.—Otros sofistas, 53.—Bibliografía, 54.	
ARTÍCULO VII.— <i>Sócrates y los socráticos menores</i>	54
Vida y personalidad, 54.—La filosofía, meditación ética, 55.—El método socrático, 56.—La definición y los conceptos, 56.—La ética socrática, 57.—Influencia de Sócrates, 57.—Los socráticos menores, 58.—Bibliografía, 59.	
ARTÍCULO VIII.— <i>Platón y el platonismo antiguo</i>	60
Vida y personalidad, 60.—Obras, 60.—Los grados del conocimiento, 61.—La concepción de la filosofía, 62.—La gnoseología, 65.—El «cosmos noetós» y la ontología platónica, 66.—Dios y la teología, 68.—El «cosmos aisthetós» y la física, 69.—El alma y la antropología, 69.—La ética, 69.—La sociedad, 70.—La Academia antigua, 70.—Bibliografía, 72.	
ARTÍCULO IX.— <i>Aristóteles y la Escuela peripatética</i>	73
Vida y obras, 73.—Los tres periodos del pensamiento aristotélico, 74.—Las tres formas de conocimiento, 75.—Clasificación de las ciencias, 76.—Tres sentidos de la palabra «filosofía», 78.—La lógica, 79.—La física, 80.—La metafísica, 83.—La ética y la política, 88.—La escuela peripatética, 89.—Bibliografía, 90.	
CAPÍTULO II.—LA FILOSOFÍA HEBLENISTICORROMANA	
ARTÍCULO I.— <i>Introducción a la filosofía helenisticorromana</i>	93
Caracteres generales, 93.—Despliegue histórico, 94.—Las escuelas morales, 95.—La metafísica religiosa, 96.—División, 97.—Bibliografía, 98.	
ARTÍCULO II.— <i>El epicureísmo</i>	98
La Escuela del Jardín, 98.—La filosofía y sus partes, 99.—La canónica o teoría del conocimiento, 99.—La física, 100.—La ética, 101.—Lucrecio y el epicureísmo, 102.—Bibliografía, 102.	
ARTÍCULO III.— <i>El estoicismo</i>	103
La Estoa y su despliegue histórico, 103.—La filosofía y sus partes, 103.—El estoicismo antiguo, 104.—Séneca, 105.—Epicuro, 106.—Marco Aurelio, 106.—Conclusión sobre el estoicismo romano, 107.—Bibliografía, 107.	

	Págs.
ARTÍCULO IV.— <i>El escepticismo</i>	108
Origen y despliegue histórico, 108.—La filosofía escéptica, 108.—El escepticismo antiguo o pirronismo, 109.—El escepticismo de la Academia media, 110.—El neopirronismo, 110.—Bibliografía, 111.	
ARTÍCULO V.— <i>El eclecticismo</i>	111
La filosofía ecléctica, 111.—El estoicismo medio, 112.—La Academia nueva, 112.—El eclecticismo romano: Cicerón, 113.—Bibliografía, 114.	
ARTÍCULO VI.— <i>La filosofía judaicoalejandrina</i>	114
Carácter general, 114.—Aristóbulo, 115.—Filón, 115.—Bibliografía, 117.	
ARTÍCULO VII.— <i>La filosofía pitagoricoplatónica</i>	117
Caracteres generales, 117.—Representantes, 118.—Doctrina, 118.—Bibliografía, 119.	
ARTÍCULO VIII.— <i>El neoplatonismo</i>	119
Caracteres generales, 119.—El neoplatonismo alejandrino-romano, 120.—Ammonio Saccas, 120.—Plotino, 120.—Porfirio, 123.—El neoplatonismo siríaco, 123.—El neoplatonismo ateniense: Proclo, 124.—Bibliografía, 124.	
CAPÍTULO III.—LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA	
ARTÍCULO I.— <i>Introducción a la filosofía patristica</i>	127
El cristianismo y la filosofía, 127.—División de la filosofía cristiana, 129.—Caracteres generales de la patristica, 129.—Despliegue histórico, 131.—División, 132.—Bibliografía, 132.	
ARTÍCULO II.— <i>Las Apóstoles y los Padres apostólicos</i>	133
Carácter general, 133.—San Juan, 133.—San Pablo, 134.—Los Padres apostólicos, 136.—Bibliografía, 137.	
ARTÍCULO III.— <i>El gnosticismo</i>	137
El sincretismo religioso y el gnosticismo, 137.—Gnósticos y herejes, 138.—Doctrina general del gnosticismo, 138.—Bibliografía, 140.	
ARTÍCULO IV.— <i>Los apologistas</i>	140
Caracteres generales, 140.—Principales apologistas, 141.—Actitud ante la filosofía, 143.—San Justino, 144.—Tertuliano, 144.—Bibliografía, 145.	

