

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO  
DE  
FILOSOFIA**



MONTECASINO

## B

B. Véase A. (5.)

BAADER (FRANZ XAVER VON) (1765-1841), nacido en Munich, fue profesor de Dogmática católica en la misma ciudad (1826-1840). Influido principalmente por la mística de Böhme, así como por el idealismo romántico —a algunos de cuyos resultados dio un giro "teosófico"—, Baader desarrolló una metafísica en la cual el alma, espejo de la divinidad, era considerada como el camino que conduce directamente hasta la contemplación de ésta. Relacionado con Schelling, sobre cuya filosofía natural ejerció a su vez no poca influencia, vio en la filosofía natural especulativa la expresión más perfecta de una imagen orgánica del universo, opuesta al mecanicismo atomista. Esta misma tendencia se revela en sus obras sobre la filosofía del Derecho y del Estado. Baader defiende el Estado cristiano como el único Estado universal que hace posible la conciliación de todos los contrarios y anula la degeneración del Estado moderno, que al pretender desvincularse de su relación con Dios, conduce a que cada uno de sus componentes se crea a su vez un miembro absoluto e independiente de la sociedad. Pero este combate de Baader contra el estado "autónomo" es una consecuencia de su oposición a toda "autonomía" del hombre, especialmente en el sentido de la autonomía moral kantiana. El hombre es fundamentalmente un ser dependiente, mas de una dependencia que no anula totalmente su voluntad, sino que la hace en cierto modo partícipe de la voluntad divina. Tal participación no es, por otro lado, sólo una participación en el querer, sino asimismo una participación en el saber. El saber es así, como Baader afirma explícitamente, con-sapiencia. Lo cual no significa ni mucho menos que pensar y querer divino y humano sean lo mismo; contra toda forma posible de panteísmo —tan frecuentemente insinuada en el

idealismo romántico—, Baader subraya siempre la diferencia entre el Creador y lo creado. El saber es una con-sapiencia, porque toda razón humana es una participación en la razón divina, pero no porque el hombre y el mundo sean formas en la evolución de la divinidad. Baader intenta solucionar el conflicto que plantea la doctrina de lo creado como desenvolvimiento de Dios y la doctrina que admite una creación libre; contra toda afirmación de un mundo "desarrollado" al modo hegeliano, Baader sostiene enérgicamente la libertad de la creación, libertad a la cual se llega sólo cuando, situándose más allá de todo intelectualismo, se descubre el primado en lo divino de la voluntad — de una voluntad "espiritual", porque debe distinguirse de toda materia, que no es sino caída y degeneración de la criatura. La realidad propiamente dicha es para Baader sólo el reino de los espíritus; tiempo y materia han de ser negados para dar lugar a la sola existencia del reino espiritual.

Obras: *Beiträge zur Elementarphysiologie*, 1796 (*Contribuciones a la fisiología elemental*). — *Ueber das pythagorische Quadrat in der Natur*, 1798 (*Sobre el cuadrado pitagórico en la Naturaleza*). — *Beiträge zur dynamischen Philosophie*, 1809 (*Contribuciones a la filosofía dinámica*). — *Ueber den Blitz als Vater des Lichts*, 1815 (*Sobre el rayo como origen de la luz*). — *Ueber den Urterner*, 1816 (*Sobre el prototernario*). — *Ueber den Begriff der Zeit*, 1818 (*Sobre el concepto de tiempo*). — *Fermenta cognitionis*, 4 vols., 1822-1824. — *Vorlesungen über Societätsphilosophie*, 1832 (*Lecciones sobre la filosofía de la sociedad*). — *Vorlesungen über spekulative Dogmatik*, 5 fasc., 1827-1838 (*Lecciones sobre la dogmática especulativa*). — Edición de obras: *Samtliche Werke*, 16 vols., 1851-1860, editadas por J. Hoffmann (discípulo del filósofo), Hamberger *et al.*; reimp. en 1962; Hoffmann es autor de una biografía de Baader, in-

cluida en el vol. XV, así como de un escrito titulado *Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes (Evolución especulativa de la eterna auto generación de Dios)*, 1835. — Para la vida de B.: Josef Siegl, *F. v. B. Ein Bild seines Lebens und Wirkens*, 1957. — Para la obra: Hamberger, *Die Kardinalpunkte der Baaderschen Philosophie*, 1855. — Baumann, *Kurze Darstellung der Philosophie Franz Baaders*, 1878. — Para las obras más recientes véase sobre todo: David Baumgardt, *Franz von Baader und die philosophische Romantik*, 1927, y Eugène Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, 2 vols., 1942. — Edición de *Lettres inédites* de Franz von Baader, por E. Susini, I, 1942; II, III, 1951. — Para el diario de Baader, V.: *Seele und Welt. Franz Baaders Jugendtagebücher 1786-1792*, ed. por D. Baumgardt, 1927. BACON (FRANCIS) (1561-1626), nac. en Londres, estudió en Cambridge, ejerció varios cargos (como el de abogado de la Corona y el de Fiscal general), fue nombrado Lord Canciller y Barón de Verulamio en 1618 y Vizconde de St. Albans en 1621. Acusado de concusión, fue juzgado y encarcelado por un tiempo hasta que se le rehabilitó. Considerado por algunos como el fundador de la filosofía moderna, es visto por otros como un pensador esencialmente "renacentista" y aun en algunos respectos inmerso en formas de pensar medievales. La primera opinión se basa en su propuesta de reforma de las ciencias; la segunda, en su uso de ciertas nociones —como la de forma— que, aunque en sentido distinto del aristotélico, pertenecen más bien a la tradición que al pensamiento "moderno". Esta última opinión es reforzada con la advertencia de que, no obstante sus pretensiones de modernidad, el pensamiento de Bacon se desarrolló con independencia de las corrientes que daban origen en la misma época a la ciencia natural matemática.

## BAC

En todo caso, había en Bacon la pretensión de proporcionar un nuevo Organon (VÉASE) o instrumento que sustituyera al viejo Organon aristotélico, incapaz, a su entender, de servir de fundamento a las ciencias y en particular incapaz de servir de método de descubrimiento. A tal fin Bacon procedió a criticar la sabiduría antigua y tradicional —que consideró como expresando la juventud y no la madurez del saber humano—; tal sabiduría, arguyó Bacon, conduce a una vana especulación sobre cosas invisibles en vez de proporcionar verdades basadas en hechos. Estas verdades solamente pueden conseguirse cuando el hombre se reconoce como un sirviente e intérprete de la Naturaleza, cuando el poder humano es identificado con el conocimiento humano y cuando las artes mecánicas son aceptadas como el fundamento de la nueva filosofía. La verdad no depende, según Bacon, de ningún razonamiento silogístico, el cual es meramente formal; depende del experimento y de la experiencia guiada por el razonamiento inductivo. Ahora bien, antes de precisar en qué consiste tal razonamiento, Bacon considera necesario combatir los falsos supuestos y en particular los ídolos, que obstruyen el camino de la verdadera ciencia. Así, en vez de las *anticipaciones* (VÉASE) *de la Naturaleza* (fundada en opiniones y en dogmas), Bacon propone la *interpretación de la Naturaleza*, la cual es "una razón obtenida de los hechos por medio de procedimientos metódicos" (*Novum Organum*, I, xxvi). El hombre de ciencia verdadero debe ser un guía, y no un juez. Bacon reconoce que sus proposiciones no son de fácil comprensión, pues los hombres suelen comprender lo nuevo sólo por referencia a lo viejo (*ibíd.*, I, xxxiv). Por este motivo, hay que usar a veces de comparaciones que permitan hacerse una idea aproximada del nuevo método. Una de tales comparaciones —la más célebre de ellas— es la que Bacon introduce en el aforismo xcv del libro I del citado *Novum Organum*: los hombres de experimento son como hormigas que solamente recogen; los razonadores son como arañas que lo extraen todo de su propia substancia; los verdaderos filósofos deben ser como las abejas, que recogen materiales, pero los

## BAC

transforman mediante un poder propio. Solamente de este modo se conseguirá una filosofía natural pura, libre de las corrupciones de la lógica aristotélica y de la teología natural platónica. El método adecuado para obtenerla es el paso de los particulares a los "axiomas menores", de ellos a los "axiomas medios" y, finalmente, de éstos a las proposiciones más generales. Debe ser un paso sucesivo y no interrumpido, para que no se interponga en él ningún razonamiento vacío y para que haya siempre en el proceder científico una suficiente cautela. Se trata de una cautela que se aproxima al escepticismo, pero que no se confunde con él, pues mientras los escépticos proponían una suspensión o *acatalepsia*, Bacon propone una *eucatalepsia* o acopio de medios para entender verdaderamente la realidad, es decir, para proporcionar a los sentidos la *guía* —no la imposición o la supresión— del entendimiento.

Una vez librados de los falsos ídolos (véase ÍDOLO) y comprendida la función rectora del entendimiento, es necesario sentar las reglas mediante las cuales se obtienen las formas. Éstas no son esencias eternas e inmutables (de las cuales se ocupa la metafísica): son causas eficientes, procesos latentes y configuraciones latentes, objeto de la física. Tales reglas se reducen a dos tipos: la constitución o "educación" de axiomas a base de la experiencia, y la derivación de nuevos experimentos a base de axiomas. Bacon trata con detalle sobre todo el primer tipo de reglas. Tres distintas actividades, correspondientes a tres facultades, concurren al mismo propósito: la formación de una historia natural y experimental, realizada por los sentidos; la formación de tablas (de esencia y presencia, de desviación o de ausencia en proximidad, de grados o de comparación) y disposición de ejemplos, realizada por la memoria, y el uso de la inducción (verdadera y legítima) mediante el entendimiento o razón. Esta última actividad es especialmente importante; como dice Bacon, es "la llave de la interpretación". Mas para ejercerla propiamente es menester no confundirla con la inducción clásica, en la cual se empieza con el examen de fenómenos particulares, se busca una hipótesis, se comprueba si

## BAC

se aplica a tales fenómenos y, en caso afirmativo, se convierte en un principio que explica lo que los fenómenos particulares *son* en su esencia. La inducción baconiana, en cambio, se basa en una exclusión, es decir, en una generalización, por la cual se establecen afirmaciones sobre todas las entidades de una clase a base de un número de ejemplos previamente cribados. Ejemplo del método de Bacon es la determinación de la esencia o forma del calor; después de señalar un cierto número de casos en los que aparece el calor, otros en los cuales no aparece y otros en los cuales varía, Bacon llega a definirlo como un movimiento expansivo que surge de abajo hacia arriba y afecta a las más pequeñas partículas de los cuerpos. Con esto Bacon pretendió establecer los fundamentos de un nuevo método y aun de una nueva filosofía —bien que no, como afirma, de una secta filosófica—: es lo que se llamó durante mucho tiempo la "nueva filosofía" o "filosofía experimental".

Bacon llamó a su obra capital la *Instauratio magna*. Una parte de ella fue el *Novum Organum scientiarum* (1620). Su última parte es la *Sylva Sylvarum* (ed. en 1627) o conjunto de materiales para la filosofía natural. El *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) se publicó antes (1605) en inglés con el título *The Two Books on the Proficiency and Advancement of Learning*. Además de estos escritos se deben a Bacon los *Essays Moral, Economical and Political* (1597) y la *New Atlantis* (ed. 1627), una utopía científica en la cual se profetizaban inventos. Escritos diversos fueron editados después de la muerte de Bacon; tales *Certain Miscellany Works* (1629), *Scripta in philosophia naturali et universali* (1653), *Resuscitatio* (1657), *Opusculo philosophica* (1658). Ediciones de obras: William Rawley (Amsterdam, 1663, reimp. Frankfurt a. M., 1665); Mallet (London, 1740, 1765); Montague (London, 1825-1834), H. G. Bohn (London, 1846). La ed. más completa es la de James Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath: *Works*, 14 vols. (London, 1857-74; reimp., 1962; Vols. I-VII contienen las obras en idioma original y en trad. ingl.; Vols. VIII-XIV contienen *The Letters and the Life of Francis Bacon*, por James Spedding). Reimp., 1961 y sigs. Ed. de obras filosóficas a base de la ed. anterior: *Philosophical Works*, por J. M. Robertson (London, 1905; incluye

## BAC

la primera biografía de F. B., por William Rawley). — Ediciones de obras latinas: 1666, 1684, 1694, 1765. — Trad. esp. del *Novum Organum*, por C. H. Balmori, con estudio preliminar ("Significación y contenido del *Novum Organum*") y notas por R. Frondizi, 1949. — Trad. esp. de *Ensayos sobre moral y política* (1946). — Biografías: Fulton H. Anderson, F. B.: *His Career and His Thought*, 1962. — Catherine D. Bowen, F. B.: *The Temper of a Man*, 1963. — Bibliografía: R. W. Gibson, F. B. *A Bibliography of His Works and of Baconiana to the Year 1750*, 1950; Suplement, 1959. — Vida: J. G. Crowther, F. B., 1960. — Obra: K. Fischer, F. Baco von Verulam und seine Nachfolger, 1856. — Ch. de Rémusat, B., *sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, 1857 (trad. esp.: *Bacon*, 1944). — J. Spedding, *Account of the Life and Times of F. B.*, 2 vols., 1879. — F. Heussler, F. B. *und seine geschichtliche Stellung*, 1889. — Ch. Adam, *La philosophie de F. B.*, 1890. — G. L. Fonsegrive, F. B., 1893. — E. Liljequist, *Om F. Bacons filosofi*, 1893-1894. — C. W. Steeves, F. B. *A Sketch of His Life, Works*, 1909. — A. Levi, *Il pensiero di F. Bacone considerato in relazione con la filosofia della natura del Rinascimento e col razionalismo cartesiano*, 1925. — C. D. Broad, *The Philosophy of F. B.*, 1926. — W. Frost, *B. und die Naturphilosophie*, 1927. — M. Heitzmann, *Geneza i rozwój filozofii F. Bacona*, 1929. — F. H. Anderson, *The Philosophy of F. B.*, 1948 (antología con notas y comentarios). — P. M. Schuhl, *Pour connaître la pensée de B.*, 1949. — B. Farrington, F. B.: *Philosopher of Industrial Science*, 1951. — Paolo Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, 1957.

BACON (ROGELIO) (1214-1294), llamado *doctor mirabilis*, nac. en los alrededores de Ilchester, en el Dorsetshire, estudió en Oxford bajo el magisterio de Roberto Grosseteste, cuyas investigaciones sobre la luz representaban una primera aplicación del método matemático a toda ciencia de la Naturaleza. Tras ampliar sus estudios en París regresó a Oxford, donde profesó. Perteneciente a la Orden de los franciscanos, fue perseguido en varias ocasiones y condenado en 1278 a ser enclaustrado. Antes de ello y bajo el pontificado de su amigo Guy le Gros (Clemente IV, 1265-1268) redactó a su intención el *Opus maius* (1267), compuesto de siete partes, que tratan de

## BAC

las causas de los errores, de las relaciones entre filosofía y teología, del lenguaje, matemáticas, teoría de la perspectiva, conocimiento experimental y ética. Le siguió el *Opus minus*, que es un complemento del *Opus maius* y que contiene, además de nuevas ideas sobre la teología y su relación con la filosofía y la ciencia, una exposición de la alquimia. Finalmente, el *Opus tertium*, dirigido asimismo a Clemente IV para convencerlo de sus ideas e impulsarlo a imponerlas, resume el contenido de los dos anteriores y agrega nuevas consideraciones. Aunque es fundamental en Rogelio Bacon la idea que se hace del conocimiento y de los métodos de conseguirlo, así como la insistencia en la experiencia y en la manipulación de la Naturaleza a que nos referiremos luego, debe tenerse en cuenta que la *intención* principal de las mencionadas obras y de la mayor parte de las otras redactadas por el autor (VÉASE la bibliografía) consiste en una propuesta de reorganización de la sociedad a base de colocar como fundamento de ella la sabiduría cristiana. Las dificultades principales que se oponen a tal reorganización —la secularización de la sociedad cristiana y la existencia de los infieles— pueden solucionarse de varios modos. Ante todo, con el restablecimiento del Derecho canónico y la orientación hacia los bienes espirituales; luego, con el empleo de la filosofía para convencer a los fieles de otras religiones, de la verdad cristiana; finalmente, con el uso de la fuerza para exterminar a los irreductibles (principalmente, los musulmanes). Para conseguir lo último es necesario el estudio de la Naturaleza y el desarrollo hasta lo máximo de las técnicas, que se convierten para Rogelio Bacon no en un fin en sí —como algunos intérpretes suponen—, sino en un medio, entre otros, para el restablecimiento y expansión de una verdadera república cristiana.

La obra filosófica de Rogelio Bacon no es, por lo demás, como a veces se sostiene, opuesta a la escolástica; representa más bien un giro distinto dado a ella, pero un giro que, por diversos motivos, coincide con la posterior exigencia moderna de la experiencia en el tratamiento de la Naturaleza. Si hay una

## BAC

superioridad de la fe y del saber de las cosas divinas, conseguido por la influencia del entendimiento agente, que derrama sobre nuestras almas un conocimiento que ellas son incapaces de conseguir por sí mismas, semejante superioridad significa una eliminación de la excesiva autoridad humana. Aprender por la propia experiencia no es negar la fe, sino todo lo contrario: destruir el velo que se interpone entre lo que el alma, auxiliada por la gracia divina, es capaz de hacer y lo que efectivamente hace bajo la superstición de las autoridades. De ahí el tránsito a la experiencia en el conocimiento de la Naturaleza, a la explicación matemática de los fenómenos: Roberto Grosseteste (VÉASE) y Pedro de Maricourt (Petrus Peregrinus: *fl.* 1269) le enseñaron a valerse de la una y de la otra. Experiencia que hay que entender en un sentido amplio: internamente, como paso a la mística; externamente, como método de conocimiento de la realidad natural. Este conocimiento es el único que puede proporcionar resultados positivos en el trato directo con la Naturaleza. "La autoridad no da el saber, sino sólo la credulidad... el razonamiento no puede distinguir entre el sofisma y la demostración, a menos que efectúe la conclusión por medio de la experiencia... Hay dos modos de conocer: por argumento y por experimento; el argumento concluye y nos hace concluir la cuestión, pero no elimina la duda." Sin embargo, la noción de la experiencia en Rogelio Bacon no es idéntica a la sustentada por la modernidad, no sólo en virtud de los motivos apuntados, sino también porque experimentar es para el maestro de Oxford poseer la técnica que permita utilizar las fuerzas de la Naturaleza. De ahí la imagen del universo concebido como un conjunto de fuerzas ocultas y mágicas, que el sabio debe estudiar y poder desencadenar voluntariamente. Bacon se ocupó también de problemas de ingeniería y construcción, e imaginó en su tratado *De mirabili potestate artis et naturae* maravillosos artefactos mecánicos que profetizaba para el porvenir o que inclusive afirmaba haber visto o ser capaz de construir.

Edición del *Opus maius* por Bridges, 2 vols., Oxford, 1897 (hay un vol. III con revisiones y correccio-

## BAC

nes, Londres, 1900). Edición del *Opus minus* y del *Opus tertium* por J. S. Brewer en R. Bacon, *Opera inedita*, 1859. Se deben, además, a Rogelio Bacon un *Speculum astronomiae*, un *Compendium studii philosophiae* (editado en las *Opera inedita*, de T. S. Brewer, 1859; se trata de un fragmento de la parte I del *Scriptum principale*, que Bacon se proponía redactar como texto que comprendía el conjunto de las tres *Opera*), un escrito titulado *Communia Naturalium* (fragmento de la parte IV del citado *Scriptum principale*), un tratado *De multiplicatione Specierum*, un *Compendium studii theologiae* (editado por Rashdall, en *Brit. Soc. of Franciscan Studies*, vol. III, 1911), un *Secretum secretorum* (*cum glossis et notulis Fratris Rogeri*), las *Quaestiones super libros I-V Physicorum Aristotelis* y las *Quaestiones supra undecimum primae philosophiae Aristotelis* (*Met.*, Λ). — En la edición de obras (*Opera hactenus inedita fratris Rogeri Baconis*, 16 vols., 1905-1940, por Robert Steele, F. M. Delorme et al. se incluye el llamado *Computus Fratris Rogeris* (vol. VI), redactado por Egidio de Lessines. — Ed. de *Philosophia moralis*, por E. Massa, 1953. — Véase E. Charles, H. Bacon: *sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, 1861. — Robert Adamson, *Roger Bacon: the Philosophy of Science in the XIIIth Century*, 1876. — C. Pohl, *Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie bei R. Bacon*, 1893. — H. Longwell, *The Theory of Mind in R. Bacon*, 1908. — H. Höver, *Roger Bacon's Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauung*, 1912. — Otto Keicher, *Der Intellectus Agens bei R. Bacon*, 1913. — A. G. Little, *Roger Bacon, Essays contributed by Various Writers*, 1914. — C. Baeuniker, *Roger Bacon's Naturphilosophie, insbesondere seine Lehren von Materie und Form, Individuation und Universalität*, 1916. — R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez R. B.*, 1924. — id., id., *L'expérience physique chez R. B.*, 1924. — id., id., *La synthèse doctrinale de R. B.*, 1924. — R. Walz, *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei R. Bacon*, 1927. — I. A. Sheridan, *Expositio plenior hylemorphismi Fr. Rogeri Baconis*, 1936 [Analecta Gregoriana, 17]. — A. Aguirre, H. Bacon, 1936. — Th. Crowley, R. B. *The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries*, 1950. — S. C. Easton, R. B. *and His Search for a Universal Science*, 1952. — E. Westacott, fi. B. in *Life and Legend*, 1953. — Eugenio Massa *Etica e poetica nella storia*

## BAC

*dell'"Opus maius"*, 1955. — Erich Heck, fi. B. *Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft*, 1957 [Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 13]. — Franco Alessio, *Mito e scienza in R. B.*, 1957.

BACONTHORP (JUAN) (Johannes Baco) (t. ca. 1348), nacido en el Condado de Norfolk (Inglaterra), estudió en Oxford y en París (con Guido de Terrena). Miembro de la Orden carmelitana, fue provincial de la Orden en Inglaterra desde 1327 hasta aproximadamente 1333. Juan Baconthorp enseñó en Cambridge y en Oxford, siendo llamado *doctor resolutus*.

Durante un tiempo se llamó a Juan Baconthorp *Princeps Averroistarum*, considerándosele como uno de los más eminentes representantes del llamado "segundo averroísmo". Esta opinión es infundada o, mejor dicho, se funda sólo en el hecho de que Juan Baconthorp citó e interpretó abundantemente textos de Averroes. En rigor, Juan Baconthorp se opuso a Averroes y a los averroístas latinos en todas las doctrinas fundamentales, y especialmente en la tesis del intelecto activo. Filosóficamente, Juan Baconthorp se caracterizó por la adopción de ciertas posiciones intermedias. Así, por ejemplo, en la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia intentó mediar entre Santo Tomás y los nominalistas manifestando que la diferencia entre esencia y existencia es no de las cosas, sino real, es decir, "según diversos grados de ser", *secundum diversos grados essendi*. En la cuestión de los universales adoptó una posición que puede considerarse como una modificación de la propugnada por Enrique de Gante: los universales se fundan en la capacidad o disposición del individuo para ser aprehendido mediante varios conceptos. En teología, Juan Baconthorp afirmó que en el conocimiento que Dios posee de sí mismo conoce todo lo que no es Él mismo.

Juan Baconthorp ha sido considerado como el maestro escolástico capital de la Orden carmelitana; algunos miembros de esta Orden han desarrollado la filosofía *ad mentem Baconis* o según las enseñanzas de Juan Baconthorp.

Juan Baconthorp escribió Comentarios a las Sentencias: *Joannis Baconis Commentaria seu Quaestiones super*

## BAC

*quatuor libros Sententiarum*, ed. en Milán (1510), París (1518), Venecia (1527), Madrid (1754). Escribió también varias *Quaestiones quodlibetales* (ed. con los *Commentaria*, Cremona, 1618), un *Compendium legis Christi cum quodlibetis* (Venecia, 1527) y algunos comentarios a Aristóteles. — Véase B. M. Xiberta, O. C., "Le thomisme de l'Ecole Carmelitaine", *Mélanges Mandonnet*, vol. I (1930), págs. 441-48. — Id., id., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum*, 1931, págs. 167-240 [Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 6]. — P. Crisógono de Jesús Sacramentado, "Maître Jean Baconthorp. Les sources, la doctrine, les disciples", *Revue neoscholastique de philosophie*, XXXIV (1932), 341-65. — K. Lynch, "De distinctione intentionali apud Ioan. Bac.", *Analecta Ord. Carm.*, 1932, págs. 351-404. — Nilo di S. Bricardo, "Il profilo storico di G.B.", *Ephemerides Carmeliticae*, 1948, págs. 431-543.