	Págs.
ARTÍCULO V.— <i>La patrística griega</i>	145
Los límites de la patrística griega, 145.—Las primeras escuelas, 145.—El apogeo de la patrística griega, 146.—Los escritores griegos, 147.—Clemente de Alejandría, 148.—Orígenes, 149.—El Pseudo Dionisio Aeropagita, 149.—San Juan Damasceno, 150.—Bibliografía, 151.	
ARTÍCULO VI.— <i>La patrística latina: San Agustín</i>	152
San Agustín en la patrística latina, 152.—Vida y obras, 152.—La concepción de la filosofía, 153.—Dios, 157.—El alma, 159.—Doctrina del conocimiento, 159.—El mundo, 160.—La ética, 161.—La filosofía de la historia, 161.—El agustinismo, 161.—Bibliografía, 163.	

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA

PROEMIO	169
La cultura medieval: escuelas y enseñanzas, 169.—La filosofía escolástica, 170.—Caracteres de la escolástica, 171.—Períodos de la filosofía escolástica, 173.—División de la filosofía medieval, 175.—Bibliografía, 175.	

CAPÍTULO PRIMERO.—LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DE TRANSICIÓN

ARTÍCULO ÚNICO.— <i>El tránsito a la escolástica</i>	177
Carácter general y representantes, 177.—Claudio Mamerto, 178.—Boecio, 178.—Casiodoro, 180.—San Gregorio Magno, 181.—San Isidoro de Sevilla, 181.—Beda el Venerable, 182.—Bibliografía, 182.	

CAPÍTULO II.—LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DE FORMACIÓN

ARTÍCULO I.— <i>Introducción a la época de formación</i>	185
Dos corrientes doctrinales, 185.—Caracteres y contenido de la corriente cristiana, 185.—Caracteres y contenido de la corriente oriental, 187.—División del capítulo, 188.	
ARTÍCULO II.— <i>Los comienzos de la corriente cristiana</i>	189
El renacimiento carolingio, 189.—Alcuino, 189.—Rhabano Mauro, 190.—Cándido de Fulda, 190.—Joaquín de Orleáns, 190.—Otros representantes, 190.—Bibliografía, 191.	

	Págs.
ARTÍCULO III.— <i>Juan Escoto Erigena</i>	191
Vida y obras, 191.—La razón y la fe, 191.—La naturaleza, 191.—El hombre, 192.—Bibliografía, 193.	
ARTÍCULO IV.— <i>El problema de los universales</i>	193
Planteamiento del problema y soluciones sistemáticas, 193.—Dimensión histórica y soluciones medievales, 194.—Realistas exagerados, 194.—Antirrealistas, 195.—Roscelino y la <i>sententia vocum</i> , 196.—Guillermo de Champeaux, 196.—Adelardo de Bath y la teoría de los aspectos, 197.—Gualterio de Mortagne y la teoría de los estados, 198.—Bibliografía, 198.	
ARTÍCULO V.— <i>El problema de la razón y la fe</i>	198
Tres actitudes, 198.—Los dialécticos, 199.—Los teólogos, 199.—Los filósofos, 200.—Bibliografía, 200.	
ARTÍCULO VI.— <i>San Anselmo de Canterbury</i>	200
Vida y obras, 200.—La razón y la fe, 201.—Existencia y atributos de Dios, 202.—El hombre, 204.—Conclusión, 204.—Bibliografía, 204.	
ARTÍCULO VII.— <i>La escuela de Chartres</i>	205
Caracteres y representantes, 205.—Bernardo de Chartres, 206.—Gilberto de la Porrée, 206.—Thierry de Chartres, 206.—Guillermo de Conches, 206.—Juan de Salisbury, 207.—Bibliografía, 207.	
ARTÍCULO VIII.— <i>Filósofos independientes</i>	208
A. <i>Abelardo</i>	208
Vida y obras, 208.—El método, 208.—El problema de los universales, 209.—La ética, 210.—Influencia, 211.—Bibliografía, 211.	
B. <i>Alano de Lilla</i>	211
Vida y obras, 211.—Doctrina, 212.—Bibliografía, 213.	
ARTÍCULO IX.— <i>La escuela de San Víctor</i>	213
Caracteres y representantes, 213.—Hugo de San Víctor, 213.—Ricardo de San Víctor, 214.—Los sentenciosos y los dualistas y panteístas, 215.—Bibliografía, 215.	
ARTÍCULO X.— <i>La filosofía árabe oriental</i>	216
Alkindi, 216.—Alfarabi, 216.—Avicena, 217.—Algazel, 220.—Bibliografía, 221.	
ARTÍCULO XI.— <i>La filosofía árabe española</i>	223
Abensadik, 223.—Avempacc, 223.—Abentofail, 224.—Averroes, 225.—Bibliografía, 229.	

	Págs.
ARTÍCULO XII.— <i>La filosofía judía oriental y española</i>	230
La filosofía judía, 230.—Isaac Israeli, 230.—Avicbrón, 231.—Maimónides, 232.—Bibliografía, 232.	
ARTÍCULO XIII.— <i>La confluencia de las dos corrientes</i>	233
La escuela de traductores de Toledo, 233.—Los filósofos de la confluencia, 233.—Bibliografía, 234.	
CAPÍTULO III.—LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DE APOGEO	
ARTÍCULO I.— <i>Introducción al siglo XIII</i>	235
Factores del apogeo escolástico, 235.—Corrientes doctrinales, 237.—Caracterización general, 239.—División del capítulo, 242.—Bibliografía, 242.	
ARTÍCULO II.— <i>Los comienzos de la corriente franciscana</i>	242
Alejandro de Hales, 242.—Juan de la Rochela, 244.—Bibliografía, 245.	
ARTÍCULO III.— <i>San Buenaventura</i>	245
Vida y obras, 245.—El concepto de filosofía, 245.—El mundo, huella de Dios, 249.—El alma, imagen de Dios, 251.—La unión mística, 252.—Bibliografía, 253.	
ARTÍCULO IV.— <i>San Alberto Magno</i>	253
Vida y obras, 253.—Significación de su obra, 253.—Doctrina, 254.—Bibliografía, 255.	
ARTÍCULO V.— <i>Santo Tomás de Aquino</i>	256
Vida y obras, 256.—Hacia la delimitación del concepto de filosofía, 259.—Relación entre la razón y la fe, 260.—Relaciones entre la filosofía y la teología, 262.—La filosofía y la división, 265.—Teología natural, 268.—La creación, 270.—El conocimiento, 271.—Ética, 272.—Triunfo del tomismo, 272.—Bibliografía, 274.	
ARTÍCULO VI.— <i>El averroísmo latino</i>	275
Carácter general, 275.—Filosofía y teología, 275.—Otras tesis averroístas, 276.—Sigerio de Brabante, 277.—Bibliografía, 278.	
ARTÍCULO VII.— <i>La tradición científica</i>	279
Los maestros de Oxford, 279.—Roberto Grosseteste, 279.—Rogerio Bacon, 280.—Bibliografía, 283.—	