BACHELARD (GASTON) (1884-1962) nac. en Bar-sur-Aube (Champagne, Francia), profesor en la Sorbona, ha trabajado especialmente en el campo de la filosofía de las ciencias naturales — sobre todo de la física. En oposición al sustancialismo de muchas teorías contemporáneas, Bachelard insiste en el carácter extraordinariamente complejo de las teorías científicas. Este carácter se advierte tan pronto como examinamos algunas de las grandes tendencias; por ejemplo, el atomismo o el determinismo (VÉANSE). Esta complejidad refleja el reconocimiento de la complejidad de lo real y obliga al filósofo de la ciencia a rechazar las simplificaciones introducidas por las interpretaciones racionalistas. Según Bachelard, hay un nuevo espíritu científico que se opone tanto al predominio antiguo y medieval de la imagen como al predominio moderno del esquema geométrico. Este nuevo espíritu tiende hacia lo concreto, mas no a causa de su entrega a lo irracional, sino como consecuencia de un intento de ampliar el marco y la estructura de la razón. Frente a la pretensión de saberes absolutos, Bachelard destaca la necesidad de atenerse a conocimientos dominados por el "aproximativismo" y el probabilismo (VÉASE). Junto a las investigaciones de las estructuras de la razón, se deben a Bachelard estudios de interpretación psicológico-literaria de los "elementos

## BAD

fundamentales" (tierra, agua, fuego, aire).

Obras: *Étude sur l'évolution d'un problème de physique. La propagation thermique dans les solides*, 1928. — *La valeur inductive de la relativité*, 1929. — *Essai sur la connaissance approchée*, 1929. — *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, 1932. — *Les intuitions atomistiques. Essai de classification*, 1933. — *Le nouvel esprit scientifique*, 1935 (hay trad. esp.). — *La dialectique de la durée*, 1936. — *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, 1937. — *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 1938 (trad. esp.: *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, 1945). — *La philosophie du Non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, 1949. — *Le rationalisme appliqué*, 1949. — *L'activité rationnelle liste de la physique contemporaine*, 1951. — *Le matérialisme rationnel*, 1953. — Las obras no estrictamente científico-filosóficas a que nos hemos referido en el texto del artículo son: *La psychanalyse du feu*, 1938 (trad. esp.: *El psicoanálisis del fuego*, 1953). — *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*, 1942. — *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement*, 1943 (trad. esp.: *El aire y los sueños*, 1958). — *La terre et les rêveries du repos: essai sur les images de l'intimité*, 1948. — *La poésie de l'espace*, 1957. — *La poésie de la rêverie*, 1960. — *La flamme d'une chandelle*, 1962. — También: *Lautréamont*, 1939, nueva ed., 1956. — Véase G. Bouligand, G. Canguilem, P. Costadel, F. Courtes, F. Dagognet, M. Daumas, G. Granger, J. Hyppolite, R. Martin, R. Poirier, R. Taton, *Hommage a G. B.*, 1957. — A. Salazar Bondy, *La epistemología de G. B.*, 1958 (monog.). — François Dagognet, "M. G.B., philosophe de l'imagination", *Revue Internationale de Philosophie*, Año XIV, N° 51 (1960), 32-42.

BADÉN (ESCUELA DE). La Escuela de Badén, llamada también Escuela sudalemana (*Süddeutsche Schule*) fue, junto con la Escuela de Marburgo (VÉASE), la dirección predominante del neokantismo alemán desde principios del siglo hasta 1914 aproximadamente. Ya hemos indicado, al referirnos a la Escuela de Marburgo, así como en el artículo sobre el Neokantismo (VÉASE), cuáles eran los caracteres que pueden considerarse comunes a ambas Escuelas. Se-

## BAD

ñalamos también que la de Badén reprochaba a la de Marburgo su excesivo racionalismo, naturalismo, formalismo e inclinación a las ciencias físico-matemáticas, con la consiguiente interpretación unilateral del kantismo y de las implicaciones del análisis trascendental de los contenidos propuestos a la reflexión. Ello muestra ya que la Escuela de Badén se inclinaba hacia otro aspecto del *globus intellectualis*: el campo principal de su reflexión fue, en efecto, el de las ciencias de la cultura y el de la Historia. Ciertamente que esto no significa, en principio, la eliminación de las ciencias naturales. En verdad, unas y otras eran tomadas como manifestaciones de la actividad total de la cultura humana. Pero estas diversas manifestaciones tenían precisamente como principio unificante el de la cultura misma, sobre todo tal como era revelada a través del proceso histórico. Así, aunque en principio se seguía utilizando el método trascendental, y reinaba también el primado de la consideración gnoseológica, uno y otro no asumían el aspecto gnoseológico-formal y racional-conceptualista que eran propios de los adherentes a la Escuela de Marburgo. El punto de vista idealista seguía siendo predominante, pero se trataba de un idealismo orientado hacia los valores. Podría, pues, decirse que se trataba no de un idealismo gnoseológico, sino de un idealismo axiológico. De ahí que la filosofía de la cultura primero, y la de los valores después, constituyeran el centro de la reflexión de la Escuela. El problema de la distinción entre ciencias de la Naturaleza y ciencias de la cultura, tal como fue desarrollado por los principales representantes de Baden, Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert (VÉANSE), la cuestión del conocimiento de lo individual a diferencia del conocimiento de lo universal, la elaboración de los métodos descriptivos y otros problemas análogos ocuparon, pues, gran parte de la actividad y de la producción filosófica de la Escuela de Badén, la cual se centró también, como la de Marburgo, sobre el análisis de la facultad del juzgar, pero no como un relacionar conceptos por medio de un sistema categorial trascendental a fin de salvar la objetividad de los conocimientos, sino como una determinación del deber ser de

## BAD

lo real por medio de la referencia a los valores. Estos valores son considerados por lo general como realidades trascendentales. De este modo, la Escuela de Badén intenta mediar entre la concepción completamente subjetivista y la concepción enteramente absolutista de los valores, si bien inclinándose con frecuencia hacia esta última dirección, por lo menos en la medida en que procura sostener el carácter objetivo de los valores, estimados, hasta cierto punto, como los verdaderos invariantes en todo examen de los contenidos históricos y culturales. La consideración del valor como una ley ideal se aproxima de este modo a los resultados de la axiología de raíz fenomenológica. Sin embargo, la ley ideal del valor tiene siempre un carácter más o menos trascendental: constituye la posibilidad de toda valoración, que es a su vez la posibilidad de toda determinación de un deber ser, pero no se prejuzga aún con entera consecuencia si esta posibilidad de determinación es, a su vez, lo que determina la constitución misma de los objetos de la cultura. En todo caso, la insistencia en la diferencia entre el reino del ser y el del deber ser, entre el método generalizador y el método descriptivo, entre Naturaleza y cultura obligaba a realizar un esfuerzo para encontrar un principio de unificación o, cuando menos, un territorio de coincidencia. Rickert, Bruno Bauch y Emil Lask se ocuparon con particular atención de este problema. Y ello hasta tal punto que tanto las últimas conclusiones de Rickert como, y sobre todo, el pensamiento de Bauch y de Lask pueden ser considerados ya como muy apartados de los primeros principios de la Escuela. El mundo de las relaciones y del sentido, descrito por Rickert, corresponde a esta última tendencia. Tanto más ocurre esto con los desarrollos muy independientes de Bauch y Lask. La misma cuestión agitó, aunque en proporción menor, a otros representantes de la Escuela; así ocurrió con Georg Mehlis (1878-1942) y con Richard Kroner (nac. 1884). Otros pensadores recibieron asimismo influencias de Badén sin que puedan ser considerados como pertenecientes a la Escuela, y aun en algunos casos sin que puedan descubrirse más que muy escasas co-

## BAE

nexiones con ella. Es el caso de E. Trötsch, Max Weber y de Joñás Cohn (VÉANSE), así como de muchos de los filósofos alemanes que coetáneamente se ocuparon de problemas axiológicos y que procedían de distintas tendencias, diltheyanismo, fenomenología, filosofía de la vida, irracionalismo, etc. En todo caso, el intuitivismo —referido por lo menos al valor— pareció abrirse paso cada vez más enérgicamente, desbordando con ello ampliamente los marcos de la Escuela de Badén y, en general, del neokantismo y del inmanentismo.

P. Goedeke, *Wahrheit und Wert* 1928 (Dis.). — B. V. Sesie, *Die Kategorienlehre der badischen philosophischen Schule*, 1938.

BAEUMKER (CLEMENS) (1853-1924) nac. en Paderborn, profesó en el Gimnasio de Paderborn (1877-1883) y en las Universidades de Breslau (1883-1900), Bonn (1900-1902) y Munich (1912-1924). Baeumker caracterizó su posición filosófica del modo siguiente: un idealismo metafísico-ético, unido a un realismo epistemológico y a una concepción de la filosofía primariamente como idea, racionalmente elaborada, del mundo y de la vida. Baeumker se distinguió, sin embargo, menos como filósofo sistemático que como historiador de la filosofía. Se ocupó de filosofía antigua, en particular con una obra todavía capital sobre el problema de la materia en el pensamiento griego, y de filosofía moderna en trabajos consagrados a varios pensadores (Bruno, Descartes, Locke, Spinoza, Kant, Fichte, Spencer, Schopenhauer, Bergson, etc.), pero es conocido especialmente como investigador de la filosofía medieval. Fundó la serie de los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen* (1891 y siguientes) —uno de los grandes repertorios para el estudio de dicha filosofía a base de ediciones críticas y comentarios— y editó varios textos (entre otros, la versión por Domingo Gundisalvo de la *Fons vitae*, de Abengabirol; el *De ortu scientiarum*, de Alfarabi; los *Impossibilia*, de Sigerio de Brabante). Se deben asimismo a Baeumker estudios sobre Witelo, sobre Gundisalvo, sobre Rogelio Bacon, sobre Dante y sobre la tradición platónica en la Edad Media. A través de sus ediciones y es-

## BAH

tudios Baeumker contribuyó al desarrollo de la historia de los conceptos, mostrando la continuidad de tal historia desde los griegos hasta la época moderna.

Aparte de las ediciones de textos, mencionadas en los artículos correspondientes de este Diccionario, mencionamos: *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historischkritische Untersuchung*, 1890; reimp., 1963 (El problema de la materia en la filosofía griega. Investigación histórico-crítica). — *Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller*, 1900 (D. G. cómo escritor filosófico). — *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts*, 1909, en *Kultur der Gegenwart*, ed. Hinneberg, I v; 2ª ed., 1913 (W. Un filósofo e investigador de la Naturaleza del siglo XIII). — *Anschauung und Denken*, 1913 (Intuición y pensamiento). — *Die patristische Philosophie*, 1913, en *Kultur der Gegenwart*, I v, 1913. — *Roger Bacon's Naturphilosophie, insbesondere seine Lehren von Materie und Form, Individuation und Universalität*, 1916 (La filosofía de la Naturaleza de R. B., especialmente sus doctrinas sobre la materia y la forma, la individuación y la universalidad). — *Der Platonismus im Mittelalter*, 1916. — *Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino*, 1920 (P. de H., el maestro de juventud de Santo T. de A.). — *Gesammelte Aufsätze*, 1928 (Artículos reunidos) [con un *Lebensbild* por M. Grahmann]. — Para las ideas de B. sobre la filosofía, véanse: "Philosophische Welt- und Lebensanschauung", en *Deutschland und der Katholizismus*, ed. M. Meinerz y H. Sacher, 1918, y *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, ed. R. Schmidt, vol. II, 1922, págs. 31-60. — Escritos en honor de B.: *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festschrift zum 60. Geburtstag Cl. Baeumkers*, 1913, y *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 70. Geb. C. Baeumkers*, 1923.

BAHNSEN (JULIUS) (1830-1881), nac. en Tondern (Schleswig-Holstein), profesor en Lauenburg (Pomerania), influido por Hegel y, sobre todo, por Schopenhauer, de quien puede considerarse discípulo, ha sido, además, uno de los fundadores de la caracterología moderna. Su filosofía es, en realidad, una concepción del mundo, mundo contradictorio en sí mismo; no solamente, pues, falto de lógica en su fundamento, sino inclusive antilógico. Como para Schopenhauer, el

## BAH

fundamento de lo real es para Bahnsen la Voluntad ciega, pero una Voluntad que se pierde, por así decirlo, a sí misma sin poder transformarse nunca en conocimiento. La Voluntad es, pues, incapaz de aprehender la realidad del universo. De ahí la imposibilidad fundamental de ninguna salvación, ni para la Voluntad ni para las voluntades y, por consiguiente, la tesis de un pesimismo radical, que solamente puede ser apaciguado por medio del reconocimiento de lo contradictorio y de la imposibilidad completa de que lo contradictorio sea "solucionado". La dialéctica es, pues, al mismo tiempo necesaria e inútil, pues no consigue llegar jamás al lugar donde se propone, pero a la vez no puede tampoco nunca dejar de marchar incesantemente. Por eso la ley del mundo no es sólo la contradicción, sino la tragedia — una tragedia sin la cual nada podría existir ni subsistir.

Obras: *Beiträge zur Charakterologie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen*, 2 vols., 1867 (Contribuciones a la caracterología, con especial consideración de las cuestiones pedagógicas). — *Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv, eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie*, 1870 (Para la relación entre voluntad y motivo. Una investigación metafísica previa acerca de la caracterología). — *Zur Philosophie der Geschichte, eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmannschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Prinzipien*, 1871 (Para la filosofía de la historia. Examen crítico del evolucionismo de Hegel y Hartmann según principios schopenhauerianos). — *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt der Metaphysik. Monographien aus den Grenzgebieten der Realdiaktik*, 1877 (ed. A. Ruest, 1931) (Lo trágico como ley del mundo, y el humor como forma estética de la metafísica. Monografías de los territorios fronterizos de la dialéctica real). — *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdiaktik*, 2 vols., 1880-81 (La contradicción en el saber y esencia del mundo. Principio y prueba singular de la dialéctica real). — *Aphorismen zur Sprachphilosophie*, 1881 (Aforismos para la filosofía del lenguaje). — Véase Heinrich Leiste, *Die Charakterologie von J. Bahnsen*, 1928. — H. Schopf, *J. Bahnsen*, 1930. — H. J. Heydorn, *J. Eine Untersuchung*



## BAI

*zuf Vorgeschichte der neueren Existenz*, 1952.

BAIN (ALEXANDER) (1818-1903) nac. en Aberdeen (Escocia), frecuentó en Londres el círculo capitaneado por John Stuart Mill; más tarde fue profesor de filosofía natural en Glasgow (1845-1860) y de lógica en Aberdeen (1860-1880). Contribuyó grandemente a la fundación de *Mind* (1876), dirigida en los primeros años por su discípulo, Croom Robertson (1842-1892: *Hobbes*, 1886; *Philosophical Remains*, 1894).

Bain siguió las orientaciones de John Stuart Mill y desarrolló en particular las teorías asociacionistas en psicología (véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO). La psicología asociacionista era, además, en su opinión, la base de la mayor parte de las disciplinas filosóficas, todas ellas, incluyendo la lógica, tratadas desde un punto de vista empirista. Bain prestó gran atención al examen de las sensaciones musculares como base para una mejor comprensión de muchos fenómenos psíquicos. En numerosas ocasiones Bain subrayó que los fenómenos psíquicos se distinguen de los fenómenos físicos por el grado, pero no por la esencia; por lo tanto, las leyes que rigen los fenómenos segundos o cuando menos las leyes de la psicología deben ser continuas con las leyes de las ciencias naturales. Las leyes fundamentales de la asociación son la contigüidad y la semejanza. Una no puede simplemente reducirse a la otra, pero ambas pueden explicar varias leyes de asociación derivadas. Cierta desviación del asociacionismo estricto parece, sin embargo, revelarse en la teoría de Bain sobre los fenómenos volitivos. La relación entre los movimientos espontáneos e involuntarios y los actos espontáneos se halla sometida a una ley llamada de la "autoconservación". La tendencia a la autoconservación se revela cuando los movimientos espontáneos producen una sensación de agrado. Esta sensación aumenta la energía vital, la cual disminuye cuando se produce una sensación de desagrado y dolor. De todos modos, aun aquí Bain destaca el origen fisiológico de los procesos psíquicos, pues el querer se halla fundado en una sensación de placer, y ésta en ciertos movimientos musculares.

## BAK

Obras: *The Senses and the Intellect*, 1855. — *The Emotions and the Will*, 1859 (ambas obras reunidas con el título: *Mental and Moral Science*, 1868). — *Logic, Deductive and Inductive*, 1870. — *Mind and Body, the Theories of Their Relation*, 1872. — *John Stuart Mill*, 1882. — *Autobiography*, 1904 (postuma).

BAKUNÍN (MIJAIL ALÉKSANDROVITCH) (1814-1876) nació en la propiedad de Priamuchino (distrito de Novotorstchok, provincia de Tvér). En 1828 ingresó en la Escuela de Artillería de San Petersburgo recibiendo el grado de oficial en 1833. Muy pronto se despertó en Bakunín la pasión por la justicia social y la libertad y desde 1835 (cuando entró en contacto con Stankévitch y su círculo, que lo introdujeron al estudio de la filosofía alemana, y especialmente de Kant) hasta su muerte, en Berna, su vida fue una constante lucha por los ideales del anarquismo, del que es considerado como uno de los principales representantes. Desde 1840, cuando se trasladó a Berlín, hasta su muerte, la vida de Bakunín fue sumamente agitada por la propaganda y las conspiraciones. Estuvo constantemente en movimiento (Dresden: 1842; Zurich: 1843; luego, Bruselas, París, Praga, Leipzig; Dresden; Londres, Italia, etc., incluyendo diez años en Siberia: 1851-1861, de donde se fugó, cruzando el Pacífico y los Estados Unidos, hasta Inglaterra). En 1868 se adhirió a la I Internacional, pero después se separó de ella organizando una "Alianza Revolucionaria Socialista" propia, que se difundió sobre todo por Italia y España.

Desde el punto de vista filosófico es interesante notar que Bakunín pasó del estudio de Kant, al de Fichte y luego al de Hegel y que se relacionó estrechamente con Belinsky, Tschadaév, Herzen, y luego Arnold Ruge (y los "hegelianos de izquierda"), Marx, Proudhon, Elisée Reclus, Garibaldi y muchos otros. Sin embargo, en muchos casos estos estudios y estas relaciones sirvieron para reforzar tendencias opuestas. El caso más citado es el de Marx y los socialistas de la época, contra los cuales erigió sus ideas de anarquismo colectivista y socialista antiautoritario. Bakunín se opuso tenazmente a toda limitación de la libertad del individuo; combatió por ello constantemente contra el Estado (o, mejor, el "estatismo"). Su

## BAK

principio capital fue el que consideraba una renovación del "gran principio" de la Revolución Francesa: "que cada ser humano debe disponer de los medios materiales y morales para desarrollar toda su humanidad". La sociedad debe organizarse, pues, según Bakunín, de forma que sea posible la realización de dicho principio: debe ser una sociedad "socialista", pues de lo contrario dominarán los privilegios, la injusticia y la esclavitud, pero este socialismo no es el del poder político, sino el de "la organización de las fuerzas productoras" en confederaciones. Por eso defendió "la revolución libertaria" contra "la revolución autoritaria" y los métodos de los anarquistas, o socialistas revolucionarios, fundados en la libertad, contra los métodos de los comunistas, basados en la autoridad. Hay que pedir, pues, la igualdad política, económica y social de todas las clases, la abolición del Estado, de la propiedad y de la "familia patriarcal" y la apropiación de la tierra por asociaciones agrícolas, y del capital y medios de producción por asociaciones industriales. La mejor forma de unión es la confederación. Desde el punto de vista filosófico, el pensamiento de Bakunín se funda en un completo materialismo ( que él llama "el verdadero idealismo"), en un ateísmo y en la tesis de la unidad de los mundos físico y social. Bakunín afirmó la existencia de la libertad de la voluntad, aunque estimándola relativa y cualificada y no incondicional, y definió la libertad como "el dominio sobre las cosas exteriores, basado en observación respetuosa de las leyes de la Naturaleza". Importante filosóficamente en la doctrina de Bakunín es la parte ética: la "moralidad anarquista" es para él "la moralidad verdaderamente humana". Bakunín escribió abundantemente, pero no dejó ningún libro con exposición completa de sus ideas; los dos libros más sistemáticos escritos por B. — *Dios y el Estado y El Estado y la anarquía* (usualmente citado como: *El Estado y el anarquismo*)— quedaron sin terminar. — De las ediciones de obras de B. mencionamos la rusa (con *Cartas*) ed. por Y. M. Steklov, 4 vols., 1934-1936 (de 12 proyectados); la alemana, 3 vols. (I, 1921; II, 1923; III, 1924); la francesa, 6 vols.: vol. I ed. Max Nettlau; vols. II-VI, ed. James Guillaume, 1895-1913; la española preparada por Die-



## BAL

go Abad de Santillán con la colaboración de M. Nettlau, 5 vols., 1933-1939 (el vol. V contiene la única traducción completa hecha a otra lengua de *Estatismo y anarquismo*). Todas estas ediciones de obras son incompletas. Se encuentran materiales sobre B., notas de B. y correspondencia en varias otras colecciones y obras (por ejemplo, en los dos libros de A. N. Korlilov [en ruso] de 1917 y 1925), así como en los "Archives Bakounine". — Sobre B. véase: Max Nettlau, *M. B., eine Biographie*, 3 vols., 1896-1900. — Y. M. Steklov, *B.*, 4 vols. [en ruso], 1920-1927. — Josef Pfitzner, *Bakuninstudien*, 1932. — E. H. Carr, *M. B.*, 1937. — B. Kaminski, *B.*, 1945. — Benoit P. Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire, cinq essais sur l'histoire des idées en Russie et en Europe*, 1950.

BALDWIN (J. MARK) (1861-1934) nac. en Columbia (South Carolina, EE.UU.), profesó en la Universidad de Toronto (1889-93), en la de Princeton (1893-1903), en Johns Hopkins University (1903-09) y en la Universidad de México (1909-13). Situado en la corriente del evolucionismo filosófico, J. M. Baldwin trabajó sobre todo en el campo de la psicología, de la epistemología y de la metafísica. Según Baldwin, hay dos modos de concebir la realidad: el modo agénético, propio de la mecánica y adecuado para las ciencias físicas, y el modo genético, que se aplica especialmente a la vida y a la cultura. Sin embargo, como no puede existir una completa dualidad de métodos es necesario sobreponer a los diferentes puntos de vista una concepción unitaria. Ésta es, en último término, de índole estética y ha recibido el nombre de pancalismo (VÉASE). Nos hemos referido con más detalle a ella en el artículo mencionado.

Obras: *Handbook of Psychology (I. Sensé and Intellect, 1890; II. Feeling and Will, 1892)*. — *Elements of Psychology*, 1893. — *Mental Development in the Child and the Race*, 1896. — *Story of the Mind*, 1898. — *Development and Evolution*, 1902. — *Fragments in Philosophy and Science*, 1902. — *Thought and Things, or Genetic Logic (I. Functional Logic, or Genetic Theory of Knowledge, 1906; II. Experimental Logic, or Genetic Theory of Thought, 1908; III. Interest and Art, 1911)*. — *The Individual and Society*, 1911. — *Genetic Theory of Reality, Being the*

## BAL

*Outcome of Genetic Logic, as issuing in the aesthetic Theory of Reality called Pancalism*, 1915. — Véase A. Lalande, "Le Pancalismo", *Revue philosophique*, LXXX (1915), 481-512. — U. D. Sewny, *The Social Theory of J. M. B.*, 1945.