	Págs.
ARTÍCULO VIII.— <i>Raimundo Lulio y el lulismo</i>	284
Vida y obras, 284.—Lulismo, lulianos y lulistas, 284.—El concepto de filosofía, 285.—Ascenso y descenso del entendimiento, 287.—Otras doctrinas, 287.—Conclusión, 288.—Bibliografía, 288.	
ARTÍCULO IX.— <i>Duns Escoto y el escotismo</i>	289
Vida y obras, 289.—Filosofía y teología, 289.—Dios, ser infinito, 291.—Otras doctrinas, 293.—Conclusión, 294.—Bibliografía, 295.	
CAPÍTULO IV.—LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DE DECADENCIA	
ARTÍCULO I.— <i>Introducción al siglo XIV</i>	297
Decadencia de la filosofía escolástica, 297.—Movimientos doctrinales, 297.—Despliegue histórico del nominalismo, 298.—Proceso histórico del misticismo, 299.—Bibliografía, 299.	
ARTÍCULO II.— <i>El nominalismo</i>	300
Guillermo de Occam, 300.—Guillermo Rubió, 303.—Nicolás de Autricuria, 303.—Juan Buridán, 305.—Nicolás de Oresme, 305.—Bibliografía, 305.	
ARTÍCULO III.— <i>El misticismo</i>	306
Actitud general ante la filosofía, 306.—El maestro Eckhart, 307.—Bibliografía, 308.	
TERCERA PARTE	
LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MODERNA	
PRÓLOGO	311
La cultura moderna, 311.—Caracteres de la filosofía moderna, 312.—División de la filosofía moderna, 317.—Bibliografía, 317.	
CAPÍTULO PRIMERO.—LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DEL RENACIMIENTO	
ARTÍCULO I.— <i>Introducción a la filosofía del renacimiento</i>	319
Revisión histórica, 319.—El doble renacimiento filosófico, 319.—El renacimiento y la Reforma, 321.—El renacimiento de la escolástica en España, 322.—División del capítulo, 323.—Bibliografía, 323.	
ARTÍCULO II.— <i>El renacimiento europeo</i>	324
Las tendencias filosóficas, 324.—Nicolás de Cusa, 325.—La Academia platónica de Florencia, 326.—Bernardino Telesio, 327.—Giordano Bruno, 327.—El renacimiento aristotélico, 327.—El renacimiento de las escuelas morales, 328.—El renacimiento político, 328.—El renacimiento científico, 329.—Renacimiento y Reforma, 329.—Bibliografía, 329.	

	Págs.
ARTÍCULO III.— <i>El Renacimiento español</i>	330
Despliegue histórico, 330.—Juan Luis Vives, 332.—Francisco de Vitoria, 335.—Francisco Suárez, 336.—Bibliografía, 339.	
CAPÍTULO II.—LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DEL RACIONALISMO.	
III. EMPIRISMO Y LA ILUSTRACIÓN	
ARTÍCULO I.— <i>Introducción</i>	341
Panorama filosófico de la época, 341.—División del capítulo, 342.—Bibliografía, 343.	
ARTÍCULO II.— <i>El racionalismo</i>	343
A.— <i>Descartes y el cartesianismo</i>	343
Vida y obras, 343.—Idea de la filosofía, 343.—Las reglas del método, 347.—La duda y sus motivos, 351.—El «cogito», 352.—El ser captado en el «cogito», 353.—El criterio de verdad, 354.—Las pruebas de la existencia de Dios, 355.—Las tres sustancias, 356.—La moral, 358.—Examen de la doctrina cartesiana, 358.—Cartesianismo y ant cartesianismo, 359.—Bibliografía, 360.	
B.— <i>Malebranche y el ontologismo</i>	360
Vida y obras, 360.—La herencia cartesiana, 361.—Teoría de las ideas, 362.—La extensión inteligible, 362.—Teoría de la «visión en Dios», 363.—La «visión de Dios», 364.—La comunicación de las sustancias y el ocasionalismo, 366.—Conclusiones, 367.—Bibliografía, 367.	
C.— <i>Espínosa y el panteísmo</i>	367
Vida y obras, 367.—Punto de partida cartesiano, 368.—Teoría de la sustancia y el panteísmo, 368.—Los atributos y los modos, 370.—El problema de la comunicación de las sustancias y el hombre, 370.—La ética, 371.—Conclusiones, 371.—Bibliografía, 372.	
D.— <i>Leibniz</i>	372
Vida y obras, 372.—La crítica de Descartes, 373.—Las mónadas y su jerarquía, 373.—El problema de la sustancia, 375.—El hombre, 376.—La comunicación de las sustancias: armonía preestablecida y optimismo metafísico, 377.—El conocimiento, 377.—La teodicea, 378.—Conclusiones, 378.—Bibliografía, 379.	
ARTÍCULO III.— <i>El empirismo inglés</i>	379
A.— <i>Francis Bacon</i>	379
Vida y obras, 379.—Clasificación de las ciencias, 380.—El <i>novum organum</i> , 380.—Los ídolos, 381.—Bibliografía, 381.	

	Págs.
B.— <i>Thomas Hobbes</i>	382
Vida y obras, 382.—La filosofía y sus partes, 382.— <i>De Corpore</i> , 382.— <i>De Homine</i> , 382.— <i>De Cive</i> , 383.—Bibliografía, 383.	
C.— <i>John Locke</i>	383
Vida y obras, 383.—La filosofía y su división, 384.—Las ideas y la teoría de la sustancia, 384.—El asociacionismo y la doctrina política, 385.—Bibliografía, 386.	
D.— <i>George Berkeley</i>	386
Vida y obras, 386.—El problema, 386.—Ciencia natural y filosofía, 387.—El idealismo psicológico, 388.—El realismo espiritual, 388.—Bibliografía, 388.	
E.— <i>David Hume</i>	389
Vidas y obras, 389.—La continuación del empirismo, 389.—Crítica de la idea de sustancia, 390.—Crítica de la idea de causalidad, 391.—El escepticismo, 391.—Bibliografía, 392.	
ARTÍCULO IV.— <i>La ilustración</i>	392
La ilustración y su idea de la filosofía, 392.—La ilustración inglesa: deísmo y materialismo, 396.—La ilustración francesa, 397.—El sensismo: Condillac, 397.—El enciclopedismo, 402.—El naturalismo, 402.—El materialismo, 406.—Rousseau y la teoría de la sociedad, 408.—La ilustración alemana, 411.—La ilustración en España, 412.—El fin de la ilustración, 412.—Bibliografía, 413.	
CAPÍTULO III.—LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DEL IDEALISMO ALEMÁN	
ARTÍCULO I.— <i>Introducción</i>	415
Caracteres generales y despliegue histórico, 415.—División del capítulo, 417.—Bibliografía, 417.	
ARTÍCULO II.— <i>Kant y el idealismo trascendental</i>	418
Vida y obras, 418.—La idea de la filosofía, 418.	
A.— <i>La «Crítica de la razón pura»</i>	421
Plantamiento del problema, 421.—Teoría de los juicios, 423.—Los tres problemas fundamentales, 423.—La estética trascendental y la posibilidad de la matemática, 424.—La analítica trascendental y la posibilidad de la física, 424.—La dialéctica trascendental y la imposibilidad de la metafísica como ciencia, 425.	
B.— <i>La «Crítica de la razón práctica»</i>	431
La buena voluntad, 431.—El problema moral, 431.—El impera-	

tivo categórico, 432.—La libertad, 432.—La inmortalidad, 433.—Dios, 433.

C.—*La «Crítica del Juicio»* ... 434
La estética, 434.—Los juicios teleológico y estético, 434.—Conclusión, 435.—Bibliografía, 435.

ARTÍCULO III.—*El idealismo absoluto* ... 436

A.—*Fichte* ... 436
Vida y obras, 436.—El yo, el no-yo y la limitación, 437.—El método, 438.—El idealismo, 438.—Bibliografía, 438.

B.—*Schelling* ... 438
Vida y obras, 438.—Las cuatro fases de la filosofía de Schelling, 439.—Filosofía de la naturaleza y del espíritu, 439.—Sistema de la identidad, 439.—El sistema de la libertad, 440.—La metafísica de la religión, 440.—Observaciones, 440.—Bibliografía, 441.