BALFOUR (ARTHUR JAMES, Conde de) (1848-1930), nac. en Whittingehame (Inglaterra), desarrolló su pensamiento filosófico simultáneamente con su labor de estadista, y posiblemente el sentido de la realidad humana proporcionado por esta última ejerció una constante influencia sobre el primero. La insistencia sobre el tema de la creencia como factor social sin el cual los actos humanos serían ininteligibles se debe indudablemente a la relación mencionada. Balfour ataca el naturalismo en tanto que pretende constituir el principio de todo conocimiento. Pues aun el conocimiento natural, señala Balfour, está edificado sobre creencias sin las cuales ninguna proposición de la ciencia podría tener sentido. La uniformidad de los procesos de la Naturaleza y la idea misma de Naturaleza pertenecen a ellas. Pero, además, el tejido de la ciencia no sería posible sin el hilo de la autoridad que, al darle consistencia social, le da al mismo tiempo existencia. Tanto más, pues, ocurrirá esto en el campo de las ciencias de la sociedad y especialmente en el estudio de la teología. Así, el sistema de las creencias constituye el plinto sin el cual ningún conocimiento puede ser formulado. Ahora bien, si de los datos de la ciencia natural no puede extraerse una creencia particular que decida sobre los fundamentos de la vida humana, de ésta, en cambio, puede derivarse una creencia que, como la del teísmo basado en la autoridad histórica, permite, según Balfour, apaciguar las contradicciones que ofrece una visión meramente naturalista de la realidad.

Obras: *A Defence of Philosophie Doubt, being an Essay on the Foundations of Belief*, 1879. — *Essays and Addresses*, 1893. — *The Foundations of Belief, Being Notes Introductory to the Study of Theology*, 1895. — *Reflections suggested by the New Theory of Matter*, 1904. — *Theism and Humanism*, 1915 (Gifford Lectures, 1914). — *Essays Speculative and Political*, 1920. — *Theism and Thought, a Study in familiar Beliefs*, 1923. — Véase E. O. Raymond, *Balfour*, 1928.

## BAL

— Lord Raleigh, *Lord Balfour and his Relation to Science*, 1930. — E. Dugdale, *Balfour*, 2 volúmenes, 1936.

BALMES (JAIME LUCIANO) (1810-1848) nac. en Vic, y llamado con frecuencia *doctor humanus*, representa en parte la corriente que contribuyó a la reafirmación y florecimiento de la neoescolástica, y ello hasta el punto de que su influencia se ha ejercido de un modo muy principal sobre el Cardenal Mercier y la Escuela de Lovaina, pero desde otro punto de vista significa la reacción particular experimentada por un pensador católico de la época frente a las corrientes del pensamiento moderno. Estas últimas no influyeron en su obra en el sentido de que ésta pudiese definirse como mera conjunción de filosofía moderna y tradición escolástica, pero quedaron incorporadas a su pensamiento por lo menos en los temas y aun en el sentido de propugnar lo que luego será conocido bajo el lema de *vetera novis augere*. En este sentido puede entenderse principalmente la parte más crítica de su obra, enderezada a una comprensión, análisis y refutación del empirismo inglés, del kantismo y de la filosofía del idealismo alemán, especialmente de Hegel. Mayor afinidad, en cambio, manifestó, sin apartarse del cauce tradicional, con Reid y la escuela escocesa, así como con algunas manifestaciones del espiritualismo francés coetáneo. Ello se manifiesta sobre todo en uno de los problemas centrales tratados por Balmes: en la cuestión de la evidencia de la verdad. Por otro lado, la aproximación balmesiana a Descartes se revela más en la preocupación por el tema que en la aceptación del principio del *Cogito* o, si se quiere, aun admitiéndose con frecuencia el *Cogito* se da a este último un distinto sentido. Por eso la evidencia del yo no tiene para Balmes ninguna significación propiamente idealista, no sólo por el realismo gnoseológico tradicional que defiende, sino también porque el "sentido común" en el cual se apoya parcialmente la evidencia intenta admitir más elementos que los aceptados por el pensamiento cartesiano. Para ello sirve una distinción fundamental entre dos grupos irreductibles de verdades: las ideales y las reales. Cada verdad se justifica por medio de un criterio distinto, que puede ser

## BAL

el del *Cogito* —si bien concebido como un hecho primitivo— en las cosas reales, y el principio de contradicción en los objetos ideales. En el primer caso tenemos la relación de la cosa con una conciencia; en el segundo tenemos una evidencia propiamente dicha. Mas la separación mencionada no puede ser considerada como tajante; en realidad, uno de los propósitos de Balmes consiste en buscar un enlace entre las exigencias empiristas y las racionalistas, y por ello rechaza tanto la mera conversión de las ideas en entidades puramente formales, como la consideración de las cosas desde el punto de vista de su reducción a un material empírico, que solamente las sensaciones podrían aprehender y someter a un orden. La exigencia de un instinto intelectual significa precisamente, en el orden del conocimiento, un nuevo intento de unión de la idealidad con la realidad, de lo racional con lo empírico. Y la aproximación al sentido común es el esfuerzo de evitar tanto el problema del paso de la conciencia al mundo externo como el constructivismo idealista. Podemos resumir diciendo que, como otros autores de su época, Balmes se propuso salvar los fundamentos de la ontología tradicional escolástica de los embates a que lo sometió la crítica kantiana y que, por lo tanto, no pudo admitir que el agnosticismo teórico quedara asegurado *solamente* por la razón práctica, pues ésta necesita justamente un fundamento teórico. Este fundamento reside en la existencia de verdades incommovibles, pero no dadas a un conocimiento directo por medio de una razón trascendental especulativa, sino conseguidas por una especie de hábito intelectual que a veces es interpretado desde un punto de vista psicológico, pero que tiene, al entender de Balmes, un fundamento más seguro y permanente que la psicología. En efecto, aunque caracteriza a Balmes una fuerte tendencia psicologista en la lógica según la cual la verdad o falsedad de las proposiciones es "producida" en parte por factores de índole subjetiva, hay que advertir que esta tendencia se nota más en las obras de divulgación —como *El Criterio*— que en las obras filosóficas fundamentales, en las cuales el autor no ignora las dificultades que plantea la excesiva conexión en-

## BAL

tre el razonamiento teórico y la acción práctica.

Dos aspectos importantes en la labor de Balmes que aquí no podemos sino mencionar son sus contribuciones a la filosofía política, especialmente con vistas a situaciones concretas planteadas en la España de su tiempo, y su trabajo apologético en favor del catolicismo como elemento civilizador de Occidente. A esta última sección de su actividad pertenece su obra sobre la comparación del protestantismo con el catolicismo, que es en gran parte una crítica de la *Historia de la civilización europea*, de Guizot. Balmes expresó en dicha obra opiniones a la vez conservadoras y moderadas como lo muestra su análisis de la noción de tolerancia (VÉASE).

Obras principales de interés filosófico: *Cartas a un escéptico en materia de religión*, 1841 (publicadas antes en el periódico *La Sociedad*, fundado por Balmes). — *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, 4 vols., I, II, 1842; III, 1843; IV, 1844. — *El Criterio*, 1845. — *Filosofía fundamental*, 4 vols., 1846. — *Curso de filosofía elemental*, 1847. — Algunas obras de interés político-social: *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero*, 1840. — *Consideraciones políticas sobre la situación de España*, 1840. — *Escritos políticos*, 1847. — *Pío IX*, 1847. Algunos importantes escritos políticos de Balmes aparecieron en el periódico *El pensamiento de la Nación*, fundado por el filósofo en 1844 y publicado hasta 1846. — Ediciones de *Obras completas*: P. I. Casanovas, S. J., Barcelona, 33 vols., 1925-27 (vol. 33 con *Efemérides e Índices*). Reedición en la Biblioteca de Autores Cristianos, 8 vols.: I, II, III, 1948; IV, V, 1949; VI, VII, VIII, 1950. P. Basilio de Rubí, O. F. M., 2 vols., Barcelona, 1948 (Obras filosóficas en el vol. I). Edición de *El Criterio* por E. Ovejero y Maury, Madrid, 1929. — Véase A. De Blanche-Raffin, J. Balmes. *Sa vie et ses oeuvres*, 1849. — J. Riera y Bertrán, B., *su vida y sus obras*, 1879. — A. Leclerc, *De facultate verum assequendi secundum Balmesium*, 1900. — González Herrero, *Estudio histórico-crítico sobre las doctrinas de B.*, 1905. — J. Elias de Molins, B. *y su tiempo*, 1906. — N. Roure, *La vida y las obras de B.*, 1910. — J. Liado, *Nota biográfica y crítica general sobre la*

## BAM

*personalidad y obras de B.*, 1910. — A. Luga, B., 1911. — M. Schlüter-Hermkes, *Die Fundamentalphilosophie des J. B.*, 1919. — Id., id., "Die Philosophie des J. B. und ihr Zusammenhang mit der übrigen europäischen Philosophie", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, serie I, vol. 2 (1931), 229-75. — P. I. Casanovas, S. J., B., *la seva vida, el seu temps, les seves obres*, 1932, 3 vols. (trad. esp.: B., *su vida, sus obras, su tiempo*, 1942). — J. Ríos Sarmiento, J. B., *pbro.*, 1941. — Joan Manyà, *L'estil de B.*, 1936 (en trad. esp.: *Balmes, filósofo: su estilo*, 1944). — J. Zaragüeta, I. González, S. Minguijón, J. Cortes Grau, B., *filósofo social, apologista y político*, 1945 (prólogo de C. Viñas y Mey). — G. van Riet, *L'Épistémologie thomiste*, 1946. Parte I. — V. Félix Egidio, *El pensamiento de B. en orden a la filosofía de la historia*, 1952. — P. Font y Puig, *La teoría de conocimiento de B.*, 1955 (monog.). — Manuel Fraga Iribarne, B., *fundador de la sociología positiva en España*, 1955 [monog.]. Francisco González Cordero, C. M. F., *El instinto intelectual, fuente de conocimiento. Doctrina de Balmes sobre el instinto ciego, su crítica y valoración en el orden ético*, 1956. — Herbert Auhofer, *La sociología de J. B.*, 1959. — Números especiales dedicados a Balmes de *Pensamiento*, 3 (1947), con bibliografía balmesiana por M. Flori y de *Ciencia y Fe*, 16 (1948). Véanse también vols., I, II, III de las *Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona* (1948). En 1949 se fundó en Barcelona un Instituto Filosófico Balmesiano bajo la dirección del P. Fernando Palmés, S. J.

BAMALIP (Baralipon) es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO), por muchos autores considerados como válido, de la cuarta figura (VÉASE). Un ejemplo de *Bomalip* (*Baralipon*) puede ser:

Si todas las frutas son comestibles  
y todas las cosas comestibles son  
apetecibles,  
Entonces algunas cosas apetecibles  
son frutas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuatificacional ele-

$$((x) (Hx \supset Gx) \cdot (x) (Gx \supset Fx)) \supset \\ (\exists x) (Fx \cdot Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente

**(PaM . MaS)  $\supset$  SiP**  
donde aparece claramente la secuen-

mental:

## BAN

cia de las letras A', A', T', origen del término *Bamalip* (*Baralipon*), en el orden PM-MS-SP.

BANFI (ANTONIO) (1886-1957), nac. en Vimercate (Milán), profesor en la Universidad de Milán (desde 1931), ha defendido lo que él mismo llama un racionalismo crítico, es decir, un racionalismo apoyado en un punto de vista trascendental fenomenológico (en el sentido gnoseológico-descriptivo). Tal racionalismo intenta acoger en su seno toda la experiencia posible y, por lo tanto, es todo lo contrario de un esquematismo lógico. En efecto, Banfi aspira a superar las antítesis entre el racionalismo y el empirismo, entre el racionalismo clásico y el irracionalismo contemporáneo, por medio de una acentuación del carácter teórico puro (de la *teorecità*) de la filosofía. Ahora bien, este carácter teórico puro del filosofar quiere decir, a su entender, la entera sumisión de lo dado a una descripción pura, hecha posible por medio del análisis fenomenológico del acto del conocimiento y, por lo tanto, por medio de una actividad igualmente alejada de la construcción de lo dado y de la disolución —en la vida o en la acción— de lo dado. Sólo de este modo será posible, según Banfi, no sacrificar los aspectos intuitivos de la experiencia, sin tener por ello que adherirse a un relativismo completo. Una ontología crítica debería constituir, naturalmente, el fundamento de estos análisis. Pero semejante ontología debe eludir todo dogmatismo, especialmente el dogmatismo substancialista y teológico. En otros términos, la ontología crítica del racionalismo de Banfi postula un sistema abierto de categorías, dispuesto a una reinterpretación de los conceptos del pensamiento clásico, los cuales conviene, según el autor, vaciar de todo absolutismo, tal como lo postula, consciente o inconscientemente, el actualismo italiano. Pues el absolutismo corre el peligro de empobrecer grandemente la vida espiritual al cercenar algunas de sus direcciones y actividades esenciales. Por eso el racionalismo crítico es a la vez una "teoría de la vida en sus infinitas líneas de tensión": un conocimiento puro de lo real tanto como una norma de acción siempre abierta al porvenir. En filosofía política y ética,

## BAÑ

especialmente durante los últimos años de su vida, Banfi fue marxista, siendo Senador del Partido Comunista italiano.

Obras principales: *La filosofía e la vita spirituale*, 1922. — *Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica*, 1924. — *Principi di una teoria della ragione*, 1926. — *Pestalozzi*, 1929. — *Vita di G. Galilei*, 1930, reed. con el título: *G. Galilei*, 1949. — *Nietzsche*, 1934. — *Socrate*, 1942. — *Vita dell'arte*, 1947. — *L'uomo copernicano*, 1950. — *Storia del materialismo*: I. Spinoza, 2 vols., 1952-53. — *La filosofía del Settecento*, 1954 (Curso de 1953-1954; lit.). — *La filosofía di C. G. F. Hegel*, 1956. — *La filosofía degli ultimi cinquant'anni*, 1957. — *La ricerca della realtà*, 2 vols., 1959. — Entre sus artículos y comunicaciones publicados en anales y revistas, pueden mencionarse: "Sui principi di una filosofia della morale" (*Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 1934); "Venta ed umanità nella filosofia contemporanea" (*Studi filosofici*, I, 1948). — Edición de obras: *Opere*, desde 1960 (Vol. I: *Principi di una teoria della ragione*). — Autoexposición en el artículo titulado "Per un razionalismo critico" insertado en el volumen de M. F. Sciaccia, *Filosofi italiani contemporanei*, 1944, págs. 59-104. — Véase G. M. Bertini, *A. Banfi*, 1943 (con bibliografía). — Fulvio Papi, *Il pensiero di A. B.*, 1961.

BÁÑEZ (DOMINGO) (1528-1604) nac. en Medina del Campo (o en Valladolid), estudió en la Universidad de Salamanca, ingresó en la Orden de los Predicadores en 1547 y fue profesor de *prima* de teología en la citada Universidad desde 1581 hasta su jubilación en 1599. Báñez es autor de comentarios a la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, de comentarios a Aristóteles y de varios tratados teológicos y filosóficos. La orientación general es la tomista, pero dentro de ella defendió Báñez varias opiniones propias, en particular relativas a la naturaleza de la causación propia (a su entender, sólo material) de las formas creadas. El teólogo y filósofo español es conocido, empero, sobre todo por su defensa de la noción de premoción (VÉASE) física, hasta el punto de que algunos autores lo consideran como el verdadero autor de la misma y, en todo caso, es usual identificar 'sistema de la premoción física', con 'sistema bañeciano'. Nos hemos referido a este punto

## BAR

no sólo en el artículo citado, sino también en otros de la presente obra (por ejemplo, Gracia). El bañecismo se opuso en este respecto al molinismo en las controversias *de auxiliis* que se desarrollaron en el siglo XVI y que persistieron durante el siglo XVII.

Obras. Comentarios a Santo Tomás: *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*, 2 vols., 1584-1588. — *De fide, spe, et charitate*, 1584 (comentarios a la *Secunda secundae*). — *De iure et iustitia decisiones*, 1594 (*ibid.*). — Tratados teológicos: *Apologia fratrum Praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae Theologiae professorum, adversus quasdam novas assertiones cuiusdam Doctoris Ludovici Molinae nuncupati, theologi de Societate Jesu, quas defendit in suo libello cui titulum inscripsit "Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione"*, et adversus alios eiusdem novae doctrinae sectatores ac defensores eadem Societate, 3 partes, 1595 (en colaboración con otros autores de la Orden). — *Relectio de mérito et augmento charitatis*, 1590. — Comentarios a Aristóteles: *Commentaria et quaestiones in duos Aristotelis Stagyrtae de generatione et corruptione libros*, 1585. — Obra lógica: *Institutionis minoris Dialecticae quas Summulas vocant*, 1599. — Ediciones actuales de los comentarios a Santo Tomás: *Scholastica commentaria*, etc. por L. Urbano, Madrid, 1934 y sigs. (*Biblioteca de Tomistas Españoles*, VIII). — Comentarios inéditos a la *Prima Secundae* de Santo Tomás, por V. Beltrán de Heredia, Madrid, 3 vols., 1942-1948 (*Biblioteca de Teólogos Españoles*, IX, XI y XIV). — Véase Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, 1932, págs. 95 y sigs. — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento (Siglo XIV)*, vol. III, 1941, págs. 173-202.

BARALIPTON. Véase BAMALIP. BARBARA es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la primera figura (v.). Un ejemplo de *Barbara* puede ser:

Si todos los hombres son mortales  
y todos los abisinios son hombres,  
entonces todos los abisinios son  
mortales,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

## BAR

$((x) (Gx \supset Hx)) \cdot (x) (Fx \supset Gx) \supset (x) (Fx \supset Hx)$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$(MaP \cdot SaM) \supset SaP$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'A', 'A', origen del término *Barbara* en el orden MP-SM-SP.

Aristóteles consideró los modos de la primera figura como silogismos perfectos, pero redujo los dos últimos —*Darii*, *Ferio*— a los dos primeros: *Barbara* y *Celarent*. Lukasiewicz observa al respecto que el uso de sólo dos silogismos (considerados como axiomas) para construir la teoría silogística corresponde a la tendencia que tiene la lógica formal moderna a reducir a un mínimo el número de axiomas en una teoría deductiva, pero que las leyes de conversión utilizadas por el Estagirita para reducir los modos imperfectos a los modos perfectos no pueden ser probadas por medio de los silogismos. Por otro lado, como es posible, según indica Lukasiewicz, deducir veinte modos silogísticos sin emplear el modo *Barbara*, resulta que mientras el axioma *Barbara* es el más importante del sistema en tanto que es el único silogismo que proporciona una conclusión afirmativa universal, ocupa, en cambio, un rango inferior en el sistema de los silogismos simples.

BARBELO-GNÓSTICOS. Véase GNOSTICISMO.

BARCELONA (ESCUELA DE). Puede darse este nombre a una tradición filosófica desarrollada en Barcelona y que, de modo análogo a la Escuela de Madrid (VÉASE) consiste menos en la adhesión a unas ciertas tesis filosóficas que en la participación en un cierto espíritu o modo de filosofar. Este modo está caracterizado en la Escuela de Barcelona por los siguientes rasgos: sentido de la realidad e igual oposición a la reducción de la filosofía a mera teoría abstracta o a simple forma de vida; oposición al verbalismo; cierta inclinación por el sentido común (en un sentido muy amplio); desconfianza por la mera brillantez en filosofía; sentido de la continuidad histórica. Considerada la Escuela en cuestión, según se apunta, sobre todo como un modo de filo-

## BAR

sofar, pertenecen a ella autores como Joaquín Llaró Vidal (profesor en la Universidad de Cervera y fundador en 1815 de la *Sociedad Filosófica*), Antonio Llobet Vallosera, Jaime Balines, Martí de Eixalà, F. X. Llorens i Barba, Ramón Turró, J. Serra Hunter, F. Mirabent, Tomás Carreras Artau, Joaquín Carreras Artau, Joaquín Xirau. Este último, además, formó un grupo de discípulos (véase XIRAU [JOAQUÍN]) que no sólo tienen conciencia de seguir las orientaciones —en sentido amplio— de la Escuela, sino que han procurado difundir su espíritu. Observemos que la pertenencia a la Escuela de Barcelona no significa desvinculación con otras orientaciones o tendencias; ya hemos mencionado en el artículo sobre la Escuela de Madrid que hay, por ejemplo, en Joaquín Xirau una filiación en ésta junto con la de Barcelona. Observemos, finalmente, que aunque centrada principalmente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, la Escuela de Barcelona tiene más amplio radio que el de una determinada Facultad universitaria. En la lista de nombres indicada figuran varios que no fueron profesores en dicha Facultad. A ellos puede agregarse el nombre de Eugenio d'Ors. Algunos lo excluirían de la Escuela; otros lo considerarían como su principal representante. En todo caso, es innegable que en su pensamiento se destacan algunas de las características —especialmente la primera y la última— que hemos enumerado.

Eduardo Nicol, "La Escuela de Barcelona", en *El problema de la filosofía hispánica*, 1961, págs. 164-205.

BARDILI (CHRISTOPH GOTTFRIED) (1761-1808), nac. en Blaubereun, fue profesor en Stuttgart (1790-1808). Influido en parte por Kant y Fichte, desarrolló Bardili una filosofía indisolublemente ligada a la metafísica, pues, según él, la metafísica radica en la propia naturaleza del hombre. Sin embargo, tal metafísica no consiste en una pura deducción racional sino que, íntimamente afín a la poesía, se basa en la imaginación. Las tendencias psicológicas de Bardili se manifiestan en un estudio analógico sobre el carácter empírico y el carácter metafísico tanto de la separación como de la unión, las cuales tienen

## BAR

lugar respectivamente en la representación y en el sentido del tacto. Semejante fundamentación psicológica pasa, no obstante, bien pronto a transformarse en una especulación puramente lógica, la cual, de modo semejante a Hegel, es identificada con el proceso de la propia realidad y convertida, por lo tanto, en una descripción ontológica. Según Bardili, la cosa en sí es dada en el puro proceso pensante que relaciona los objetos; no se trata, por lo tanto, de ninguna substancia, sino de algo dinámico, de una constante repetición. Determinante como criterio de verdad y aun como fundamento de toda deducción es para Bardili el principio lógico-ontológico de identidad, el cual "pone" sucesivamente el yo y el objeto, desarrollando así toda la realidad hasta llegar al ser supremo, que es a la vez la divinidad y el pensamiento. La lógica metafísica o "primera lógica" llega así a ser para él no sólo el fundamento de una comprensión de la realidad, sino inclusive la posibilidad de esta realidad. La filosofía de Bardili influyó en sus primeros tiempos sobre Reinhold.

Obras principales: *Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe*, I, 1788 (*Las épocas de los supremos conceptos filosóficos*). — *Allgemeine praktische Philosophie*, 1795 (*Filosofía práctica general*). — *Ueber die Gesetze der Ideenassoziation*, 1796 (*Sobre las leyes de la asociación de ideas*). — *Briefe über den Ursprung der Metaphysik*, 1798 (*Cartas sobre el origen de la metafísica*). *Grundriss der ersten Logik*, 1800 (*Bosquejo de la lógica primera*).

BAROCO es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la segunda figura (v. ). Un ejemplo de *Baroco* puede ser:

Si todas las bebidas alcohólicas son nocivas y algunas aguas minerales no son nocivas, entonces algunas aguas minerales no son bebidas alcohólicas, ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional

$((x) (Hx \supset Gx)) \cdot (\exists x) (Fx \cdot \sim Gx) \supset (\exists x) (Fx \cdot \sim Hx)$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

elemental:

## BAR

(PaM . SoM)  $\Rightarrow$  SoP

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'O', 'O', origen del término *Baroco*, en el orden PM - SM - SP.

BARREDA (GABINO) (1820-1881), nació en Puebla (México), viajó por Europa y fue en París discípulo de Auguste Comte, en sus famosos cursos dominicales. La importancia de Barreda en la evolución del pensamiento mexicano radica sobre todo en la introducción y propagación del positivismo, el cual no entiende, sin embargo, como una doctrina total sobre la realidad, sino como el único medio para el conocimiento científico de la Naturaleza. Lo que no permanece dentro de los límites de la experiencia positiva no puede ser para Barreda afirmado ni negado, sino que debe ser puesto entre paréntesis como inaccesible. La influencia de Barreda se manifestó en múltiples aspectos, particularmente en la reforma de la enseñanza, siendo redactor de la Ley de Instrucción Pública de 1867. Dentro del positivismo despertado por Barreda se hallan Porfirio Parra —afecto también al asociacionismo psicológico y al empirismo de Stuart Mill— y Agustín Aragón, que defendió en toda su pureza la doctrina de Comte, inclusive en su fase final.