C.—*Hegel* ... 441
Vida y obras, 441.—La idea de la filosofía, 441.—La fenomenología del espíritu, 442.—La lógica, ciencia de la Idea en sí, 443.—La filosofía de la naturaleza, 444.—La filosofía del espíritu, 444.—El espíritu subjetivo, 445.—El espíritu objetivo, 445.—El espíritu absoluto, 446.—Bibliografía, 447.

ARTÍCULO IV.—*Continuadores y adversarios del idealismo* ... 448
Revisión del idealismo, 448.—El pensamiento romántico, 449.—Schleiermacher, 449.—Schopenhauer, 450.—Kierkegaard, 452.—Bibliografía, 453.

CAPÍTULO IV.—LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DEL POSITIVISMO

ARTÍCULO I.—*Introducción* ... 455
Multiplicidad de tendencias, 455.—División del capítulo, 457.

ARTÍCULO II.—*El materialismo* ... 457
Feuerbach y el materialismo naturalista, 457.—Marx y el materialismo histórico, 458.—El materialismo científico, 460.—Bibliografía, 461.

ARTÍCULO III.—*El positivismo* ... 461
Comte y el positivismo francés, 461.—El positivismo inglés, 463.—El positivismo italiano, 465.—Bibliografía, 465.

ARTÍCULO IV.—*La metafísica inductiva y otras tendencias* ... 466
La Escuela escocesa, 466.—El espiritualismo francés, 466.—El espiritualismo italiano, 467.—El krausismo español, 467.—La metafísica inductiva, 467.—Bibliografía, 470.

CAPÍTULO V.—LA FILOSOFÍA CRISTIANA Y LA RESTAURACIÓN ESCOLÁSTICA

ARTÍCULO I.—*Introducción* ... 471
Panorama de la filosofía cristiana en la edad moderna, 471.—División del capítulo, 472.

ARTÍCULO II.—*El tradicionalismo* ... 473
De Bonald, 473.—De Lamennais, 473.—Otros tradicionalistas, 474.—Bibliografía, 474.

ARTÍCULO III.—*El ontologismo* ... 474
Rosmini, 474.—Gioberti, 475.—Gratry, 476.—Bibliografía, 476.

ARTÍCULO IV.—*La restauración escolástica* ... 477
Balmes y la filosofía española, 477.—La filosofía cristiana según la encíclica «Aeterni Patris», 479.—Bibliografía, 480.

CUARTA PARTE

LA FILOSOFÍA EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA

PROEMIO ... 483
Los comienzos de la filosofía contemporánea, 483.—Caracteres de la filosofía contemporánea, 484.—División, 486.—Bibliografía, 486.

CAPÍTULO PRIMERO.—LA DIRECCIÓN EMPIRISTA

ARTÍCULO I.—*Introducción* ... 487
Las tendencias empiristas, 487.—División del capítulo, 488.

ARTÍCULO II.—*El materialismo* ... 489
El materialismo comunista, 489.—El materialismo científico, 490.—Bibliografía, 490.

ARTÍCULO III.—*Sistemas psicológicos y sociológicos* ... 490
El behaviorismo, 490.—El reflexologismo, 491.—El psicoanálisis, 491.—El sociologismo, 493.—Bibliografía, 494.

ARTÍCULO IV.— <i>El pragmatismo</i>	494
Caracteres generales, 494.—El pragmatismo norteamericano, 495.—El pragmatismo inglés, 498.—Bibliografía, 499.	

ARTÍCULO V.— <i>El neorrealismo</i>	499
Las dos formas del neorrealismo, 499.—El neorrealismo inglés, 499.—Alfred North Whitehead, 500.—Bertrand A. W. Russell, 503.—El neorrealismo norteamericano, 504. Bibliografía, 505.	

ARTÍCULO VI.— <i>El neopositivismo</i>	506
Diversas tendencias neopositivistas, 506.—Wittgenstein, 507.—El círculo de Viena, 507.—Bibliografía, 509.	

CAPÍTULO II.—LA DIRECCIÓN IDEALISTA

ARTÍCULO I.— <i>Introducción</i>	511
Las tendencias idealistas, 511.—División, 512.	

ARTÍCULO II.— <i>El neokantismo alemán y francés</i>	513
El neokantismo alemán, 513.—El idealismo francés: Brunschwig, 514.—Bibliografía, 515.	