Obras principales: *De la educación moral*, 1863.—*Opúsculos* (publicados por la sociedad Metodófila Gabino Barreda, constituida por sus discípulos en 1871). — Véase *Estudio de Barreda* (selección de textos por José Fuentes Mares), 1941. — Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, 1943.

BARRETO (TOBIÁS) (1839-1889), nacido en Sergipe (Brasil), ejerció de abogado en Escala y profesó Derecho en Recife. Entusiasta primeramente de las tendencias eclécticas de Cousin, pasó luego a una negación radical de las mismas, cuando se adhirió a las tesis positivistas, las cuales estaban siendo contemporáneamente desarrolladas por Luis Pereira Barreto (nac. Río de Janeiro, 1840-1923: *La filosofía teológica*, 1874; *La filosofía metafísica*), el cual se ciñó, sin embargo, al aspecto filosófico del comtismo, siendo rechazado por la Iglesia oficial positivista por su no aceptación del culto a la Humanidad; su positivismo era, pues, más bien un científicismo destinado a

## BAR

oponerse a toda oscuridad y a toda ignorancia. Pero, encontrando el positivismo insuficiente, Tobias Bárreto defendió finalmente un monismo. Influido sobre todo por la filosofía alemana, a la que vindicó continuamente contra las profundas huellas ejercidas por el pensamiento francés en su país, Bárreto parecía querer establecer una especie de síntesis de la tesis capitales del pensamiento germánico moderno; la justificación de Kant y de Schopenhauer, así como de algunas de las orientaciones del idealismo romántico, llevaba a Tobias Bárreto a una síntesis metafísica tanto más sorprendente cuanto que en ocasiones se oponía a la metafísica de tenaz manera. Las llamadas contradicciones del pensamiento de Bárreto se hacen notorias, sobre todo, en virtud de ese pasar de una oposición a la otra buscando el fondo común de todas ellas, como si quisiera resucitar en los últimos momentos otra especie de eclecticismo que el que había constituido su filosofía juvenil. Su última posición puede ser calificada de monismo materialista, pero este monismo intentaba encontrar, como por otro lado podía hacerlo Haeckel, el fundamento de una posición religiosa y las bases para una auténtica metafísica. De ahí el irracionalismo con que estaba tejido el aparente racionalismo de su pensar y de ahí la justificación de todo pensamiento religioso, justificación que emparejaba con una crítica de toda religión positiva. En rigor, lo que parecía pretender Barreto era un sentimiento religioso distinto de todo formulismo y superador de todo rito.

Entre los pensadores influidos por Tobias Barreto figuró José da Pereira Graça Aranha, el cual unió a las ideas de Barreto influencias bergsonianas y tendió a una interpretación estético-dinamicista de lo real.

Obras principales: *Estudios de Derecho*; *Cuestiones vigentes*; *Estudios alemanes*. — Hermes Lima, *Tobias Barreto*, 1939. — Guillermo Franco-vich, *Filósofos brasileños*, 1943. — P. Leonel Franca, *Historia da Filosofia*.

BARTH (KARL) nac. (1886) en Basilea, profesor en Gottinga, Münster y Bonn, y desde 1935 en Basilea, es el principal representante de la llamada "escuela suiza" de la teología dialéctica o teología de la cri-

## BAR

sis. En oposición a toda doctrina de la unión del hombre con Dios, de lo imperfecto con lo perfecto, de lo relativo con lo absoluto, Barth sostiene, en efecto, la tesis de la radical separación entre ambas realidades. La tesis procede en parte de Kierkegaard, pero no es posible situar a todo el movimiento dialéctico-crítico dentro del ámbito de la filosofía kierkegaardiana. Lo que hay en todo caso de ella es la acentuación de la "paradoja absoluta", paradoja que se revela desde el momento en que intentamos comprender nuestra existencia y su relación con Dios. No sólo lo racional y lo lógico pierden en esta dirección todo primado, sino que inclusive pierden la significación que les es propia. La esencial irracionalidad de la fe —dada sólo por medio de la revelación—, la contradicción y la paradoja no deben ser consideradas, sin embargo, como una mera teoría, sino como un hecho. La completa separación existente entre lo finito y lo infinito hace, por otro lado, innecesario e inútil todo esfuerzo tendiente a una aproximación que no sea la procurada por lo infinito mismo. Pues lo finito no puede ser más que culpa y pecado, orgullo y falso endiosamiento. Sólo lo infinito, lo eterno y absoluto puede, por su propia voluntad y liberalidad, llegar hasta lo finito y atraerlo a Él, convirtiendo su constitutiva imperfección en manifestación de lo divino. La anulación de la espontaneidad del hombre y aun de toda autonomía existencial parece ser una consecuencia inmediata de esta doctrina, la cual acentúa en todas sus partes el "desgarramiento", la "perplejidad", la "contradicción" y, desde luego, la "paradoja". Por eso la afirmación de la autonomía de la moral es considerada como el mayor pecado de la filosofía moderna, como un fracasado intento de hacer del hombre algo semejante a aquello que está separado de él por un abismo en principio infranqueable. Así, la escuela suiza de Barth rechaza, por motivos análogos, lanío lo lógico-racional como lo místico; en verdad, lo único necesario y existente, la condición misma de lodo pensamiento de la existencia es la revelación, revelación que hiende el proceso de la historia en vez de ser, como el "protestantismo cultural" suponía, la consecuencia

## BAR

última de ella. Frente a la historia y a los valores culturales predomina entonces la revelación y la escatología: el hombre no es lo que piensa, ni lo que hace, sino lo que está determinado por sus fines, es decir, por sus fines últimos, por sus "postrimerías". La escuela de Barth podría llamarse también, por consiguiente, una teología existencial, siempre que los conceptos existenciales relacionados con la revelación —tales como la confesión y el testimonio— sean tomados como modos de la revelación y no como principios de ella.

Ahora bien, esta teología dialéctica y teología "existencial" representa sólo la primera fase en una compleja evolución filosófica y teológica, que va desde las primeras obras de K. Barth —los *Comentarios*—, de índole escatológica y en las cuales Dios aparece como la única realidad, hasta la *Dogmática*. La filosofía escatológica de los comienzos condujo a Barth a las posiciones de la teología dialéctica. Pero el abismo abierto entre Dios y la criatura ha sido colmado cada vez más, en la última doctrina de Barth, por la persona de Cristo. Podríamos, pues, siguiendo a algunos de sus intérpretes, esquematizar del siguiente modo las posiciones sucesivas de Barth: (1) Solamente hay una realidad verdadera: Dios. (2) Hay Dios y la criatura, separados por un abismo. (3) Hay Dios y la criatura, entre los cuales se establece un diálogo. (4) Hay un puente sobre este abismo y una posibilidad de "entendimiento" mediante el mensaje de Cristo. En el presente artículo hemos desarrollado especialmente las posiciones (1) y (2), que son las que más influencia han ejercido. Entre los discípulos de Barth o entre quienes han coincidido más en las citadas posiciones —aunque en frecuente polémica con su maestro— figuran Emil Brunner, nac. (1889) en Winterthur (Suiza), profesor desde 1924 en Zurich, y Friedrich Gogarten (nac. 1887). Brunner ha utilizado en su plena significación teológico-dialéctica los conceptos kierkegaardianos del "salto" y de la "repetición". Por su lado, Gogarten ha insistido en la oposición entre tiempo y eternidad como proceso dialéctico y que puede conducir a la comprensión de la revelación y a la certidumbre de la fe.

## BAR

Obras principales de Karl Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1917 (*La teología protestante en el siglo XIX*). — *Der Römerbrief*, 1919 (*La Epístola a los Romanos*). — *Biblische Fragen*, 1920 (*Cuestiones bíblicas*). — *Zur inneren Lage des Christentums*, 1920 (*Sobre la situación interna del cristianismo*). — *Die Auferstehung der Toten*, 1924 (*La resurrección de los muertos*; es un comentario a I Cor.). — *Der Christ in der Geschichte*, 1926 (*Cris to en la historia*). — *Die christliche Dogmatik im Entwurf. I. Prolegomeno*, 1927 (*La dogmática cristiana en bosquejo. I. Prolegómenos*). — *Die Theologie und die Kirche*, 1928 (*La teología y la Iglesia*). — *Erklärung des Philipperbriefes*, 1928 (*Explicación de la Epístola a los Filipenses*). — *Fidens quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, 1931, 2ª ed., 1958 (F. q. i. *La prueba anselmiana de la existencia de Dios*). — *Die kirchliche Dogmatik (Dogmática eclesiástica)*. De esta obra se han publicado los tomos: I/1, 1932; I/2, 3ª ed., 1945; II/1, 2ª ed., 1946; II/2, 1942; III/1, 1945; III/2, 1948; III/3, 1950; III/4, 1951; IV/1, 1953. I se titula *Die Lehre vom Worte Gottes*; II, *Die Lehre von Gott*; III, *Die Lehre von der Schöpfung*; IV, *Die Lehre von der Versöhnung*. — *Credo*, 1935. — *Die grosse Barmherzigkeit*, 1935 (*La gran misericordia*). — *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*, 1938 (*Conocimiento de Dios y servicio de Dios según la doctrina reformada*). — *Rechtfertigung und Recht*, 1938 (*Justificación y Derecho*). — *Die christliche Lehre von der Taufe*, 1943 (*La doctrina cristiana del bautismo*). — *Eine Schweizer-Stimme (1938-1945)*, 1945 (*Una voz suiza*). — *Dogmatik im Grundriss*, 1947 (trad. esp.: *Bosquejo de Dogmática*, 1947). — *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnung*, 1948 (*La comunidad cristiana a través de los cambios del régimen del Estado*). — *Mensch und Mitmensch*, 1954. (*El hombre y su prójimo*). — Véase Martin Werner, *Das Weltanschauungsproblem bei K. Barth und Albert Schweitzer*, 1924. — M. Strauch, *Die Theologie K. Barths*, 3ª ed., 1926. — Emil Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth*, 1934. — Hans Ullrich, *Das Transzendenzproblem bei Karl Barth*, 1936 (Dis.). — Gerhard Rabes, *Christentum und Kultur, in besonderer Auseinandersetzung mit Barth und Gogarten*, 1937. — F. Gogarten, *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen K. Barth*, 1937. — J. Cullberg, *Das*

## BAR

*Problem der Ethik in der dialektischen Theologie*, 1937. — P. Hal-mann Monsma, *Karl Barth's Idea of Révélation*, 1937. — Hermann Volk, *Die Kreaturauffassung bei K. Barth* 1938 (Dis.). — L. Leuba, *Resumé analytique de la dogmatique ecclésiastique de K. Barth, I. La doctrine de la parole de Dieu*, 1945. — S. Navarra, *S. Kierkegaard e l'irrazionalismo di K. Barth*, 1946. — J. C. Groot, *Karl Barths theologische Bekenntnis*, 1948. — J. Hamer, O. P., K. Barth, *L'occasionalisme théologique de K. Barth. Étude sur sa méthode dogmatique*, 1949. — H. U. von Balthasar, *K. B. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 1951. — E. Rivero, *La teología existencialista di K. Barth*, 1955. — C. G. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of K. B.*, 1956. — Henri Bouillard, *K. B.*, 3 vols., 1957 (I: *Genèse et évolution de la théologie dialectique*; II-II: *Parole de Dieu et existence humaine*). — Obras principales de Emil Brunner: *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis*, 1914 (*Lo simbólico en el conocimiento religioso*). — *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, 1921 (*Vivencia, conocimiento y fe*). — *Die Mystik und das Wort*, 1924 (*La mística y la Palabra*). — *Philosophie und Offenbarung. Reformation und Romantik*, 1925 (*Filosofía y Revelación. Reforma y Romanticismo*). — *Religionsphilosophie evangelischer Theologie* (en el *Handbuch der Philosophie*, ed. A. Baumler y M. Schröter, Abt. II), 1927 (*Filosofía de la religión según la teología evangélica*). — *The Theology of Crisis*, 1929. — *Gott und Mensch*, 1930 (*Dios y el hombre*). — *The Word and the World*, 1931. — *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, 1933 (*El mandamiento y las órdenes. Bosquejo de una ética teológico-protestante*). — *Unser Glauben*, 1935 (*Nuestra fe*). — *Die Wahrheit als Begegnung*, 1938 (*La verdad como cuasi-revelación*). — *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, 1937 (*El hombre en la contradicción. La doctrina cristiana del hombre verdadero y real*). — *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, 1941 (*Revelación y razón. La doctrina del conocimiento cristiano de la fe*). — *Ge-rechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, 1943 (*Justicia. Una teoría acerca de las leyes fundamentales del orden social*). — *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik, I*, 1946 (*La doc-*

## BAS

*trina cristiana de Dios. Dogmática. I.)* — *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, 1950 (*La doctrina cristiana de la creación y la salvación*). — Sobre Brunner: K. Barth: *Nein! Antwort an E. Brunner*, 1934. — Hermann Volk, *E. Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, 1939. — Id. id., *E. Brunners Lehre von der Sünde. Eine Auseinandersetzung mit dem Schweizer Theologen*, 1943. — Obras principales de Friedrich Gogarten: *Fichte als religiöser Denker*, 1914 (*Fichte como pensador religioso*). — *Religion una Volkstum*, 1915 (*Religión y comunidad nacional*). — *Die religiöse Entscheidung*, 1921 (*La decisión religiosa*). — *Von Glauben und Offenbarung*, 1923 (*De la fe y de la revelación*). — *Illusionen*, 1924. — *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, 1926 (*Creo en el Dios Uno y Trino*). — *Theologische Tradition und theologische Arbeit*, 1927 (*Tradición teológica y trabajo teológico*). — *Glaube und Wirklichkeit*, 1928 (*Fe y realidad*). — *Politische Ethik*, 1932 (*Ética política*). — *Ist Volksgesetz Gottesgesetz?*, 1934 (*¿Es la ley del pueblo la ley de Dios?*). — Sobre Gogarten, véase: G. Wieser, *F. Gogarten*, 1930. — Theodor Siegfried, *Die Theologie der Existenz bei F. Gogarten und Rudolf Bultmann*, 1933. — Véase asimismo la revista *Zwischen den Zeiten*, y la colección de panfletos titulada *Theologische Existenz heute*, editada por K. Barth y Eduard Thurneysen.

BASÍLIDES (fl. 130) nac. en Antioquía y profesó en Alejandría. Basíledes fue uno de los principales representantes del gnosticismo (VÉASE) especulativo y, como Valentino, mezcló muchos elementos filosóficos —platónico-eclécticos y estoicos— con rasgos mitológicos. También como Valentino, Basíledes predicó —según expone San Ireneo— la existencia de un Dios supremo, uno e innominable que contiene dentro de sí las semillas de las demás realidades — semillas comparables, por un lado, con las ideas de Platón y por el otro con los λογος\σπερματικοί los estoicos. De ellas extrajo Dios una serie de entidades que siguen permaneciendo en la esfera divina, en el *Estereoma* celeste. De esta esfera surge finalmente un *Primer Arconte* de naturaleza inferior a las series encerradas en el *Estereoma*, pero que engendra el universo supralunar. Así aparece la *Ogdoda*, hijo del *Primer Arconte*, del cual nacen las entida-

## BAS

des características del gnosticismo especulativo: *Nous*, *Logos*, *Sofía* y *Dynamis* (*Fuerza*). Otras emanaciones producen otros seres que ocupan 365 cielos. En el último cielo hay el demiurgo, Dios de los judíos. El proceso dramático se desencadena cuando el *Primer Arconte* cae de su estado y debe redimirse por la gnosis y por la aparición de Jesús el Redentor. En la transcripción de San Hipólito, el sistema de Basíledes, aunque sustancialmente basado en análogas series de emanaciones, aparece algo modificado: el Dios absoluto e innominado produce por emanación *Nous*, *Logos*, *Fronesis*, *Sofía* y *Dynamis*. Véase bibliografía de Gnosticismo.

— Además: G. Uhlhorn, *Das basilidianische System*, 1855. — J. Kennedy, "Buddhist Gnosticism, the System of Basilides", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1902), 377-415. — Exposición muy completa en Hans Leisegang, *Die Gnosis*, 1924, 195-256.

BASILIO (SAN) o Basilio el Grande (ca. 330-379), nac. en Cesárea (Capadocia), obispo de la misma ciudad desde 370, estudió en Cesárea, Constantinopla y Atenas, donde hizo amistad con Gregorio de Nacianza, también como él uno de los grandes Capadocios (VÉASE). Bautizado al regresar a su ciudad natal, viajó luego por el Cercano Oriente y en 370 fue nombrado Obispo de la citada ciudad, como sucesor de Eusebio. San Basilio no rechazó el saber pagano, pero advirtió que debía estar enteramente impregnado por el espíritu cristiano si se quería que fuera útil para la formación del hombre. Tal espíritu cristiano no era para él una abstracción: era algo concreto, nutrido por la fe, y superior a cualquier idea filosófica. San Basilio combatió, en efecto, el predominio de lo filosófico que parecía manifestarse en el pensamiento de algunos teólogos, como el arriano Eunomio, contra cuyo antitrinitarismo dirigió San Basilio sus tres libros *Adversus Eunomium*. Pero los argumentos de San Basilio no estaban fuera de la filosofía; tanto en dichos libros como en el tratado *De Spiritu sancto* y especialmente en sus *Homiliae novem in Hexaemeron*, San Basilio desarrolló conceptos filosóficos (relativos a la naturaleza de Dios, al misterio de la

## BAT

Trinidad y a la forma del cosmos) que ejercieron una considerable influencia. La cosmología de San Basilio en particular, basada en una descripción e interpretación del *Génesis*, fue determinante para la concepción medieval del mundo.

Obras en Migne, P.G., XXIX a XXXII (reimpresión de la edición de M. J. Garnier y Pr. Maran, 3 vols., 1721-1730). — Edición de *Cartas* por R. J. Deferrari y McGuire, 4 vols., 1926-1934. Edición de *De Spiritu Sancto* por C. F. H. Johnston, 1892. Ediciones del sermón Λόγος dirigido a los jóvenes sobre el modo de aprovechar las letras helénicas: (*Ad adolescentes*): J. Bach, 1900; A. Dirking, 1934; F. Boulenger, 1935. — Véase A. Dirking, *S. Basilii M. de divitiis et paupertate sententiae quam habent rationem cum veterum philosophorum doctrina*, 1911 (Dis). — Y. Courtonne, *S. Basile et l'hellénisme*, 1934. — S. Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, 1941. — B. Scheve, *Basiliius der Grosse als Theologe*, 1934 (Dis.). — A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des heiligen Basiliius*, 1944. — B. Pruche, O. P., Introducción a su versión del *De sancto Spiritu: Traité du Saint-Esprit*, 1947 [Sources Chrétiennes, XVII]. — Dom Amand, *L'ascèse monastique de Saint Basile, Essai historique*, 1949. — L. Vischer, *Basiliius der Grosse*, 1953. — T. Spidlik, *La sophiologie de Saint Basile*, 1961 [Orientalia Christiana Analecta].

BATTAGLIA (FELICE) nac. (1902) en Palmi (Reggio Calabria), profesó en la Universidad de Siena y luego en la de Bolonia. Ha sido uno de los promotores del "Centro de Estudios filosóficos de Gallarate" (véase GALLARATE [ESCUELA DE] ) y se ha consagrado especialmente a la filosofía del Derecho, filosofía moral y teoría de los valores. Partiendo de un análisis y crítica del idealismo de Gentile (que fue su maestro en Roma) y de Croce, Battaglia ha intentado superar las dificultades planteadas por un historicismo radical, orientándose hacia un espritualismo en el cual queden absorbidas y sintetizadas las posiciones principales del historicismo y del problematismo (VÉASE). En sus trabajos sobre ética y estética Battaglia ha sometido a crítica el racionalismo y criticismo de carácter inmanentista y ha intentado desarrollar una axiología en la cual se reconoce la índole absoluta de los valores cuando menos como términos límites. De este



## BAU

modo ha considerado que puede superarse el subjetivismo a que conduciría una teoría puramente historicista y perspectivista.

Obras sistemáticas principales: *Scritti di teoria dello Stato*, 1939. — *Corso di filosofia del diritto*, 3 vols., 1940-47. — *Il valore nella storia*, 1948. — *Il problema morale nell'esistenzialismo*, 1949. — *Filosofía del lavoro*, 1951 (trad. esp.: *Filosofía del trabajo*, 1955). — *Moralità e storia nella prospettiva spiritualistica*, 1953. — *I valori fra la metafísica e la storia*, 1957. — Entre las obras históricas mencionamos: *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medioevo*, 1928. — *E. S. Piccolomini e F. Patrizi*, 1936. — *Cristiano Tommasio filosofo e giurista*, 1936. — *Lineamenti di storia della dottrina politica*, 1936, 2a ed., 1953. — Véase G. Marchello, F. B., 1953. — Francesco Gualdrini, *Il pensiero filosofico di F. B.*, 1957 (Resumen de una disertación).

BAUCH (BRUNO) (1877-1942) nac. en Gross-Nossen (Silesia), profesor en Halle y, desde 1911, en Jena, ha pertenecido a la llamada Escuela de Badén (VÉASE) sin por ello tener que ser considerado como un discípulo estricto de Windelband y Rickert. Esto se manifiesta, por lo pronto, en su interpretación de Kant, interpretación de sesgo terminantemente objetivista y trascendental. Pero la interpretación y estudio de Kant —dentro de la cual hay que contar, además, su actividad en pro de la difusión del kantismo desde la dirección, a partir de 1904, de los *Kantstudien*, fundados en 1896 por Vaihinger (VÉASE)— es sólo una primera etapa en la elaboración de su pensamiento. A ella sigue la investigación de los problemas filosóficos o, más exactamente, gnoseológicos de las ciencias naturales y sobre todo el análisis del problema mismo de la realidad en su relación con la verdad y el valor. Esta investigación y este análisis parecen centrarse, en su primera fase, en torno a la cuestión de la objetivación o, mejor dicho, en torno al problema de la relación entre la validez y la valoración. La influencia de Lotze se hace desde entonces cada vez más patente en el pensamiento de Bauch, sobre todo desde el instante en que la relación y contraposición entre verdad y realidad solamente parecen poder superarse por medio de una actividad a la vez objetivadora y valorativa. Una

## BAU

concepción crecientemente relacional del pensar, de lo real y de las categorías parece, así, imponerse. En efecto, el pensar es, sobre todo, para Bauch, la actividad judicativa; la realidad es primordialmente el hallarse determinado por las relaciones, y las categorías mismas son un conjunto de relaciones de valoración. De modo que la noción de realidad parece disolverse en haces de relaciones. Ahora bien, esta concepción relacional y funcional no puede ser interpretada desde un punto de vista puramente formalista. Por lo pronto, Bauch muestra que el propio juicio puede inclusive trascender de su carácter relacional y atender a lo que haya de propiamente ontológico en el objeto, lo que equivale a decir lo que hay de propiamente válido-valorativo. De ahí la estrecha relación entre lógica y ética y, en general, entre teoría del conocimiento y teoría de los valores. Así, el juzgar puede ser, además de una relación, y aun por encima de ella, una aprehensión casi directa de la realidad como tal, la cual al mismo tiempo vale y es. En verdad, sólo en esta última aprehensión puede darse la relación "verdad", que escapa a lo meramente lógico, porque se refiere siempre a lo "ideal". Por eso la "idea" no es ya, vista en su última realidad, una forma abstracta, sino que lo que ella tiene de ser es, por lo menos en cuanto participa en lo concreto, una especie de particular "con-crecencia". El primitivo objetivismo casi formalista se transforma aquí en un logismo concreto. La idea no es para Bauch algo simplemente conceptual; más bien se trata de una entidad unificante, dentro de cuyo ámbito se dan tanto la verdad como el valor. El carácter metafísico de lo que Bauch llama la idea se acentúa de este modo considerablemente. Mas la idea no está completamente desligada ni de lo conceptual en tanto que lógico ni tampoco de lo existencial. Por el contrario, éstos adquieren su peculiar realidad y aun, en el caso de las existencias, su peculiar individualidad, en la medida en que son sustentados por la idea, la cual se acerca entonces más a lo personal que a lo impersonal, más a lo trascendental que a lo conceptual. En último término, pues, aparece en Bruno Bauch un activismo puro del

## BAU

yo y de la persona que permite constituir y no solamente regular la realidad; sólo en la referencia a la idea —que tiene una realidad unificante y fundamentante— podrá crearse el ámbito dentro del cual se den lo lógico, la existencia y el valor.

Obras principales: *Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik*, 1902 (Dis.) (*Felicidad y personalidad en la ética crítica*). — *Luther und Kant*, 1904. — *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit*, 1910 (*El problema de la substancia en la filosofía griega hasta la época de florecimiento*). — *Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften*, 1911 (*Estudios para la filosofía de las ciencias exactas*). — *Geschichte der neueren Philosophie bis Kant*, 1908 (*Historia de la filosofía moderna hasta Kant*). — *I. Kant*, 1917. — *Fichte und der deutsche Gedanke*, 1917 (*Fichte y la idea alemana*). — *Anfangsgründe der Philosophie*, 1920 (*Principios de filosofía*). — *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923 (*Verdad, valor y realidad*). — *Das Noturgesetz*, 1924 (*La ley natural*). — *Die Idee*, 1926 (*La idea*). — *Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte*, 1927 (*Filosofía de la vida y filosofía de los valores*). — *Goethe und die Philosophie*, 1928. — *Die erzieherische Bedeutung der Kulturgüter*, 1930 (*La significación educativa de los bienes culturales*). — *Grundzüge der Ethik*, 1935 (*Rasgos fundamentales de la ética*). — Autoexposiciones de su pensamiento en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II, 1929, y en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, I, 1931. — E. Keller, *B. Bauch als Philosoph des vaterländischen Gedankens*, 1928. — Id., id., *Die Philosophie B. Bauchs als Ausdruck germanischer Geisteshaltung*, 1935. — R. Fäh, *Der Begriff der Konkreszens bei B. B.*, 1940.

BAUER (BRUNO) (1809-1882) nac. en Eisenberg, se habilitó para la enseñanza de la teología en Berlín (1834) y en Bonn (1839), pero le fue retirado el permiso de docencia (la *venia legendi*) a causa de sus opiniones radicales en materia teológica. Miembro primero de la derecha hegeliana, y acerbo crítico de David Friedrich Strauss, pasó luego al ala radical de la izquierda hegeliana, consagrándose a la crítica —la llamada "crítica pura"— del Evangelio de San Juan y de los Evangelios sinópticos.

## BAU

Ello lo llevó al rechazo del cristianismo y a la crítica de toda teología. El sentido de la historia no se halla para Bauer en ninguna realidad trascendente al hombre, sino en el hombre mismo, en el curso de cuya evolución se realizan los únicos valores que pueden existir: los valores humanos, puramente immanentes. Bauer dedicó asimismo diversos estudios a la interpretación de la cultura moderna, especialmente de los siglos XVIII y XIX; su negación del cristianismo y, en general, de toda "allendidad" (*Jenseitigkeit*) no le impidieron, sin embargo, defender en política la tradición del conservadurismo prusiano. Obras principales: *Kritische Darstellung der Religion des Alten Testaments*, 2 vols., 1938 (*Exposición crítica de la religión del Antiguo Testamento*). — *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, 1840. — *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 2 vols., 1841-42; nueva ed., 1850-51, y con nuevo vol. titulado: *Die theologische Erklärung der Evangelien*, 1852 (*La explicación teológica de los Evangelios*). — *Hegels Lehre von Religion und Kunst*, 1842 [publicado anónimamente] (*La doctrina hegeliana de la religión y del arte*). — *Das entdeckte Christentum*, 1843 (*El cristianismo descubierto*). — *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrh.*, 4 vols., 1843-45 (*Historia de la política, cultura e Ilustración del siglo XVIII*). — *Die Apostelgeschichte*, 1850 (*Historia de los Apóstoles*). — *Kritik der paulinischen Briefe*, 3 vols., 1850-52. — *Philo. Strauss und Renan über den Urchristentum*, 1874 (*Filón, S. y R. sobre el cristianismo primitivo*). — *Christus und den Casaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum*, 1877 (*Cristo y los Césares. El origen del cristianismo a partir del helenismo romano*). — *Das Urevangelium*, 1880 (*El Evangelio primitivo*). — Véase M. Kegel, B. B. und seine Theorie über die Entstehung des Christentums, 1908. — Georg Runze, B. B., *der Meister der theologischen Kritik*, 1931.

BAUMGARTEN (ALEXANDER) (1714-1762) nac. en Berlín, profesor en Frankfurt a. O., discípulo de Wolff, desarrolló en el espíritu de su maestro un sistema de filosofía dividido en una parte propedéutica (gnoseología), una parte teórica (metafísica y física) y una parte práctica (ética, filosofía del Derecho, prepolo- gía —o teoría de la conducta— y enfaseología —o teoría de la expres-

## BAU

sión). Tanto las definiciones como, y sobre todo, el vocabulario de Baumgarten ejercieron considerable influencia sobre la filosofía alemana académica; Kant, por ejemplo, utilizó como manual para la enseñanza la *Metaphysica* de Baumgarten. Ahora bien, este filósofo es conocido en particular por su elaboración de la estética, hasta el punto de que suele considerársele como el fundador de la moderna estética como disciplina filosófica. Esto tiene su justificación si consideramos que una de las consecuencias de las definiciones dadas de la estética (VÉASE) por Baumgarten son la formación de dicha disciplina en un sentido actual. Pero el propio Baumgarten concebía a la estética en un sentido más amplio. Baumgarten dividía la gnoseología, o doctrina del saber, en dos partes: la gnoseología inferior o estética —que se ocupa del saber sensible— y la gnoseología superior o lógica —que se ocupa del saber intelectual. La *gnoseología inferior* o *aesthetica* es la *scientia pulchre cogitandi*, es decir, la ciencia del pensar ajustado (no, como parece, del pensar "bellamente"). [Véase ESTÉTICA para más detalles.] Su objeto es la actividad del pensamiento en cuanto se propone poseer un "conocimiento sensitivo" que sea un *analogon* al conocimiento por razón. La estética se divide en tres partes: la heurística, la metodología y la semiótica.

Debe advertirse, con todo, que los dos tipos de saber antes indicados se hallan organizados, según Baumgarten (siguiendo en ello los supuestos de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff"), en una jerarquía continua. Así, el conocimiento sensible es una percepción oscura del conocimiento intelectual, y el conocimiento sensible de lo bello, aunque "perfecto" en su género, constituye una aprehensión menos clara del tipo superior de conocimiento. Podríamos, pues, concluir que la estética de Baumgarten es enteramente intelectualista. Y así ocurre, en efecto, cuando nos atenemos a sus supuestos. Pero como Baumgarten elaboró los temas estéticos con mayor amplitud y sistematismo que sus precededores, tratando y definiendo las nociones de disposición artística, genio, entusiasmo, etc., tales temas —y el "conocimiento" implicado en ellos— llegaron a adquirir, a su pesar, una cierta independencia que explica la

## BAU

posterior autonomía de la estética como disciplina filosófica que trata de los fenómenos artísticos y en particular de lo bello.

Discípulo de Baumgarten fue G. F. Meier (VÉASE).

Obras principales: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad Poema pertinentibus* (tesis doctoral, 1735; reimpresión por B. Croce, 1890). — *Metaphysica*, 7<sup>a</sup> ed., 1779, reimp. de esta ed., 1962. — *Ethica philosophica*, 1740. — *Aesthetica*, 2 vols., 1750-58; reimp. en 1 vol., 1961. — *Initia philosophiae practicae primae*, 1760. — *Jus naturae*, 1765. — *Philosophia generalis*, 1770. — E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch A. Baumgarten und G. F. Meier*, 1911. — A. Riemann, *Die Asthetik A. G. Baumgartens*, 1928. — Hans Georg Peters, *Die Asthetik A. G. Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen*, 1934.

BAUMGARTNER (MATTHIAS) (1865-1933) nac. en Schretzbeim, en Dillingen, profesor desde 1901 en Friburgo i. B., fue uno de los neoescolásticos de orientación tomista que se distinguió por sus investigaciones sobre la filosofía medieval. Además de sus estudios sobre Santo Tomás se deben a Baumgartner investigaciones acerca de Guillermo de Auvergne y sobre Alain de Lille. Baumgartner fue uno de los principales colaboradores en los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, fundados por Clamens Baeumker (VÉASE).

Obras: *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, 1893 [Beiträge, II, 1]. — *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt*, 1896 [Beiträge, II, 4]. — "Augustinus und Thomas von Aquin", en *Grosse Denker*, 1911. — M. Baumgartner preparó una de las ediciones (1914-15) del tomo II (*Die patristische und scholastische Zeit*) del *Grundriss*, de Ueberweg (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]).

BAUR (FERDINAND CHRISTIAN) (1792-1860) nac. en Schmiden, cerca de Kannstatt. Después de estudiar en Tubinga para pastor luterano, se consagró al estudio de historia de la religión y en 1826 fue nombrado profesor de Historia de la Iglesia y de los dogmas en la Universidad de Tubinga. Fundó en esta ciudad la llamada "escuela crítico-teológica" (también conocida con el nombre de "Escuela de Tubinga") y aplicó al estudio de la historia del cristianismo

## BAU

y de la teología cristiana ideas derivadas de Schelling y de Scheiermacher y luego, muy en particular, de Hegel — formando parte del llamado "centro hegeliano". Sus estudios históricos, especialmente los consagrados al cristianismo primitivo, a los Evangelios, al maniqueísmo, al gnosticismo y a la evolución de los dogmas, lo llevaron a una posición crítica radical de textos y, a través de ella, de los dogmas. La "Escuela de Tubinga" ha sido objeto de numerosos debates; mientras unos estiman que, si no los resultados obtenidos, cuando menos el método —depurado de supuestos hegelianos— es todavía válido, otros consideran que una "crítica pura" conduce a conclusiones meramente negativas. Bauer influyó sobre varios historiadores de la filosofía, entre ellos A. Hilgenfeld, A. Schwegler y Eduard Zeller (VÉASE).

Obras principales: *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alientums*, 3 vols., 1824-25 (*Simbólica y mitología o la religión natural de la Antigüedad*). — *Das Manichäische Religionssystem*, 1831 (*El sistema religioso maniqueo*). — *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus*, 1833, 2a ed., 1836 (*La oposición entre el catolicismo y el protestantismo*). — *Die christliche Gnosis*, 1835. — *Der christliche Platonismus oder Sokrates und Christus*, 1837. — *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, 1838 (*La doctrina cristiana de la expiación*). — *Die christliche Lehre der Dreieinigkeit und Menschenwerdung*, 3 vols., 1841-43 (*La doctrina cristiana de la Trinidad y de la Encarnación*). — *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 1845, 2a ed., por E. Zeller, 2 vols., 1866-67. — *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1847, 3ª ed., 1867 (*Manual de historia de los dogmas cristianos*). — *Die Epochen der christlichen Geschichtsschreibung*, 1852-55 (*Las épocas de la historiografía cristiana*). — *Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart*, 1859, 2ª ed., 1860 (*La Escuela de T. y su posición ante el presente*). — *Vorlesungen über die christlichen Dogmengeschichte*, 4 vols., 1865-67. — Las obras sobre historia de la Iglesia cristiana son: *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 1853, 3ª ed., 1863. — *Die christliche Kirche vom Anfang des 4. bis Ende des 6. Jahrh.*, 1859, 2a ed., 1863. — *Die christliche Kirche des Mittelalters*, 1861, 2ª ed., 1869. — *Die Kirchengeschichte der neueren Zeit*, 1863. —

## BAY

*Kirchengeschichte des 19. Jahrh.*, 1862. — Edición de Obras selectas (*Ausgewählte Werke in-Einzelausgaben*), 5 vols., 1961 y sigs., ed. Klaus Scholder. — Véase L. Perriraz, F. C. B., *son influence sur la critique et l'histoire au XIXe siècle*, 1908. — C. Fraedrich, F. C. B., *der Begründer der Tübinger Schule, als Theologe, Schriftsteller und Charakter*, 1909.

BAYLE (PIERRE) (1647-1706) nac. en Carla, cerca de Foix Carriège, Languedoc), fue educado en el protestantismo, se convirtió al catolicismo y luego regresó a la fe reformada. Protestante o católico, Bayle combatió siempre la intolerancia en materia de religión, así como lo que consideraba las inútiles disputas teológicas —como las mantenidas en torno al problema de la gracia y del libre albedrío por calvinistas, jansenistas, tomistas y molinistas— y filosóficas. Su obra más famosa, el *Dictionnaire historique et critique* (primera edición, 2 vols., 1695-1697), constituye un examen de múltiples problemas —teológicos, metafísicos, morales, políticos, históricos— cuya comprensión quedaba oscurecida, según Bayle, a causa de falsedades y, sobre todo, de prejuicios. Había que cribar, pues, lo verdadero de lo falso, lo plausible de lo implausible, lo justo de lo falaz. Todos los problemas que la época debatía con gran fervor —gracia y libre albedrío, existencia y razón del mal, dogmas religiosos y reglas morales, etc.— debían someterse a examen crítico, fundarse en los hechos y en interpretaciones libres de prejuicios. Había que depurar la historia, pero no negándola, antes bien examinándola a fondo. Si se argüía, por ejemplo, que la creencia religiosa comporta el ejercicio de una moral perfecta, había que ver hasta qué punto tal "argumento" se hallaba sancionado por los hechos. Y los hechos históricos no lo sancionaban.

Según ello, la obra de Bayle —y no sólo el citado *Dictionnaire*— constituyó un antecedente de la crítica histórica en que abundó la Ilustración (VÉASE). Sin embargo, las intenciones de Bayle eran con frecuencia más polémicas que críticas. De ahí lo difícil que es precisar las opiniones filosóficas de nuestro autor. Varias interpretaciones se han propuesto.

De acuerdo con ciertos autores (como Paul Hazard en *La crise de la conscience européenne*, Parte I, cap. v), Bayle se propuso buscar a la vez

## BAY

una verdad abstracta y una verdad concreta que fuese prueba de la primera; el espíritu de Bayle era, indica Hazard, un espíritu esencialmente tolerante y moderado: "nunca quiso perder la idea de un cierto bien moral que hay que realizar, de un progreso que hay que favorecer".

De acuerdo con otros autores, Bayle era un escéptico puro y simple que manifestó en todo momento una gran cautela. Lo que el propio Bayle escribió en el "Prefacio" a la primera edición del *Dictionnaire* parece confirmar esta opinión: "De las dos leyes inviolables de la Historia... he observado religiosamente la que ordena no decir nada falso. Mas en lo que toca a la otra, que ordena decir cuanto es verdadero, no podría jactarme de haberla seguido siempre. La considero a veces contraria no sólo a la Prudencia, más también a la razón."

Otros autores (como Richard H. Popkin en sus diversos trabajos acerca del escepticismo en el siglo XVII y en particular en el artículo "Pierre Bayle's Place in Seventeenth Century Scepticism", en *Pierre Bayle*, 1959, P. Dibon, ed.) han destacado dos aspectos a la vez conflictivos y complementarios en la obra y en el pensamiento de Bayle. Por un lado, Bayle llevó el escepticismo —especialmente el escepticismo epistemológico del tipo de Pirrón y Sexto el Empírico— a sus últimas consecuencias. El escepticismo de Bayle no es el escepticismo elegante y aristocrático de Montaigne y de Charron, sino el escepticismo radical de quien cree descubrir que no solamente no se puede confiar en los sentidos, mas ni siquiera en la razón. En efecto, la propia noción de evidencia no es segura, puesto que hay proposiciones que son a la vez evidentes y falsas. Este escepticismo —o pirronismo extremo— estaba encaminado a destruir la confianza en la razón de la "nueva filosofía" para destacar las verdades de la fe cristiana. Puesto que la razón no nos sirve, concluía Bayle, tenemos que dejarnos guiar por la fe. Ahora bien, este "fideísmo radical" o "fideísmo pirrónico" fue sustituido poco a poco por un fideísmo racional, basado en ciertas verdades de las cuales no se puede dudar y que constituyen el armazón conceptual de las creencias religiosas cristianas. "Bayle —escribe Popkin— fue acaso el prototipo del escéptico-dog-

## BAY

mático de Hume... "; las razones en defensa del escepticismo "le impidieron saber lo bastante para ser un dogmático, pero, cual el escéptico de Hume, sabía todavía demasiado para dudar completamente".

La interpretación de Popkin nos parece la más adecuada y completa, pero estimamos que debe tenerse asimismo en cuenta la "actitud cautelosa" de Bayle según se pone de relieve en el citado pasaje de su "Prefacio" al *Dictionnaire*.

La primera edición del *Dictionnaire* apareció en Rotterdam, en 2 vols., 1695 y 1697. Otra edición corregida y aumentada apareció en 1702. Edición de Des-Maizeaux, después de la muerte de Bayle, en 4 tomos, Amsterdam y Leiden, 1740; nueva edición: París, 1820, 16 vols. — Además, Bayle escribió una gran cantidad de artículos (Cfr. *Oeuvres diverses*, 4 vols., 1727-1731, reimp., 1963, entre ellos las *Pensées diverses écrites à un docteur de la Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de decembre MDCLXX*, 1681). — *Le Système de la philosophie, contenant la logique et la métaphysique*, apareció en 1737. — Consúltese Elisabeth Labrousse, *Inventaire critique de la correspondance de P. B.*, 1961. — Véase L. Feurbach, *P. Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten*, 1938. — A Deschamps, *La genèse du scepticisme érudit chez Bayle*, 1879. — F. Pillon, "L'évolution de l'idéalisme au XVIII<sup>e</sup> siècle; l'idéalisme de Lanion et l'scepticisme de Bayle" *L'année philosophique*, VI (1895). Del citado Pillon, varios artículos en la misma revista: "La critique de Bayle", VII (1896). — "La critique de Bayle: Critique du panthéisme spinoziste", IX (1898). — "Les remarques critiques de Bayle sur le Spi-nozisme", X (1899). — Dubois, *Bayle et la tolérance*, 1902. — W. Bolin, *P. Bayle, sein Leben und seine Schriften*, 1905. — A. Cazes, *P. Bayle, sa vie, ses idées, son influence, son oeuvre*, 1905. — T. Devolvé, *Religion critique et philosophie positive chez P. Bayle*, 1906. — E. B. Sugg, *P. Bayle*, 1930. — Howard Robinson, *Bayle the Sceptic*, 1931. — P. André, *La jeunesse de Bayle, tribun de la tolérance*, 1953. — W. F. Lich-tenauer, P. Dibon, R. P. Popkin, A. Robinet et al., *P. B. Le philosophe de Rotterdam. Études et documents*, 1959, ed. Paul Dibon. — Elisabeth Labrousse, *P. B. I: Du pays de Foix à la cité d'Erasmus*, 1963; II: *Hétérodoxie et rigorisme*, 1964.

## BAY

BAYO (MIGUEL) [Michael Baius, Michel de Bay] (1513-1589) nació en Melin, en el Hainault (Bélgica), estudió en la Universidad de Lovaina y fue nombrado, en 1552, profesor de Interpretación de las Escrituras en la misma Universidad. En 1563 asistió al Congreso de Trento, y en 1579 fue nombrado Canciller de la Universidad de Lovaina.

El sistema de Bayo, llamado "bayanismo" o "baianismo", versa exclusivamente sobre la cuestión de la gracia y de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. Según Bayo, la naturaleza y la gracia estaban en relación muy estrecha en el primer hombre, pudiendo considerarse prácticamente como idénticas. Por lo tanto, la primitiva inocencia no era para Bayo resultado de un don sobrenatural, sino algo exigido por la condición de la humanidad. Así, el pecado original no puede ser considerado como un rechazo de la gracia de Dios, sino como un mal positivo: la concupiscencia. Las ideas de Bayo influyeron grandemente en el desarrollo del jansenismo (VÉASE). 76 tesis de Bayo fueron condenadas en 1569 por Pío V; la condena fue renovada en 1579 por Gregorio XIII.

Los escritos de Bayo son opúsculos sobre la gracia y la relación entre naturaleza y gracia: *Sobre el libre albedrío*; *Justicia y Justificación*; *Los Sacramentos*; *Sacrificio*; *El pecado original*; *Los obras meritorias*, etc. Fueron recogidas en un vol. publicado en Colonia en 1696. — Sobre Bayo véase Linsenmann, *Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus*, 1867. — F.-X. Jansen, *Baius et le baianisme*, 1927. — F. Litt, *La question des rapports de la nature et de la grâce de Baius au synode de Pistote*, 1934. — H. de Lubac, S. J., *Le Surnaturel*, 1946, págs. 15-37.

BEATITUD. Véase FELICIDAD.

BEATTLE (JAMES) (1735-1803) nac. en Lawrencekirk (Escocia), estudió y profesó en la Universidad de Aberdeen. Miembro, con Thomas Reid y otros, del "Wise Club" de Aberdeen, fue uno de los más conocidos representantes de la escuela escocesa (VÉASE) del sentido común. La fama que adquirió como poeta (*The Minstrel*) contribuyó grandemente a popularizar las concepciones de dicha escuela.

Beattie se atuvo en lo esencial a las ideas de Reid (VÉASE), las cuales en gran parte simplificó. También

## BEC

simplificó y popularizó las críticas de Reid a los filósofos cuyas doctrinas se consideraban opuestas a la filosofía común, no sólo Berkeley, sino también Hume, por lo menos en tanto que este último se inclinaba al escepticismo. Beattie subrayó al máximo el carácter irrefutable del sentido común en cuanto "poder del espíritu que percibe la verdad, u ordena la creencia, no mediante argumentación progresiva, sino por un impulso instantáneo, instintivo e irresistible, el cual no se deriva ni de la educación ni del hábito, sino de la naturaleza, y el cual obra independientemente de nuestra voluntad tan pronto como se presenta su objeto" (*Essay*, I, i, pág. 45; cit. S. A. Graves, op. cit. *infra*, pág. 112).

Obra capital: *Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism*, 1770, 3a ed., 1772. — Otras obras: *Essays*, 1776. — *Dissertations Moral and Critical*, 1783. — *Elément of Moral Science*, 1790. — Véase M. Forbes, *B. and His Friends*, 1904. — S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, 1960. — Véase también bibliografía de ESCOCESA (ESCUELA).

BECK (JAKOB SEGISMUND) (1761-1840) nac. en Marienburg, fue uno de los oyentes de Kant en Königsberg; tras obtener la *venia legendi* en Halle fue profesor en esta última ciudad (1796-1799) y luego en Rostock (desde 1799). Beck es considerado como uno de los primeros más importantes representantes de la tendencia kantiana (véase KANTISMO), pero aunque el punto de partida y el sistema de conceptos de su filosofía proceda de Kant se aparta de éste en ciertos aspectos importantes. Ante todo, Beck estima que Kant se dejó llevar demasiado por las propiedades de la conciencia empírica al formular su doctrina de la conciencia trascendental. Según Beck, la conciencia trascendental debe proporcionar las condiciones para toda conciencia empírica — una actitud en algunos respectos semejante a la de Fichte, quien ejerció, por lo demás, alguna influencia sobre el pensamiento de Beck. No sólo las categorías, sino las mismas formas de intuición del espacio y del tiempo son "construidas" por Beck a partir de la conciencia trascendental. Beck criticó asimismo la idea kantiana de la cosa en sí, o interpretó tal idea como una mera forma de exposición.

## BEC

Obras: *Erläuternder Auszug aus Kants kritischen Schriften*, 3 vols., 1793-1796 (Sumario aclaratorio de los escritos críticos de Kant). El tomo III de esta obra, básico para entender el pensamiento de Beck, se titula: *Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss* (El único punto de vista posible desde el cual debe juzgarse la filosofía crítica). — *Grundriss der kritischen Philosophie*, 1796 (Bosquejo de la filosofía crítica). — *Kommentar über Kants Metaphysik der Sitten*, 1798 (Comentario a la metafísica de las costumbres, de Kant). — *Lehrbuch der Logik*, 1820. — *Lehrbuch des Naturrechts*, 1820 (*Manual de Derecho natural*). — Véase M. E. Meyer, *Das Verhältnis des S. B. zu Kant*, 1896. — W. Pötschel, *J. S. B. und Kant*, 1910. — Joseph Reiser, *Zur Erkenntnislehre J. S. Becks*, 1934 (Dis.). — Véase también tomo III de la obra de Vleerschauer mencionada en DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL.