ARTÍCULO III.— <i>El neohegelianismo inglés e italiano</i>	515
El idealismo angloamericano: Bradley y Royce, 515.—El idealismo italiano: Croce y Gentile, 516.—Bibliografía, 517.	

CAPÍTULO III.—LA DIRECCIÓN VITALISTA

ARTÍCULO I.— <i>Introducción</i>	519
Las tendencias vitalistas, 519.—División del capítulo, 521.	

ARTÍCULO II.— <i>Nietzsche</i>	521
Vida y obras, 521.—Los tres periodos de su pensamiento, 522.—La transmutación de los valores, 522.—La moral, 524.—El superhombre, 524.—Bibliografía, 525.	

ARTÍCULO III.— <i>Dilthey</i>	525
Vida y obras, 525.—El concepto de filosofía, 526.—El hombre y la historia, 527.—Bibliografía, 528.	

ARTÍCULO IV.— <i>Bergson</i>	528
Vida y obras, 528.—Intellecto e intuición, 528.—La duración real, 529.—El impulso vital, 531.—Dios, 531.—Moral y religión, 532.—Bibliografía, 534.	

ARTÍCULO V.— <i>Ortega y Gasset</i>	535
Vida y obras, 535.—Perspectivismo, 535.—El racio-vitalismo, 536.—Sociología y política, 539.—Bibliografía, 540.	

CAPÍTULO IV.—DIRECCIÓN ESENCIALISTA

ARTÍCULO I.— <i>Introducción</i>	541
Las tendencias esencialistas, 541.—División del capítulo, 542.	

ARTÍCULO II.— <i>La fenomenología de Husserl</i>	543
Vida y obras, 543.—La lucha contra el psicologismo, 543.—La conciencia y su intencionalidad, 544.—La fenomenología y su método, 545.—El idealismo fenomenológico, 547.—Bibliografía, 547.	

ARTÍCULO III.— <i>La axiología de Scheler</i>	548
Vida y obras, 548.—Los valores, 548.—El personalismo ético, 551.—Bibliografía, 552.	

ARTÍCULO IV.— <i>El realismo de Hartmann</i>	552
Vida y obras, 552.—El conocimiento, 553.—Nueva ontología, 553.—La ética, 556.—Bibliografía, 557.	

CAPÍTULO V.—LA DIRECCIÓN EXISTENCIALISTA

ARTÍCULO I.— <i>Introducción</i>	559
Caracterización del existencialismo, 559.—Contenido doctrinal, 561.—División del capítulo, 563.—Bibliografía, 563.	

ARTÍCULO II.— <i>Unamuno</i>	564
Vida y obras, 564.—El hombre, principio, centro y fin de la filosofía, 564.—Dolor, congoja, agonía, 565.—Conservación y perpetuación: individualidad y personalidad, 566.—Esperanza, fe y Dios immortalizador, 567.—Bibliografía, 568.	

ARTÍCULO III.— <i>Jaspers</i>	569
Vida y obras, 569.—Filosofía de la existencia, 569.—El mundo, 570.—La existencia, 571.—La trascendencia, 572.—Bibliografía, 573.	

ARTÍCULO IV.— <i>Heidegger</i>	574
Vida y obras, 574.—La ontología, 574.—La analítica de la existencia, 576.—El sentido del ser, 578.—Bibliografía, 580.	

CAPÍTULO VI.—LA DIRECCIÓN REALISTA

ARTÍCULO ÚNICO.— <i>El realismo contemporáneo</i>	581
Caracterización general, 581.—Multiplicidad de tendencias, 582.	
Los filósofos independientes, 583.—El tomismo contemporáneo, 584.—Bibliografía, 586.	
ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS	589
ÍNDICE ANALÍTICO DE MATERIAS	601