BECK (MAXIMILIAN) (1886-1950) nac. en Pilsen (Checoslovaquia), profesor últimamente en Wilson Collège (Chambersburg, Pennsylvania), y en Central Collège (North Little Rock, Arkansas), ha seguido la dirección fenomenológica realista de Pfänder y ha considerado como base fundamental de su pensamiento la tesis de que el principio del valor y el acto de la realización del valor coinciden en un mismo ámbito. Las investigaciones psicológicas y lógicas de Beck son, por lo tanto, la base de una ontología y de una axiología opuestas al subjetivismo y al nominalismo, pero en modo alguno dependientes de una pura especulación, antes bien estrictamente apoyadas en una descripción previa. Esta tendencia se muestra especialmente en la psicología, que Beck ha elaborado en estrecha conexión con su investigación acerca del valor y la esencia. Beck se opone no sólo al subjetivismo moderno, sino también al idealismo implícito en la idea de la intencionalidad y en la confusión de lo anímico con lo consciente. De ahí una redefinición de la conciencia como acto de conocimiento, y de este acto como intuición simple. Más todavía: el acto de conocer no es algo sobrepuesto a la conciencia, sino que es para Beck la conciencia misma. Esto implica una filosofía del espíritu, base a la vez de una antropología y de una ética. Ahora bien, esta filosofía del

## BEC

espíritu no significa la mera y simple objetivación e impersonalización del yo espiritual; no sólo éste funciona dentro del ámbito de lo anímico y de la actividad relacionada con lo anímico, sino que, además, lo anímico representa el comportamiento del yo y la fijación de su circunstancialidad, es decir, de su mundo. La psicología plantea, por lo tanto, los problemas básicos de la metafísica y conduce a una determinación de la esencia de la vida espiritual, la cual sería como el medio a través del cual tienen lugar las actividades del "representar".

Obras: *Inwiefern können in einem Urteil andere Urteile impliziert sein?* 1916 (Dis.). — (*¿Hasta qué punto pueden quedar implicados en un juicio otros juicios?*). — *Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins*, 2 voG., 1925 (*Esencia y valor. Fundamentos de una filosofía de la existencia*). — *Psychologie. Wesen und Wirklichkeit der Seele*, 1938 (trad. esp.: *Psicología. Esencia y realidad del alma*, 1947). — *Philosophie und Politik*, 1938. — Beck ha publicado asimismo numerosos artículos, especialmente en la revista por él fundada, *Philosophische Hefte* (Berlín, 1929-1933; Praga, 1933-1938).

BECKER (ÓSCAR) nac. (1889) en Leipzig, profesor en Friburgo i. B. desde 1928 y en Bonn desde 1931, ha pertenecido a la escuela fenomenológica y ha contribuido dentro de ella con algunas investigaciones de índole lógica —especialmente de lógica modal—, utilizando a tal efecto los métodos y el simbolismo de la lógica matemática. Su interés por la lógica —y por el problema de la existencia matemática— ha cedido luego, empero, ante la preocupación por los problemas ontológicos y metafísicos, en cuya elaboración ha recibido principalmente la influencia de Heidegger. Becker ha trabajado sobre todo al respecto en una doctrina de la "paratranscendencia" que evita, a su entender, las consecuencias "nihilistas" del pensamiento de Heidegger y se basa, como ha dicho G. Lehmann, en una paraontología realista opuesta a la ontología fundamental del idealismo.

Obras: *Phänomenologische Begründung der Geometrie*, 1932 (*Fundamentarían fenomenológica de la geometría*). — *Mathematische Existenz*, 1927 (estas dos obras fueron publicadas originariamente en el

## BEC

*Jahrbuch*). — *Zur Logik der Modalitäten*, 1930. — *Griechische Philosophie*, 1941. — *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*, 1954 (*Fundamentos de la matemática según la evolución histórica*). — *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik*, 1957 (*Dos investigaciones sobre la lógica antigua*) [*Klassischphilologische Studien*, 17]. — *Das mathematische Denken der Antike*, 1957 (*El pensamiento matemático de los antiguos*). — *Grosse und Grenzen der mathematischen Denkweise*, 1959 (*Grandeza y límites del modo matemático de pensar*).

BECHER (ERICH) (1882-1929), nac. en Reinslagen (Remscheid), profesor en Münster y, desde 1916, en Munich, se interesó pronto por los problemas de la filosofía de la Naturaleza, de la teoría del conocimiento y de la clasificación de las ciencias a base de sus investigaciones sobre las ciencias naturales orgánicas y sobre las ciencias de la Naturaleza en general. Su punto de partida al respecto es de carácter empírico, pero no naturalista; también en Bêcher, pues el realismo crítico en que desemboca en su teoría del conocimiento está íntimamente relacionado con el uso, por lo menos implícito, de procedimientos fenomenológicos. Son éstos, por lo demás, los que fundamentan su clasificación de las ciencias y la determinación de sus funciones. Ahora bien, el uso de tales procedimientos no significa la adhesión a las tesis explícitas de Husserl. Por el contrario, las ciencias ideales (que, junto a las reales, constituyen uno de los dos grandes apartados de la investigación y de los objetos científicos), no tienen como referentes objetos subsistentes ideales, sino simplemente mentales. En cuanto a las ciencias reales, su división en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no impide, según Bêcher, la existencia de un fundamento común que se refiere tanto a las condiciones de la percepción como a los factores aprióricos que intervienen en todo conocimiento de realidades. Una serie de leyes reales debe, pues, subyacer en el fondo de todo conocimiento de lo real, sea cualquiera el tipo de objeto en el cual se cumplan. Estas leyes son de carácter apriórico, pero no lógicamente necesario, determinante y no condicionante. Tanto la metafísica como la filosofía de la Naturaleza es-

## BED

tán basadas en ellas y deben constituirse de un modo que posibilite aunar la reflexión y la experiencia. Esto le permite sostener su doctrina de un ser supraindividual, a la vez espiritual y psíquico-anímico, en la naturaleza "orgánica", ser que resulta comprobado por medio de una serie de experiencias acerca del finalismo de las agallas vegetales, pero a la vez por medio de una interpretación de tal finalismo a la luz de la citada reflexión crítica. Una tendencia a la "visión diurna" en el sentido de Fechner parece la conclusión de estas investigaciones, sin que ellas signifiquen, al entender del autor, otra cosa que una "elevada probabilidad".

Obras: *Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus*, 1905 [Abhandlungen zur Phil. und ihrer Geschichte, XIX] (*El concepto de atributo en Spinoza y sus relaciones con los conceptos de substancia y modo*). — *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*, 1907 (*Supuestos filosóficos de las ciencias naturales exactas*). — *Die Grundfrage der Ethik. Versuch einer Begründung des Prinzips der grossten allgemeinen Glückseligkeitsforderung*, s/f. (1908) (*La cuestión fundamental de la ética. Ensayo de una fundamentación del principio de la mayor exigencia de felicidad general*). — *Der Darwinismus und die soziale Ethik*, 1909. — *Gehirn und Seele*, 1911 (*Cerebro y alma*). — *Naturphilosophie*, 1914 (*Die Kultur der Gegenwart*, III, vii 1). — *Die fremddienstliche Zweckmassigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen*, 1917 (*La conformidad finalista de las agallas vegetales y la hipótesis de una realidad anímica supraindividual*). — *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Reahwssenschaften*, 1921 (*Ciencias del espíritu y ciencias de la Naturaleza. Investigaciones para la teoría y división de las ciencias reales*). — *Einführung in die Philosophie*, 1926 (*Introducción a la filosofía*). — *R. Eucken und seine Philosophie*, 1927. — Autoexposición en *Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, I, 1921. — Véase Kurt Huber, *Erich Becher's Philosophy*, 1931. — Fritz Thone, *E. Becher als Vertreter des Eudamonismus*, 1933.

BEDA, EL VENERABLE, Beda Venerabilis (672/3-735), nac. en Nor-

## BEH

thumbria, monje en Yarrow, fue uno de los autores de la temprana Edad Media que contribuyeron a la conservación de la cultura antigua mediante la recopilación de sus restos en forma de compendios. Sin embargo, como tal recopilación estaba hecha con el propósito de insertar dicha cultura dentro de la concepción cristiana, no puede interpretarse a Beda —lo mismo que ocurre con San Isidoro— como un simple transmisor cultural. El propósito mencionado se advierte en las obras que se deben a Beda. Por un lado, hay obras de carácter gramatical y retórico, destinadas a perfeccionar el instrumento con el cual se expresan y defienden las verdades cristianas: *De schematibus et tropis*, *De arte métrica*, *De orthographia*. Por otro lado, la obra *De rerum natura*, en la cual se presenta el universo visible. Finalmente, las obras cronológicas, como *Liber de temporibus*, *De ratione temporum*, en las que no solamente se presenta la sucesión de las épocas en una única historia universal, al modo cristiano, sino que también se incluyen relatos y crónicas que permiten comprenderla. Junto a las mencionadas obras se deben a Beda la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* y una serie de *Homilias* con comentarios a escritos bíblicos usando muchos de los escritos patristicos. Las obras de Beda ejercieron gran influencia sobre la literatura, filosofía e historiografía de la Edad Media.

Ediciones de obras de Beda el Venerable: 1521, 1544, 1563, 1612, 1688. A Giles, *The Complete Works of Venerable Bede in the original Latin*, 6 vols., 1843-44. En *PL* figura en vols. XC-XCV. — Ed. en el *Corpus Christianorum* (Series latina): *Beda Venerabilis Opera*, ed. D. Hurst, J. Fraipont et al. — Véase K. Werner, *Beda der Ehrwürdige und seine Zeit*, 1875, 2a ed., 1881. — A. H. Thompson y otros autores, *Bede, His Life, Times, and Writings*, 1935. — M. T. A. Carroll, *The Venerable Bede: His Spiritual Teachings*, 1946.

BEHAVIORISMO o conductismo se llama a una dirección de la psicología desarrollada especialmente en EE. UU., pero utilizada asimismo en muchos otros países, que pretende evitar muchas de las dificultades presentadas por otras corrientes psicológicas mediante el rechazo de métodos que considera dudosos —como la

## BEH

introspección— y de hipótesis que estima improbables — como la de la conciencia. En vez de ello, el behaviorismo propone atenerse sólo a la *conducta (behavior)* de los seres estudiados, es decir, a las reacciones o, mejor dicho, modelos de reacciones dados a la observación externa. Esto vincula el behaviorismo a las direcciones de la llamada psicología objetiva y de la reflexología, y hasta —como veremos luego en los datos históricos— se considera a tales direcciones como los precedentes de los métodos behavioristas.

El behaviorismo ha sido considerado, sin embargo, desde dos puntos de vista: o como un método psicológico atento a eliminar todo supuesto gratuito, o como una hipótesis, al lado de otras, acerca de la naturaleza de lo psíquico. Los dos puntos de vista han estado frecuentemente mezclados en los psicólogos behavioristas, pero las críticas que se han dirigido a la mencionada tendencia desde el punto de vista filosófico se han atendido casi únicamente al segundo. Se ha manifestado al respecto que, cualesquiera que sean los méritos metodológicos del behaviorismo, éste tiene, en cuanto hipótesis, el inconveniente de ser infiel a sus propias normas y de destacar ciertos hechos en virtud de un previo e ilegítimo acotamiento de la realidad física a unos ciertos modelos. Como estas críticas afectan más bien a la época "clásica" del behaviorismo (por ejemplo, el de Watson), es conveniente completar la información anterior con algunos datos históricos que muestren, junto con los orígenes y difusión de la citada doctrina, los cambios que ha sufrido últimamente y que no parecen ser tan afectados por dichas críticas.

Algunos consideran como el fundador del behaviorismo contemporáneo a C. Lloyd Morgan (VÉASE), especialmente por sus obras *Animal Life and Intelligence* (1890-91), *An Introduction to Comparative Psychology* (1894) y *Animal Behavior* (1908), en las cuales se hace uso de métodos y de conceptos de índole estrictamente "objetiva". Otros indican que los verdaderos fundadores del behaviorismo son los reflexólogos, es decir, los psicólogos que han trabajado en el problema de los reflejos (VÉASE) condicionados (o condicionales), especial-

## BEH

mente Pavlov. Puede decirse, en todo caso, que desde el momento en que comenzó a prestarse atención a la llamada psicología animal, y especialmente desde que se estudiaron las reacciones de los seres vivientes sin introducir ninguna hipótesis de tipo análogo a la de la conciencia, se establecieron las bases del behaviorismo. Así, autores como E. L. Thorndyke, K. Lashley, Yerkes, Washburn, etc., a quienes se deben notables contribuciones a la psicología animal, pueden ser calificados de behavioristas. Ahora bien, suele considerarse como el principal representante del behaviorismo al psicólogo norteamericano John B. Watson (1878-1958). Éste fue discípulo de James R. Angeli (1869-1949), quien junto con J. Dewey desarrolló en Chicago la dirección llamada *funcionalista*, atenta sobre todo a examinar los problemas del funcionamiento concreto del pensar cuando éste es concebido solamente en virtud de sus fines y de sus resultados. A su vez, los funcionalistas se basaban en las enseñanzas del psicólogo inglés Edward B. Titchener (1867-1937), que enseñó en Estados Unidos y que, siguiendo una dirección estructuralista (distinta de la reseñada en el artículo Estructura), trabajó en el sentido de la psicología psicofisiológica y experimental de Wundt. Puede decirse que desde Titchener hasta Watson hay una línea más o menos continua, pero hay que observar que mientras Titchener y todavía Angeli daban importancia al método de introspección, éste fue completamente descartado por Watson. De los funcionalistas se adoptaron los métodos de estudio de la "conducta de adaptación" manifestada por medio de los reflejos, pero se rechazaron las hipótesis que, al entender de Watson y de sus seguidores, todavía introducían demasiado "subjetivismo" en una investigación que debía regirse por un objetivismo y reflexologismo completos. Por lo demás, el behaviorismo no se limitó al estudio del individuo, sino que fue aplicado al problema de los grupos. Un autor que aplicó el behaviorismo a problemas no estrictamente psicológico-individuales y que le dio una intención más general y filosófica fue G. H. Mead (VÉASE), conocido asimismo como uno de los que desarro-

## BEH

Harón de un modo original ciertos supuestos del pragmatismo (v.).

En los últimos años el behaviorismo ha sido remozado y modificado. Entre los autores que más han contribuido a ello se hallan C. L. Hull (1884-1952), K. W. Spence (nac. 1907) y G. Bergmann, los cuales han aprovechado algunos de los conceptos y métodos del operacionismo (VÉASE). Gracias a estos últimos trabajos el behaviorismo no es ya considerado como un simple método atomista (véase ATOMISMO), opuesto dondequiera al método totalista de la psicología de la estructura, sino como un método complementario del estructuralismo. El encuentro de las dos direcciones fundamentales de la psicología contemporánea se ha hecho así posible por el abandono de las posiciones extremas de cada uno de sus representantes.

J. B. Watson, *Animal Education. The Psychical Development of the White Rat*, 1903. — Id. id., *Behavior: an Introduction to Comparative Psychology*, 1914. — Id., id., *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, 1919, 3ª ed., 1929. — Id., id., *The Battle of Behaviorism*, 1927 (en colaboración con W. McDougall). — Id., id., *Behaviorism*, 1925, ed. revisada, 1930. — E. B. Titchener, *An Outline of Psychology*, 1897. Esta obra fue sustituida por A. *Textbook of Psychology*, 1909, ed. revisada, 1938. — Id., id., *A Primer of Psychology*, 1892, ed. revisada, 1913. — Id., id., *Experimental Psychology*, 1901-1905, 2 vols. — Id., id., *Lectures on Experimental Psychology of the Thought-Processes*, 1909. — Id., id., *A Behaviorist's Psychology*, 1915. — Id., id., *Systematic Psychology*, 1929. — K. W. Spence, varias monografías, entre ellas "The Solution of Multiple Choice Problems in Chimpanzees" (1939). — C. L. Hull, *Principles of Behavior*, 1943. — Id., id., *Essentials of Behavior*, 1951. — Id., id., *A Behaviorist's System*, 1952. — J. R. Angeli, *Psychology*, 1908. — Obras de E. L. Thorndyke: *Educational Psychology*, 1903; *The Original Nature of Man*, 1913; *Human Nature and the Social Order*, 1940; *Man and His Works*, 1943. — Para información general: Ch. J. Herrick, *The Thinking Machine*, 1929. — A. F. Bentley, *Behavior, Knowledge and Fact*, 1936. — A. Tilquin, *Le Behaviorisme. Origine et développement de la psychologie de réaction en Amérique*, 1942, 2ª ed., 1950 (tesis). — Sobre evolución his-

## BEL

tórica del behaviorismo: R. Díaz Guerrero, "Historia del behaviorismo norteamericano" *Filosofía y Letras*, 45-6 (1952), 59-98.

BELAÚNDE (VÍCTOR ANDRÉS) (1883-1955), vicerrector de la Universidad Católica del Perú, en Lima, se ha interesado sobre todo por problemas de filosofía religiosa. El estudio de Spinoza y Pascal lo llevó a establecer una contraposición entre estos autores como contraposición de dos concepciones últimas del mundo, pero luego resolvió el conflicto dentro del pensamiento católico, recibiendo sobre todo las influencias del tomismo. Belaúnde se ha ocupado asimismo de filosofía de la cultura, considerando esta última como una "síntesis viviente", así como de problemas centrados en torno a la noción de temple (VÉASE) de ánimo, particularmente religioso.

Obras: *La realidad nacional*, 1930. — *La crisis presente*, 1940. — *Peruanidad*, 1942. — *La síntesis viviente*, 1951. — *Inquietud, serenidad, plenitud*, 1951.

BÉLINSKIY [a veces transcrito —y pronunciado— Bielinsky] (BISSARION GRIGORÉVITCH) (1811-1848), nac. en Sveaborg, fue durante un tiempo —después de haber rebido la influencia de Schelling y en parte de Fichte— uno de los más entusiastas hegelianos rusos, introduciendo en los círculos filosóficos de su país, no solamente los conceptos, sino también una buena parte del vocabulario de Hegel. Sin embargo, como muchos pensadores rusos de la época, rechazó pronto el extremo panlogismo e impersonalismo de Hegel para consagrar su atención a los problemas que plantea el desarrollo de la historia para la persona humana y especialmente para la persona humana en tanto que vive en sociedad. Las cuestiones éticas y las de la acción social alcanzaron pronto el primado en el pensamiento de Bélinsky, pero aun en el período durante el cual se inclinó hacia el socialismo —a la vez utópico y liberal— procedente en parte de los pensadores sociales franceses de la época, hacia el materialismo y hacia una especie de humanismo ilustrado, persistieron en su pensamiento varios de los temas hegelianos elaborados con vistas a una doctrina en la cual predomina la acción sobre la pura reflexión intelectual.



## BEL

Edición de obras reunidas: *Sobraniá Sotchinéníá*, San Petersburgo, 1900-1907. — Véase A. N. Pipin, *Bélinskiy, évo gizn i pérépiska*, 2ª ed., 1908. — G. V. Plejanov, *Biéliniski. Sbornik statéi*, 1923. — V. V. Zénikovskiy, *Istoriá ruskoy -filosofii*, I, 1948, págs. 246-76. — H. E. Bowman, *V. Bielinski (1811-1848). A Study in the Origins of Social Criticism in Russia*, 1954. — N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, 1951.

BELLEZA. Véase BELLO.

BELLO. En el diálogo titulado *Hippias el Mayor* Platón formuló ya muchas de las cuestiones que se han suscitado luego, en estética y en filosofía general, acerca de la naturaleza de lo bello (de la belleza) y acerca de las posiciones fundamentales que pueden adoptarse con respecto a tal naturaleza. En dicho diálogo Sócrates mantiene la actitud racionalista y absolutista; Hippias, la actitud empirista y relativista. He aquí las etapas principales recorridas en el curso del debate.

Se trata de saber qué es la belleza, la cual —se supone— hace que las cosas sean bellas. A esta cuestión Hippias responde mediante definiciones ostensivas: señalando qué cosas son, a su entender, bellas. La belleza se reduce, pues, a lo que es bello. Por ejemplo: lo bello es una muchacha hermosa. A ello responde Sócrates que hay otras cosas bellas (por ejemplo, un caballo hermoso); además, hay diversas realidades no sensibles que pueden ser calificadas de bellas (leyes, acciones, almas, etc.). Para no perderse en este mar de substancias bellas es menester, pues, precisar qué cosas son *completamente* bellas y referirse exclusivamente a ellas en todo análisis de la naturaleza de la belleza. Ahora bien, tan pronto como se inicia esta nueva vía, se descubre que todas las respuestas concretas dadas son defectuosas o insuficientes. Las respuestas dadas por Hippias son, en efecto, de la siguiente índole: lo bello es el oro; lo bello es lo que conviene; lo bello es lo que aparece bello; lo bello es lo útil; lo bello es lo ventajoso; lo bello es lo grato... Sócrates (esto es, Platón) no puede aceptar ninguna de ellas. Por ejemplo, que algo parezca hermoso, no quiere decir que sea hermoso. Hippias pudo decir que lo bello es lo que parece bello, porque para él el ser y la apariencia son la misma cosa.

## BEL

Pero Sócrates-Platón mantienen que si tal equiparación podría ser aceptada para el reino de lo sensible, no es admisible en el reino de lo no sensible: una institución puede parecer bella y no serlo. De ahí la conclusión: "Si la apariencia es lo que hace a las cosas bellas, entonces es la Belleza que estamos buscando; si la apariencia da sólo la apariencia de belleza a las cosas, entonces no es la Belleza que buscamos." Lo bello no es, en suma, idéntico al predicado 'es bello'; en rigor, no es un predicado, sino una realidad inteligible que hace posible toda predicación. A diferencia de Hippias, para quien lo bello es a lo sumo el nombre común que reciben todas las cosas bellas, Platón mantiene que lo bello es lo que hace que haya cosas bellas. Lo bello es, así, para Platón independiente en principio de la apariencia de lo bello: es una idea, análoga a las ideas de ser, de verdad y de bondad.

Hemos escrito 'análoga'. Aun para un "absolutista" como Platón, en efecto, no puede simplemente confundirse la verdad con la belleza. Platón advierte que decir de algo que es y que es verdadero equivale a afirmar, en el fondo, lo mismo. En cambio, no es lo mismo exactamente decir de algo que es y que es bello. Por eso la idea de belleza posee, a partir de Platón, ciertas propiedades que no poseen otros trascendentales (VÉASE); como indica Platón en el *Fedro*, mientras no hay en la tierra imágenes visibles de la Sabiduría, hay, en cambio, imágenes visibles de la Belleza. Puede decirse que mientras la participación de las cosas terrenales en el ser verdadero se halla doblemente alejada de éste, la participación de las mismas cosas en lo bello en sí es directa. En suma, la Verdad no reluce en las cosas terrenales, en tanto que la Belleza brilla en ellas. Ello no significa que la contemplación de la belleza sea una operación sensible. En el *Filebo*, Platón llega a la conclusión de que lo que llamamos belleza sensible debe consistir en pura forma; líneas, puntos, medida, simetría y hasta "colores puros" son, según el filósofo, los elementos con los cuales está hecho lo bello que contemplamos. A ello se añade, según apunta en las *Leyes*, la armonía y el ritmo en lo que toca a la música y las buenas acciones en lo que toca a

## BEL

la vida social. Por lo demás, aunque haya siempre la mentada diferencia entre el ser verdadero y el ser bello, no se puede negar que el segundo conduce al primero: la famosa "escalera de la belleza" de que habla Platón en el *Banquete* es la expresión metafórica (o mítica) de esta concepción de lo bello que lo convierte en el "acceso al ser".

Hemos indicado que los análisis y las polémicas de Platón sobre la noción de lo bello contienen muchas de las líneas fundamentales visibles en las ulteriores filosofías de la belleza. En buena parte, en efecto, estas filosofías pueden clasificarse en dos grupos opuestos: el platónico y el antiplatónico — con las correspondientes posiciones intermedias. Así ocurre con la mayor parte de las definiciones tradicionales, que el lector agrupará fácilmente en un lado o en otro. He aquí algunas: lo bello es lo que causa placer y agrado; lo bello es un atributo inmanente en las cosas; lo bello es una apariencia; lo bello es una realidad absoluta; lo bello es casi una especie del bien y se funda en la perfección... Ahora bien, sería excesivo reducir la historia de las concepciones de lo bello a una discusión entre las citadas posiciones extremas. En todo caso, al predominio tradicional del punto de vista metafísico en la investigación de lo bello se sobrepusieron, especialmente desde comienzos de la época moderna, otros puntos de vista: el psicológico, el gnoseológico, el axiológico, etc. Ciertamente el punto de vista metafísico tiende a un absolutismo (aunque sea con frecuencia bastante moderado) y que los puntos de vista psicológico y gnoseológico rozan con frecuencia posiciones relativistas, pero no puede decirse que haya siempre equiparación entre el punto de vista y la opinión adoptados. Sería, por ejemplo, difícil reducir a la dialéctica de las dos posiciones mencionadas al principio definiciones como las siguientes: la belleza es el resultado de una percepción de relaciones varias adecuadas a los objetos (Diderot); la belleza es un instinto social (E. Burke); la belleza es una realidad perceptible mediante un sentido especial que no exige razonamiento o explicación (Hutcheson); lo bello es lo que agrada universalmente y sin necesidad de concepto: finalidad sin fin (Kant); la belleza

## BEL

es el reconocimiento de lo general en lo particular (Schopenhauer); la belleza es la unidad en la variedad (varios autores); lo bello es uno de los principios espirituales superiores (V. Cousin), etc., etc. En rigor, el número de definiciones de lo bello dadas en la época moderna ha sido tan considerable, que resulta necesario proceder a una nueva ordenación de ellas. Pueden adoptarse al efecto varios métodos; nosotros elegimos el que consiste en clasificar las opiniones sobre lo bello según el predominio de una disciplina filosófica — o, mejor dicho, de un determinado lenguaje. Consideraremos, así, que hay los siguientes modos de hablar acerca de lo bello: (1) el semántico; (2) el psicológico; (3) el metafísico; (4) el ético y (5) el axiológico. Estos modos no son siempre independientes entre sí; con frecuencia pueden combinarse. Pero las definiciones más habituales están determinadas en gran parte por el predominio de uno de ellos. Nos limitaremos aquí a mencionar ejemplos de cada modo.

(1) Consiste en averiguar qué expresiones son sinónimas de 'x es bello'. Numerosas sinonimias pueden establecerse: 'x es bello' es sinónimo de 'x es grato', de 'x es deseado', de 'x es deseable', de 'x es perfecto', de 'x es armonioso', etc. De hecho, lo que calificamos de punto de vista semántico puede más propiamente concebirse como un previo análisis indispensable a toda teoría acerca de lo bello. Las diversas interpretaciones de la significación de 'x es bello' dan origen, en efecto, a otras tantas doctrinas filosóficas. Por ejemplo, las dos primeras sinonimias mencionadas conducen a una teoría relativista y psicologista; la tercera, a una teoría objetivista, pero no necesariamente absolutista; la cuarta, a una teoría absolutista; la quinta, a una teoría formalista o esteticista, etc. Dentro de los análisis proporcionados por (1) se halla, en particular, la discusión entre dos grandes posiciones: aquella según la cual los juicios de belleza (usualmente llamados juicios de gusto) son subjetivos, y aquella según la cual tales juicios son objetivos. Con frecuencia se ha intentado mediar entre las dos posiciones afirmando que los juicios de gusto (VÉASE), aunque en principio subjetivos, pueden pronto convertirse en intersubjetivos.

## BEL

(2) Consiste en examinar el problema de la naturaleza de lo bello de acuerdo con el análisis de los procesos psicológicos por medio de los cuales formulamos juicios estéticos. A veces este examen es puramente neutral y no prejuzga la reducción de tales juicios a procesos psicológicos, pero a veces el análisis está basado en un supuesto psicologista y casi siempre relativista. Agreguemos que cuando lo psicológico es entendido en sentido colectivo, el modo de hablar psicológico puede convertirse en modo de hablar social: la naturaleza de lo bello depende entonces de lo que por tal entienda la sociedad — o una determinada sociedad, o una sociedad en el curso de un determinado período de su historia, etc.

(3) Nos hemos referido a este modo varias veces en los párrafos anteriores; lo peculiar del mismo es que intenta reducir todas las cuestiones relativas a lo bello a cuestiones acerca de la naturaleza última de la belleza en sí.

(4) Este modo es poco frecuente en las teorías filosóficas, pero no es totalmente inexistente; aparece desde el momento en que se supone que algo puede ser calificado de bello solamente en tanto que ofrece analogías con una acción moral.

(5) El modo de hablar axiológico es muy frecuente en el pensamiento contemporáneo. Se basa en las teorías de los valores a las cuales nos hemos referido en el artículo Valor (VÉASE). Según el mismo, la belleza no es una propiedad de las cosas o una realidad por sí misma, sino un valor. No es una entidad real, ideal o metafísica, porque tales entidades son, en tanto que lo bello no es, sino que vale. Ahora bien, dentro del modo de hablar axiológico hay diversas teorías posibles; las más conocidas son las teorías subjetivista y objetivista. Cuando la primera es llevada a un extremo, desemboca en un puro relativismo; cuando se lleva a un extremo la segunda, desemboca en un completo absolutismo. Se han ensayado por ello varias posiciones intermedias. Además, se ha examinado cuál es la posición del valor de lo bello (o, mejor dicho, del par lo bello-lo feo) dentro de la jerarquía de los valores. Según la mayor parte de los autores contemporáneos que

## BEL

se han ocupado de axiología, dicha posición coincide con la que tienen todos los valores estéticos. Particularmente detalladas son al respecto las doctrinas de M. Scheler y de N. Hartmann. Para el primero, los valores estéticos (y, de consiguiente, el valor de lo bello) constituyen una de las grandes secciones en las cuales se dividen los valores espirituales, superiores a los valores vitales y a los valores de utilidad. A su vez, los valores estéticos son, dentro de los valores espirituales, los valores inferiores, puesto que por encima de ellos se encuentran los valores cognoscitivos, los éticos (que a veces, empero, no son valores específicos, pues consisten en la concordancia de los actos personales con los valores positivos) y los religiosos. Para el segundo, los valores estéticos ocupan en la jerarquía axiológica un lugar intermedio entre los valores de utilidad, de placer, vitales y morales, por un lado, y los valores cognoscitivos, por el otro. Dentro de los valores estéticos, el de la Belleza ocupa, además, en el sistema de Hartmann, un lugar privilegiado: la Belleza es, a su entender, un valor estético que posee todas las características de los valores, más algunas de índole más específica. Estas últimas pueden ser las siguientes: (a) La Belleza es independiente de la Bondad y de la Verdad, de modo que algo puede ser a la vez malo, falso y bello, no habiendo correlación entre los trascendentales y, de consiguiente, no habiendo posibilidad de admitir que, por ejemplo, *verum, bonum et pulchrum convertuntur*. (b) La Belleza no es un acto o acción, pues sólo metafóricamente podemos decir que una acción es bella. La Belleza es un valor de un objeto, (c) La Belleza es algo que aparece, no algo que puede estar escondido (como ocurre a veces con las acciones morales). Tiene que ser (o, mejor, que aparecer) aquí y ahora, (d) La Belleza manifiesta muchos tipos de relaciones con los "valores inferiores" y a veces puede ser confundida con ellos, (e) La Belleza no es el único valor posible (hay, por ejemplo, también lo sublime), pero es el valor estético central, (f) Los modos de expresar la Belleza son con probabilidad más numerosos y variados que los modos de expresar otros valores.

## BEL

Véanse las bibliografías de los artículos ARTE, ESTÉTICA, GUSTO, SUBLIME y VALOR. Además —o especialmente—: Ph.-G. Gauckler, *Le Beau et son histoire*, 1873 (trad. esp.: *Lo bello y su historia*, 1912). — M. Griyeau, *Les éléments du beau*, 1892. — Id., id., *La sphère de beauté*, 1901. — Lucien Bray, *Du Beau. Essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique*, 1901 (trad. esp.: *Lo bello*, 1909). — G. Santayana, *The Sense of Beauty, being the Outlines of Aesthetic Theory*, 1896 (trad. esp.: *El sentido de la belleza*, 1945). — F. Clay, *The Origin of the Sense of Beauty; Some Suggestions upon the Sources and Development of the Aesthetic Feelings*, 1908. — E. F. Cerritt, *Theory of Beauty*, 1918, 3ª ed., 1962. — W. Schulze-Soelde, *Das Gesetz der Schönheit*, 1925. — W. T. Stace, *The Meaning of Beauty*, 1929. — S. Alexander, *Beauty, and Other Forms of Value*, 1933. — F. Mirabent, *De la belleza, Iniciado als problemas de l'estètica, disciplina filosòfica*, 1936. — Theodor Hackner, *Schönheit, Ein Versuch*, 1936. — F. Medicus, *Vom Wahren, Guten und Schönen*, 1943. — H. Ellsworth Cory, *The Significance of Beauty in Nature and Art*, 1947. — L. Krestovsky, *Le problème spirituel de la beauté et de la laideur*, 1948. — J. Staudinger, *Das Schöne als Weltanschauung im Lichte der platonisch-augustinischen Geisteshaltung*, 1948. — A. Dyroff, *Aethetik des tätigen Geistes*, 2 vols. (*Die Objektivität des Schönen; II Die Subjektivität des Schönen*), 1948, ed. por W. Szykarski de las obras postumas de A. Dyroff. — R. Polin, *Du mal, du laid, du faux*, 1948. — H. Osborne, *Theory of Beauty*, 1952. — E. Landmann, *Die Lehre vom Schönen*, 1952. — L. Quattrocchi, *L'Idée del Bello nel pensiero di Platone*, 1953. — G. Nebel, *Das Ereignis des Schönen*, 1953. — M. Bense, *Aesthetica. Metaphysische Betrachtungen am Schönen*, 1954 (trad. esp.: *Estética*, 1957). — L. J. Guerrero, *¿Qué es la belleza?*, 1954. — J. L. Jarrett, *The Quest for Beauty*, 1957. — Richard y Gertrud Koebner, *Vom Schönen und seiner Wahrheit. Eine Analyse ästhetischer Erlebnisse*, 1957 [fenomenología de la forma y del "presente" estéticos]. — Nos hemos limitado a obras contemporáneas; para anteriores, véanse las de los autores referidos en el texto mencionadas en los correspondientes artículos o en otros diversos (por ejemplo, GUSTO, SUBLIME). — Las ideas de Scheler, en su *Ética* (Cfr. art. sobre SCHELER); las de N. Hartmann, en su *Estética* (Cfr. art. sobre HARTMANN [NICOLAI]).

## BEL

BELLO (ANDRÉS) (1781-1865) nac. en Caracas (Venezuela), residente desde 1819 en Londres y desde 1829 en Santiago de Chile, donde realizó una gran labor como profesor, legislador y humanista, siguió la tendencia de la filosofía como "conocimiento del espíritu humano", en un sentido próximo al de la escuela escocesa y, sobre todo, a Hamilton (VÉASE). Sin embargo, como ha señalado José Gaos, las influencias escocesas y hamiltonianas, así como las de la ideología y del eclecticismo, son, en el fondo, menores que la ejercida sobre su pensamiento por la elaboración de la tradición "empirista" inglesa de Hobbes a Hume. Del conjunto de lo que estimaba Bello constituir el conocimiento filosófico, escribió sólo la filosofía teórica: la *Filosofía del entendimiento*, cuya primera parte, la Psicología mental, abarca el estudio de la percepción, de las diversas formas de relación (en las que están incluidos los problemas de la substancia y de la causa), de las ideas, de los actos de la memoria y de la atención; y cuya segunda parte, la Lógica, trata del juicio, del raciocinio, del método y de las causas del error. Quedó sin redactar, en cambio, la filosofía práctica, es decir, la *Filosofía Moral*, que debía comprender la Psicología moral y la Ética. La tendencia psicológico-gnoseológica se hace patente en toda la investigación de Bello, quien no considera necesario fundamentar ontológicamente la doctrina, pero quien, a la vez, estima impropio disolverla en una pura "psicología". Se trata, pues, como el mismo Gaos señala, de un "sistema psicológico-lógico" y "no plenamente filosófico", de "la manifestación más importante de la filosofía hispanoamericana influida por la europea anterior al idealismo alemán y contemporánea de ésta hasta la positivista". La "ciencia del entendimiento humano" es, en todo caso, para Bello el eje mismo de la filosofía, y en ella se resuelven o "diseminan" las disciplinas filosóficas tradicionales tales como la metafísica, la cual sólo puede ser rigurosa y científicamente estudiada desde el punto de vista del examen de las facultades del entendimiento.

La *Filosofía del Entendimiento* fue publicada postumamente en 1881 en el tomo I (1881) de la edición de

## BEN

*Obras completas* hecha en Chile por Miguel Luis Amunátegui (1881-1893). Hay una nueva edición (México, 1948) con una introducción por José Gaos. Otra edición con introducción por J. D. García Bacca en el t. III de la edición de *Obras Completas* por el Ministerio de Educación Nacional de Venezuela (I, 1952; III, 1951; IV, 1951; V, 1951). Aparte los estudios de Gaos y García Bacca, véase Miguel Luis Amunátegui, *Don Andrés Bello*, 1882. — Eugenio Orrego Vicuña, *Don Andrés Bello*, 1935. — P. Lira Urquieta, *Andrés Bello*, 1948. — Antologías de Bello: Gabriel Méndez Planearte, *Bello*, 1943. — Germán Arciniegas, *El pensamiento vivo de Andrés Bello*, 1946. BEN. Véase IBN.

BENEKE (FRIEDRICH EDUARD) (1798-1854) nació en Berlín. Docente privado en la Universidad de esta capital, le fue negada la autorización para enseñar (1822), probablemente por su oposición a Hegel, pasando sucesivamente a Leipzig, a Gottinga y de nuevo a Berlín, donde profesó después de la muerte de Hegel. Adversario del idealismo especulativo postkantiano y seguidor en parte de la filosofía inglesa, consideró la psicología como la ciencia filosófica fundamental, encargada de analizar el fundamento y la validez de los conocimientos. Pero la psicología no consiste para Beneke en una investigación de las facultades, sino en un examen de la experiencia interna con los métodos de la ciencia natural. En la experiencia psicológica son dados los principios que la razón utiliza como universalmente válidos y que deben ser sometidos a su vez a ulterior inspección. Mientras el saber que se tiene de la realidad externa en cuanto tal es incierto, la experiencia interna ofrece lo psíquico tal como es en sí, en su totalidad. El análisis de lo psíquico muestra que en todo acontecer de esta índole intervienen facultades primarias y elementales cuya relación con los estímulos externos produce las representaciones. Estas pueden ser conscientes o desaparecer bajo el umbral de la conciencia, permaneciendo allí como huellas que resurgen con motivo de una renovación de los estímulos apropiados. La psicología como ciencia natural es, al propio tiempo, el fundamento de la lógica como arte del pensar, y en cierto modo, como arte de descubrimiento. En sus ideas éticas, Beneke

## BEN

intentó realizar una síntesis de las tendencias de la filosofía inglesa, particularmente de las direcciones de Shaftesbury y Bentham, convirtiendo la ley moral en el producto de una abstracción de los juicios subjetivos que, sin embargo, poseen una objetividad propia por su coincidencia en todos los hombres una vez deducidas las diferencias producidas por las circunstancias particulares concurrentes en cada juicio. El pensamiento de Beneke influyó sobre todo por su parte psicológica y por su pedagogía, basada enteramente en la psicología.

Obras principales: *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens*, 1820 (*Doctrina empírica del alma como fundamento de todo saber*). — *Grundlegung zur Physik der Sitten*, 1822 (*Bases para la física de las costumbres*). — *Neue Grundlegung zur Metaphysik*, 1822 (*Nueva base para la metafísica*). — *Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens*, 1832 (*Manual de lógica como arte del pensar*). — *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, 1883 (*Manual de psicología como ciencia natural*). — *Erziehungs- und Unterrichtslehre*, 1833 (*Teoría de la educación y de la instrucción*). — *Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie*, 1837 (*Líneas fundamentales del sistema natural de la filosofía práctica*). — *System der Logik als Kunstlehre des Denkens*, 1842 (*Sistema de lógica como arte del pensar*). — *System der Metaphysik und Religionsphilosophie*, 1840 (*Sistema de metafísica y de filosofía de la religión*). — *Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben*, 1850 (*Psicología pragmática o teoría del alma en su aplicación a la vida*). — Véase A. Weber, *Kritik der Psychologie von Beneke*, 1872. — J. Friedrich, *Die Sittenlehre F. E. Benekes*, 1892. — Fr. B. Brand, *F. E. Beneke, the Man and his Philosophy*, 1895. — Otto Gramzow, *F. E. Benekes Leben und Philosophie*, 1899. — A. Wandschneider, *Die Metaphysik Benekes*, 1903. — Fr. David, *Das Problem der Willensfreiheit bei Beneke*, 1904. — E. Samuel, *Die Realität des Psychischen bei Benekes*, 1907. — A. Kempen, *Benekes Religionsphilosophie*, 1914 [Archiv für Geschichte der Philosophie, 27]. — P. Rausch, *Genetische Darstellung der ethischen Theorie F. E. Benekes*, 1927 (Dis.).

BENEVOLENCIA. Véase COMPASIÓN, HUTCHESON (FRANCIS), SIM-

## BEN

BENTHAM (JEREMY) (1748-1832), nacido en Londres y principal representante del utilitarismo (VÉASE), dio a éste un sesgo muy radical al formular como primera ley de la ética el llamado principio de interés. Según este principio, el hombre se rige siempre por sus propios intereses, los cuales se manifiestan en la busca del placer y en la evitación del dolor — los "dos maestros soberanos" que la Naturaleza ha impuesto al ser humano. Por eso el principio del interés es equivalente a un *principio de la felicidad*. Ahora bien, como la busca del placer por parte del individuo puede entrar en conflicto con la misma busca por parte de otros individuos, es necesario que el aumento de placer y la evitación del dolor no se confinen al reino individual, sino que rijan en toda la sociedad. El principio de la felicidad debe, pues, asegurar la mayor cantidad posible de esta última para la mayor cantidad posible de individuos. Si se califica a la ética de Bentham de hedonista, deberá, pues, agregarse que se trata de un hedonismo social o hedonismo colectivo.

Por otro lado, Bentham da a los conceptos de placer y el dolor un sentido muy amplio. Aunque no distingue entre diferentes clases de placeres y de dolores, aspira con frecuencia a una jerarquía de ellos que en ocasiones se aproxima a las jerarquías clásicas. En particular es visible en la teoría de Bentham un supuesto próximo al de la mayor parte de las éticas puritanas, especialmente cuando concibe el mayor bien como la reducción de la vida a lo que puede llamarse su "mínimum vital".

Lo último apunta ya a posibles interpretaciones de la ética de Bentham en un sentido no meramente "utilitarista". Una de estas interpretaciones es la que consta en el reciente volumen de D. Baumgardt (véase la bibliografía) en el cual se utilizan manuscritos inéditos del filósofo. Según dicho volumen, el principio de utilidad es de carácter simplemente hipotético. Ello conduce a una visión de Bentham menos racionalista de lo que es usual, y a la suposición de que la ética de Bentham tenía una fuerte vena pragmática. De lo contrario, arguye dicho intérprete no se explicaría que en alguna ocasión Bentham negara la si-

## BER

nonimia de los conceptos de 'lo justo' y 'la felicidad del mayor número', aun cuando sostuviese que ambos pueden aplicarse a las mismas acciones humanas.

La influencia ejercida por Bentham en su época fue más bien política que filosófica. Bentham mantenía correspondencia con personas de muy distintos países sobre cuestiones de Derecho constitucional, y sus opiniones contribuyeron a fijar las ideas de algunos constitucionalistas europeos en las primeras décadas del siglo XIX. Entre estas influencias citamos la ejercida sobre algunos delegados de las Cortes de Cádiz de 1812. El Conde de Toreno consultó a Bentham sobre un proyecto de Código Penal. Y en 1820 se publicó la obra *Espíritu de Bentham y sistema de ciencia social*, por Toribio Núñez, profesor en la Universidad de Salamanca.

Obras principales: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789. — *Handbook of Political Fallacies*, 1824 (reed. por H. A. Larrabee, 1953). — *Outline of a New System of Logic*, 1827. — *Deontology*, 1834 (hay una antigua trad. esp.: *Deontología*, 1839). — Véase su doctrina de las ficciones en el texto editado por C. K. Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*, 1932. — Edición de obras: *Works*, por John Bowring, Edimburgo, 11 vols., 1838-43. — Véase Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, vol. I, 1900. — O. Kraus, *Zur Theorie des Wertes. Eme Benthamstudie*, 1901. — E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique en Angleterre*, 3 vols., t. I, 1901. — Ch. Milner Atkinson, *Bentham, His Life and Work*, 1905. — Josef Busch, *Der moralische und soziale Arithmetik Benthams*, 1928. — T. Wisdom, *Interpretation and Analysis*, 1931. — David Baumgardt, *Jeremy Bentham and the Ethics of To-Day*, 2 vols., 1952 (con manuscritos hasta entonces inéditos). — Mary Peter Mack, / . B.: *An Odyssey of Ideas*, 1963.

BENZI (UGO). Véase HUGO DE SIENA.

BERDIAEV [a veces transcrito Berdyaev, Berdiaef, Berdiaeff; siguiendo estrictamente nuestras reglas de transcripción debería ser: Bérdaév] (NIKOLAY ALÉKSANDROVITCH) (1874-1948) nac. en Kiev, salió desterrado de Rusia en 1922, residiendo desde 1922 hasta 1925 en Berlín y a partir de esta última fecha y hasta el final de su

## BER

vida en París. Influida al principio por el marxismo, lo abandonó luego, aunque conservando siempre ciertas preocupaciones procedentes de esta época. La frecuente polémica de Berdiaev contra el marxismo no es siempre, en efecto, una polémica completamente "exterior"; hay elementos que el marxismo recogió —crítica de la sociedad individualista burguesa, crítica de la "cosificación del hombre"— y que Berdiaev cree que deben mantenerse, si bien no para desembocar en una "nueva deshumanización" en nombre de un "mesianismo inmanente", sino para liberar realmente al hombre. Según Berdiaev, el marxismo vive de lo que combate e ignora: el carácter profundamente existencial del hombre que el cristianismo ha revelado. Ahora bien, las ideas sociales de Berdiaev son sólo un aspecto de su pensamiento. Éste se organiza en una filosofía en la que se encuentran motivos procedentes de otros pensadores, tanto rusos (Soloviev, Rozanov) como no rusos (Nietzsche, Bohme), pero que lleva un sello propio. Dicha filosofía ha pasado por una serie de etapas. Según Zéñikovskiy, son cuatro: la etapa caracterizada por el predominio de los problemas éticos; la etapa de la crisis mística y religiosa; la etapa del interés historiosófico y la etapa personalista. Estas dos últimas son las más conocidas y seguramente las más importantes. En el curso de ellas publicó Berdiaev sus principales obras. Sin embargo, sus escritos anteriores prepararon en gran medida los nuevos desarrollos, de tal forma que la división del pensamiento de nuestro autor en etapas no debe ser interpretada en forma demasiado rígida; algunas de las cuestiones por las que se interesó principalmente en las primeras etapas —como la del papel desempeñado por la "inteligentsia"— subsisten todavía en las últimas.