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

Dirigida por ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

- Jacques Leclercq: *Las grandes líneas de la filosofía moral*. 2.^a edición.
- Louis de Raeymaeker: *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*. 2.^a ed.
- Louis de Raeymaeker: *Introducción a la Filosofía*. 2.^a ed.
- Fernand van Steenberghe: *Epistemología*. 2.^a ed.
- Fernand Renoult: *Elementos de crítica de las ciencias y cosmología*.
- Angel González Alvarez: *Manual de historia de la filosofía*. 3.^a edición.
- Fernand van Steenberghe: *Ontología*.
- Alois Dempf: *Metafísica de la Edad Media*.
- Joseph Maréchal: *El punto de partida de la metafísica*.
- Cuaderno I: *Desde la antigüedad hasta el fin de la Edad Media. La crítica antigua del conocimiento*.
- Cuaderno II: *El conflicto entre el racionalismo y el empirismo en la filosofía moderna anterior a Kant*.
- Cuaderno III: *La crítica de Kant*.
- Cuaderno IV: *El sistema idealista en Kant y en los postkantianos*.
- Cuaderno V: *El tomismo ante la filosofía crítica*.
- Wilhelm Capelle: *Historia de la filosofía griega*.
- Etienne Gilson: *La filosofía en la Edad Media*. 2 volúmenes.
- Alois Dempf: *La concepción del mundo en la Edad Media*.
- Alois Dempf: *Ética de la Edad Media*.
- José María Ruíz y Candau: *El sentido último de la vida*.
- Philipp Lersch: *El hombre en la actualidad*.
- Edgar de Bruyne: *Estudios de estética medieval*. 3 volúmenes.
- Luis Rey Altuna: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*.
- José Camón Aznar: *El ser en el espíritu*.
- Theodor Steinbüchel: *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*. 2 volúmenes.
- Luis Cencillo: *Experiencia profunda del Ser. (Bases para una ontología de la relevancia)*.
- José de Fecilla, S. J.: *De la Imagen a la Idea. Estudio crítico del pensamiento tomista*.
- Jean Roger: *El pensamiento filosófico de Asia*.

- Francisco Suárez: *Disputaciones Metafísicas* (edición bilingüe). 7 volúmenes.
- Fernando Montero Moliner: *Parménides*.
- María Angeles Galino: *Historia de la educación*.
- Manuel Gonzalo Casas: *Introducción a la filosofía*. 2.^a ed.
- Claude Tresmontant: *Estudios de metafísica bíblica*.
- Raimundo Paniker: *Autonomía de la Ciencia. Sobre el sentido de la Ciencia y sus relaciones con la Filosofía*.
- Angel González Alvarez: *Tratado de metafísica*.
- Vol. I: *Ontología*.
- Vol. II: *Teología natural*.
- Emile Simard: *Naturaleza y alcance del método científico*.
- Joseph Bernhart: *De profundis*.
- Leopoldo Eulogio Palacios: *Filosofía del saber*.
- Jesús-Antonio Collado: *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*.
- André Marc, S. J.: *El ser y el espíritu*.
- Nimio de Anquín: *Ente y ser. (Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente)*.
- Miguel F. Sciacca: *Metafísica, gnoseología y moral. Ensayo sobre el pensamiento de A. Rosmini*.
- Leo Gabriel: *Hombre y mundo en la encrucijada*.
- Angel Amor Ruibal: *Cuatro manuscritos inéditos (Los principios de donde recibe el ente la existencia.—Naturaleza y sobrenaturalidad.—Existencia de Dios.—Existencia de Dios según mi exposición)*.
- André Marc, S. J.: *Dialéctica de la afirmación*. 2 vols.

Obras en prensa

- J. M. Bochenski: *Historia de la lógica formal*.
- André Marc, S. J.: *Psicología reflexiva*.
- Raimundo Paniker: *Religión y religiones*.
- Joseph de Finance, S. J.: *Ensayo sobre el obrar humano*.
- R. P. Serrillanges: *El cristianismo y las filosofías*.
- Jesús García López: *El valor de la verdad y otros estudios*.
- G. S. Kirk y J. E. Raven: *Los filósofos presocráticos*.
- Hermann Noack: *La Filosofía de Europa Occidental*.
- José M. de Alejandro, S. J.: *Gnoseología de la certeza*.
- Sergio Rábade Romen: *Verdad, conocimiento y ser*.