Los problemas filosóficos que adquieren más relieve en el pensamiento de Berdiaev son el del sentido de la creación, el del sentido de la historia, el de la constitución del espíritu y el de la realidad de la persona. Todos estos problemas se interpenetran. Consideremos ante todo la cuestión de la creación. Se trata de una afirmación de la esencial libertad del espíritu por medio de la cual

## BER

la creación (o, mejor dicho, el crear o la "creatividad") es a la vez el principio y el fin de la actividad humana. Este impulso creador es, según Berdiaev, el único capaz de aniquilar el peso muerto que se cierne sobre la vida del hombre y que ahoga sus creencias y sus instituciones; es, además, el único que puede evitar reducir el destino humano a una mera ordenación del mundo. Berdiaev llevó esta doctrina de la creatividad hasta tan extremas consecuencias que la propia moral cristiana aparece con frecuencia en su obra como un estadio que debe ser superado por el citado impulso. En el curso del mismo se engendra lo que, en cierto modo, puede ser considerado como el eje de la realidad —en tanto que entidad significativa—: la historia. Ciertamente que la doctrina propugnada por Berdiaev acerca de la historia parece estar dominada por una cierta forma de "determinismo" que en el impulso creador no puede nunca encontrarse: las frecuentes referencias del pensador al Absoluto como raíz del desenvolvimiento histórico, la conversión de la filosofía de la historia en escatología de la historia, la oposición entre una historia falsa y una historia auténtica, y otras ideas análogas, inducen a pensar que hay un conflicto interno en su pensamiento. Pero tan pronto como se ahonda en los supuestos metafísicos del mismo se advierte que ciertos motivos más fundamentales quiebran de continuo los esquemas conceptuales en los cuales se encierra el filósofo. Uno de estos motivos es el que en la cuarta etapa alcanza el predominio casi completo: el personalista. Eje del mismo es la idea de que lo general no posee existencia ontológica; solamente lo personal (lo "subjetivo") la tiene. De ahí resulta una consecuencia importante: solamente el mundo personal es un mundo "auténtico". Esta autenticidad no es, empero, el resultado de un sosegado discurrir: la existencia personal se ve de continuo amenazada por la objetivación (*obektivatsiá*), la cual generaliza y, por medio de la generalización, pretende conseguir un mejor conocimiento y un completo dominio del mundo. La persona parece entonces hundirse en una forma de ser tanto más engañosa cuanto que parece más firme. Un gran esfuerzo

## BER

es necesario para sobreponerse a esta amenaza; solamente cuando es llevado a cabo se concreta el mundo existencial y personal, al cual tenemos acceso por medio de una dialéctica existencial, esto es, por medio de aquella dialéctica que en vez de reducir un ser al otro, descubre en la realidad la "tensión" interna que la constituye y sin la cual no podría existir. Esta "tensión" se había revelado ya (en otras obras de Berdiaev) en el cristianismo y en la historia; ahora se revela en toda realidad. Pero aun cuando es una tensión existencial, personal y, por ende, "subjetiva", no es una tensión individual y solitaria. Por el contrario, Berdiaev insiste en el carácter "comunal" (no precisamente "social") de la existencia de la persona y proclama que la persona es ininteligible sin la comunión con las otras y, en último término, sin la comunión con Dios. En la existencia de estos tres elementos y en el juego constante entre ellos surge lo que Berdiaev al parecer estima por encima de todo: la "auténtica libertad existencial".

Obras: *Subéktivizm i individualizm v obchchéstvénnoy filosofii*, 1901 (*El subjetivismo y el individualismo en la filosofía social*). — *Sub specie aeternitatis. Opítí filosofskíe sotsialníe i literaturnie*, 1907 (*Sub specie aeternitatis. Ensayos filosóficos, sociales y literarios*). — *Novoé religioznoé soznanié i obchchéstvénnost'*, 1907 (*La nueva conciencia religiosa y la sociabilidad*). — *Dujovný krízis intelligentsii*, 1910 (*La crisis espiritual de los intelectuales*). — *Filosofía svobodí*, 1911 (*Filosofía de la libertad*; en trad. alemana: *Philosophie des freien Geistes*, 1927). — *Smísl tvorchéstva (Opít opravdaniá tchélovéka)*, 1916 (*El sentido de la creatividad*. [Ensayo de justificación del hombre]; en trad. alemana: *Der Sinn des Schaffens*, 1927 y francesa: *Le sens de la création*, 1955). — *Dostoévskiy*, 1923 (trad. esp.: *Dostoyevsky*, 1935). — *Filosofía néravénstva*, 1923 (*Filosofía de la desigualdad*). — *O smíslé istorii*, 1923 (trad. esp.: *El sentido de la historia*, 1931). — *Novoé srédnéúkov'é*, 1924 (trad. esp.: *Una nueva Edad Media*, 1931). — *Filosofía svobodnovo duja*, 2 vols., 1929 (*Filosofía del espíritu libre*; trad. inglesa: *Freedom and the Spirit*, 1935). — *O naznatchélnii tchélovéka. Opítí paradoksalnoy etiki*, 1931 (*Sobre el destino del hombre*. Ensayo de ética paradójica; trad.

## BER

esp.: *La destinación del hombre*, 1947). — *A i mir obéktov*, 1934 (Yo y el mundo de los objetos; trad. esp.: *Cinco meditaciones sobre la existencia*, 1948). — *O rabstvė i svobodė tchélovėka*, 1939 ( trad. esp.: *Libertad y esclavitud del hombre*, 1955 ). — *Russkaá idea*, 1946 (trad. ingl.: *The Russian Idea*, 1949). — *Opit esjatologit-chėskoy metafiziki*, 1947 (trad. franc.: *Essai de métaphysique escatologique*, 1949). — *Samoznanié*, 1949 (trad. esp.: *Autobiografía espiritual*, 1958). — Después de la muerte del filósofo apareció su obra sobre *El reino de Dios y el reino del César*, 1951 (trad. esp.: *Reino del Espíritu, reino del César*, 1953). — Además de estas obras publicó: *Pravda i lox' kommunizma (La verdad y la falsedad del comunismo)*. En trad. esp. hay, junto a las obras ya citadas: *Las fuentes y el sentido del comunismo ruso*, *El cristianismo y la lucha de clases*, *El cristianismo y el problema del comunismo*, en varias ediciones. — Hay numerosos artículos de Berdiaev en la revista *Puť (El sendero)* que el filósofo fundó en París en 1924, así como en la revista *Sovrémennié Zapiski (Notas contemporáneas)*. — Véase E. Dennert, *Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur. Einführung in die Berdyaevsche Geschichtsphilosophie*, 1928. — B. Schultze, S. J., *Die Schau der Kirche bei Berdiajew*, 1938. — P. V. Kennedy, *A Philosophical Appraisal of the Modernist Gnosticism of N. Berdyaev*, 1940. — R. Krem-ser, N. Berdiaeffs *metaphysische GrundZegung der Geschichtsphilosophie*, 1943. — E. Porret, *La philosophie chrétienne en Russie: N. B.*, 1944. — Id., id., *B., prophète des temps nouveaux*, 1951. — Dino del Río, *Persona e società nella filosofia di N. Berdiaeff*, 1944. — E. Lampert, N. Berdyaev and the New Middle Ages, s/f (ap. 1947). — S. Buc- een, *Berdiaev*, 1949. — E. L. Alien, *Freedom in God. A Guide to the Thought of N. Berdyaev*, 1950. — V. V. Zėńkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, II, 1950, págs. 298-318. — M. Spinka, N. B., *Captive of Freedom*, 1950. — G. Seaver, N. Berdyaev. *An Introduction to His Thought*, 1950. O. F. Clark, *Introduction to Berdyaev*, 1950. — R. Rossler, *Das Weltbild N. Berdjajews. Existenz und Objektivierung*, 1956. — Donald A. Lowrie, *Rebellious Prophet. A Life of N. B.*, 1960. — Hay en París una "Association Nicolas Berdiaeff", que publica un *Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaeff*, con textos inéditos o poco conocidos del filósofo, trabajos sobre el mismo, noticias, informaciones bibliográficas, etc.

## BER

BERENGARIO DE TOURS (ca. 998-1088) se distinguió por el papel predominante que otorgó a la razón en el examen de los dogmas. Fue por ello considerado como uno de los "dialécticos" medievales, pero debe tenerse en cuenta que su confianza en la razón estaba ligada a una base "empirista", es decir, a la idea de que el fundamento de la comprensión de lo real, y de las propias operaciones racionales, se halla en los sentidos. Admitió, pues, como existencias solamente las entidades particulares accesibles a las operaciones sensibles. Su más resonante doctrina es la negación del dogma de la transubstanciación, pues, según Berengario, la razón no puede admitir que los accidentes inhieran fuera de la substancia. Como es verdad empírica que tales accidentes subsisten en el pan consagrado, debe de concluirse que la substancia del pan permanece. Y si el pan se transforma en cuerpo de Cristo, es porque se ha agregado a la substancia del pan otra substancia. Esta tesis de Berengario —expuesta sobre todo en oposición a Lanfranco de Pavia (1010-1089), arzobispo de Canterbury en 1066 y maestro de San Anselmo— fue condenada en 1050 y en 1051. Berengario se retractó en 1059 (Concilio lateranense) y en 1079.

*Berengarii Turonensis De Sacra Coena adversus Lanfrancum*, ed. A. F. y F. Th. Vischer (Berlín, 1934); nueva ed. por W. H. Beekenkamp (L'Aja, 1941). — Véase G. Morin, "Bérenger contre Bérenger", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, IV (1932), 109-33; "Lettre inédite de B. de T. à l'archevêque Josse- lin de Bordeaux", *Revue Bénédictine*, XLIV (1932), 220-6. — M. Matronola, *Un testo inedito di B. di T. e il concilio romano del 1079*, 1936. — J. R. Geiselman, "Ein neuentdecktes Werk Berengars von T. über das Abendmahl?", *Theologische Quartalschrift*, CXVIII (1937), 1-31, 133-72. — Véanse también Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de B. de T. à S. Thomas d'A.*, 1909. — A. J. McDona- ldn, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine*, 1930. — L. C. Ramírez, *La controversia eucarística del siglo XI: B. de T. a la luz de sus contemporáneos*, 1940.

BERGER (GASTON) (1896-1960) nac. en Saint-Louis- du Sėnėgal, profesor en la Universidad de Aix-en-Pro-

## BER

vence, y durante varios años Director General de la Enseñanza en Francia, se ha ocupado sobre todo de teoría del conocimiento al hilo de investigaciones ontológicas que han tenido en cuenta tanto la tradición filosófica francesa como la fenomenología de Husserl, a la cual ha dedicado varios detallados análisis. Como algunos otros pensadores contemporáneos, Berger considera, en efecto, que el problema epistemológico complica el problema ontológico — y metafísico. Este problema no es, empero, al entender de dicho autor, de índole meramente intelectual: las cuestiones planteadas por la acción y las valoraciones humanas deben ser resueltas juntamente con las cuestiones de naturaleza teórica. Berger se opone a los falsos absolutismos de muchas filosofías tradicionales, pero no para adherirse a un relativismo epistemológico u ontológico, sino para afirmar que el conocimiento de lo absoluto es a la vez indispensable e imposible de conseguir totalmente.

Obras: *Le Cogito dans la phénoménologie de Husserl*, 1941. — *Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorétique pure*, 1941. — Además, varias obras de caracterología: *Traité pratique d'analyse du caractère*, 1950 (trad. esp.: *Tratado práctico de análisis del carácter*, 1956. — *Caractère et personnalité*, 1954, 2a ed., 1956. — *Questionnaire caractérologique pour l'analyse d'un caractère individuel*. — Véase J. Dar- cct, J. de Bourbon-Busset, E. Morot- Sir, L. Delpuch, G. B. Un *philosophe dans le monde moderne*, 1961 (con textos de G. B.) (*Prospective*, 7). — *L'homme moderne et son éducation*, 1963 [introducción por E. Morot- Sir].

Bibliografía de G. B. en *Revue de l'Enseignement Supérieur*, N° 4 (1960), 11-12.

BERGSON (HENRI) (1859-1941) nac. en Auteuil (París), profesó en los Liceos de Angers (1881), Clermond-Ferrand (1883-1885), Liceo Henri IV de París (1889-1897), Escuela Nacional (1897-1900) y Collège de France (desde 1900). El primer punto de apoyo de sus ideas lo encontró en el positivismo espiritualista de Lachelier, así como en el análisis de Boutroux sobre la contingencia. Pero estos puntos de apoyo no son el planteamiento del problema. Como él mismo declara, la primeriza adhesión a las tesis de Spencer y el reco-

## BER

nocimiento de la evolución de la realidad suscitaba de inmediato la pregunta de por qué la realidad no ha evolucionado ya; por lo tanto, la pregunta acerca de la utilidad del tiempo. El tiempo no hacía nada en el sistema de Spencer. Pero "lo que no hace nada no es nada", y de ahí que el tiempo sea lo que impide que todo haya sido dado de una vez. La filosofía de Bergson es, pues, por lo pronto, una continuación de las tendencias que, oponiéndose al positivismo, intentan su superación por medio de una asimilación de su contenido más valioso. Este rasgo de asimilación del positivismo, única forma posible de su superación, es característico de Bergson en el mismo sentido que lo es el "positivismo absoluto" de Husserl; por él no se reduce la filosofía bergsoniana a una mera repetición de las fantasías románticas, sino que es, desde su raíz, un nuevo método y una nueva orientación. Lo que Bergson encuentra en la inteligencia, lo que el examen de los datos inmediatos de la conciencia pone de manifiesto con toda claridad es, más bien que una incapacidad, una insuficiencia; la inteligencia tiene, ciertamente, una capacidad, pero es simplemente la capacidad de la medida. La inteligencia opera sobre la realidad por medio de esquemas; hace de esta realidad, que es algo perpetuamente móvil, algo real y concreto, un conjunto de elementos inmóviles, espaciales, separados. Esta tendencia de la inteligencia es claramente evidente en el caso de la ciencia natural, que convierte el movimiento en una sucesión de inmovilidades, que hace del tiempo, de ese fluir perpetuo, una serie de momentos distintos. La ciencia natural es, por consiguiente, una *espacialización*, pero una espacialización que no solamente afecta a la materia, sino también al tiempo. Ahora bien; estos actos de la inteligencia son inoperantes si, en vez de un esquema, se pretende una comprensión de la realidad misma. La filosofía, que tiene, según Bergson, la misión de dirigirse a lo inmediato y originario, a los datos inmediatos de la conciencia, no puede, por consiguiente, considerar la conceptualización más que como un falseamiento de la verdadera realidad. La filosofía es, desde el punto de vista metódico, una intuición, pero

## BER

una intuición que busca expresarse, que intenta penetrar hasta la profundidad de lo real y extraer de ella, por medio de imágenes, lo que los conceptos son impotentes para revelar en su plenitud. No es una intuición romántica que pretenda hallar en sí misma el saber absoluto; es una intuición metódica, una forma de acceso a la realidad que no desprecia la ciencia, porque la ciencia es, en fin de cuentas, algo justificado, algo que la vida hace para apropiarse de algún modo la realidad y ponerla a su servicio. El método intuitivo, que representa, como la reducción fenomenológica de Husserl, "una inversión de la dirección habitual del pensamiento", se dirige, consiguientemente, a lo real y, por lo tanto, a lo que deviene y se hace, pues lo que la ciencia natural y el pensamiento pragmático consideran no es la realidad, sino el residuo que aparece después de su mecanización.

No es extraño, pues, que sean la psicología y la biología las disciplinas donde alcanza sus mejores triunfos la aplicación del método intuitivo. En la vida psíquica se encuentra, más que en ninguna otra parte, el carácter esencialmente cambiante y huidizo que posee lo real en su entraña; el asociacionismo, que Bergson somete a una incisiva crítica, es un ejemplo de la espacialización de lo psíquico, el cual se resuelve, en última instancia, en temporalidad y, por tanto, en duración — duración *real*. Bergson encuentra en el problema de la memoria un tema que permite aclarar a fondo la distinción entre lo que se hace y lo hecho, entre el devenir y lo "devenido". El método intuitivo descubre en lo psíquico los caracteres de duración, cualidad y libertad. Estos caracteres son, naturalmente, opuestos a la yuxtaposición, a la cantidad y al determinismo, que el naturalismo considera como los elementos constitutivos de lo real y que no son más que esquemas de la inteligencia. Lo psíquico es duración, porque su tiempo es el tiempo concreto, no el tiempo espacializado de la física; es cualidad, porque es irreductible a lo cuantitativo y mecánico; es libertad, porque consiste en una creación perpetua. Materia y memoria, espacialización y temporalización son, pues, dos ejemplos de esta diversa forma en que lo real

## BER

se ofrece sucesivamente a la inteligencia y a la intuición. Por la materia, la duración pura de la conciencia, su, por así decirlo, completa historicidad, se convierte en la memoria efectiva de la vida psíquica; por la memoria, la conciencia adquiere, en su devenir, los rasgos que la caracterizan, el hecho de que sea, en el fondo, una pura contemplación de la duración transcurrida. La distinción entre la memoria de repetición o memoria-hábito y la memoria representativa es la misma distinción existente entre la memoria lastrada por la materia del cuerpo y la memoria pura, que es la esencia propia de la conciencia. La memoria no es, por consiguiente, el producto de una actividad orgánica; es aquello en que la conciencia consiste cuando se contrae a lo esencial; es la absoluta y perfecta continuidad de sus actos realizados en la duración; es la unidad de la persona y la unidad del espíritu. Pues el espíritu y la persona, la duración real y la continuidad, la memoria y la conciencia son conceptos diversos que designan una misma realidad fundamental y única, que designan, para decirlo más propiamente, *la* realidad.

Sentado lo precedente, es perfectamente comprensible que la filosofía de Bergson se organice hasta la constitución de una metafísica. La metafísica, que Bergson concibió ya tempranamente como "el medio de poseer absolutamente una realidad", resulta considerablemente facilitada si con el método de la intuición encontramos un acceso a la realidad misma. La metafísica no debe ser una construcción dogmática; debe hallarse siempre abierta a nuevas intuiciones, de acuerdo con el carácter no sistemático del método, pero es innegable que la consideración de la duración real tal como anteriormente se ha bosquejado proporciona el acceso más íntimo posible. El resultado de la contribución de Bergson a la metafísica es la idea de la evolución creadora, en donde se hallan ampliadas y sintetizadas las anteriores concepciones. Situada en el interior de la realidad, que no puede expresar sino muy imperfectamente, la intuición descubre la evolución del mundo entero como la evolución de lo real creador, que es el dato primario y originario, como la evolución de la



## BER

vida en sus infinitas posibilidades. Lo realizado y lo mecánico son solamente los productos de lo que se realiza, de lo vital. Por medio de datos extraídos de la ciencia, Bergson muestra esta evolución en toda su universalidad; la inclusión de una teoría del conocimiento dentro de esta metafísica es una consecuencia inevitable de la idea bergsoniana de la necesidad de la marcha para la comprobación de si esta marcha es posible. De ahí su denuncia de los falsos problemas del desorden (problema del conocimiento) y de la nada (problema del ser) y de ahí la crítica de la crítica de la razón pura, que es la expresión de un pseudo problema desde el momento en que la intuición alcanza lo real sin necesidad de volver a encontrar en él lo que la conciencia le había previamente dictado. Ahora bien, la inteligencia, como aprehensión de lo discontinuo y yuxtapuesto, surge naturalmente de la vida creadora, es un producto de la vida. La inteligencia es necesaria como uso práctico, pues en la vida práctica la realidad debe ser espacializada y mecanizada. Pero la inteligencia misma, en una original inversión de su dirección habitual, intenta una busca de la realidad por encima de todo pragmatismo. Esta busca es justamente la metafísica, esta suprema intuición que podrá revelar, casi de un modo inefable, el impulso vital (*élan vital*) que desde su originaria unidad se desdobra y multiplica, se ramifica y diversifica, pues el impulso vital es la gran fuente de la vida. Mas el *élan vital* no es ni mucho menos un procedimiento cómodo para denominar una realidad que se deja inexplicada y a la cual se exige al propio tiempo una explicación de las demás realidades. Bergson insiste repetidamente en que el *élan vital* no es una noción vacía y menos aun, como pudiera interpretarse apresuradamente, un simple "querer vivir"; el *élan vital* puede caracterizarse, entre otras, por estas notas: (1) La ciencia no puede proporcionar una explicación físico-química de la vida, aun cuando su busca de lo físico-químico en lo vital sea legítima. (2) La evolución de la vida se realiza en direcciones determinadas; aunque el transformismo deba aceptarse como un hecho y el darwinismo ha llegado a comprender muy

## BER

hondamente la realidad vital, ambos son insuficientes, pues la mera composición de lo azaroso con lo azaroso no explica el hecho de la vida. (3) Lo que lleva la vida a una dirección dada no es nunca la simple acción mecánica de las causas exteriores, sino un empuje interno. (4) La adaptación no es la imposición de unas formas a la vida, sino la adopción por ella de formas que representan su solución al problema que le plantea la constitución de lo externo. (5) La coordinación no es el resultado de una finalidad, sino de un acto simple que visto desde fuera se descompone en una infinidad de elementos, pero que desde dentro resulta sólo un conjunto de obstáculos vencidos. (6) La vida es una causa especial, sobrepuesta a la materia, que es a la vez instrumento y obstáculo. (7) La materia divide y opone resistencia, surgiendo de ella las diversas líneas de la evolución. (8) Instinto e inteligencia se presentan, antes de su desdoblamiento, como una realidad simple. (9) La vida es imprevisible; no es regida ni por la finalidad ni por el mecanicismo, que son teorías sustentadas por la inteligencia (*Les deux sources*, págs. 116-20). Con ello se desvanece el misterio de la creación, que la inteligencia no puede entender si no es resolviendo el problema en multitud de dificultades; y por eso el hombre debe intentar ir más allá de los ojos de la inteligencia, que se aplica sobre lo hecho, para colocarse dentro de la originaria intuición, que nuestra acción libre nos permite experimentar y que se aplica sobre el hacerse o, mejor dicho, que es el propio hacerse. O, en otros términos: "Allí donde el entendimiento, al ejercerse sobre la imagen que se supone fija de la acción en marcha, nos mostraba partes infinitamente múltiples y un orden infinitamente sabio, vislumbramos un proceso simple, una acción que se hace a través de una acción del mismo género que se deshace, algo así como el camino que se abre al último cohete de unos fuegos artificiales en medio de los restos descendentes de los cohetes extinguidos" (*L'év. créatrice*, pág. 272). Todo participa así, y no sólo el hombre, de la acción libre y continua, pues la esencia del mundo es la actividad y la libertad.

La filosofía de Bergson queda com-

## BER

pletada con una filosofía de la religión y una ética. Moral y religión tienen, en sus propias palabras, dos fuentes; una de ellas es la sociedad natural, cerrada, la sociedad que puede compararse con las agrupaciones animales instintivas. En esta sociedad predomina la presión como forma moral, hasta el punto de que puede enunciarse que la ley moral no es por el momento sino el resultado de la presión social. No quiere esto decir que en tal sociedad la norma moral obligue y coaccione: por el contrario, como Bergson explícitamente reconoce, si se viviera naturalmente no habría "tensión de la obligación". Las teorías se basan por lo común en la estructura misma de la sociedad humana y acaban por calificar el bien con las determinaciones que corresponden a ella. Pero hay otra fuente: la sociedad abierta, donde la impersonalidad del conjunto de la obligación es sustituida por la personalidad que atrae y cautiva. No hay aquí un mero regreso del movimiento pendular a una situación equilibrada, sino un trascender continuo; la moral abierta no es la moral de la sociedad común, sino la de la sociedad creadora, del héroe, del profeta, del "sabio" y del santo. En manera alguna debe suponerse que la moral abierta suprime la anterior; lo que más bien ocurre es que la moral cerrada es un momento a lo largo de un proceso imprevisible: la fuerza social del impulso es, por así decirlo, una petrificación de la fuerza suprasocial de la atracción, que no busca adecuación a la obligación dada, sino creación de modelos de vida. Cosa análoga ocurre con la religión: la religión estática surge de lo que Bergson llama la función fabuladora, como reacción defensiva de la Naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia. En rigor, todo en ella es reacción, porque a la mencionada se agrega la reacción de la Naturaleza contra la representación intelectual de la inevitabilidad de la muerte que acecha al individuo desde el momento en que comienza a pensar desgajado de la especie; la reacción de la Naturaleza contra la representación intelectual da un margen desalentador de imprevisión entre la iniciativa tomada y el efecto deseado; finalmente, la reacción defensiva contra lo que tiene de depri-

## BER

mente para el individuo y de disolvente para la Naturaleza el ejercicio de la inteligencia. Propia de las sociedades cerradas, la religión estática es también un momento y petrificación de la religión dinámica, que ya no tiende simplemente a conservar la sociedad, que no posee una mera "función social". La religión dinámica permite justamente romper el marco que encierra a la sociedad dentro de sí misma, en un ímpetu hacia el hontanar originario de la vida, sin el cual la propia sociedad moriría ahogada dentro de su atmósfera. La diferencia entre una moral y una religión cerradas y una moral y una religión abiertas permite, por otro lado, superar ciertas dificultades que el pensamiento de Bergson había provisionalmente dejado de lado en sus trabajos anteriores; permite sobre todo eludir y rechazar el calificativo de pandemonismo irracional que se ha dirigido con frecuencia contra el mismo cuando se ha confundido lo irracional y lo intuitivo con lo demoníaco. Como el propio Bergson señala, mientras una moral y, por lo tanto, una religión, tiene su base en la estructura de la sociedad humana, la otra se explica por el principio explicativo de semejante estructura. Regresar al impulso originario del *élan vital* significa, pues, huir de esa petrificación que hace degenerar la vida y emprender de nuevo el camino para seguir adelante en un esfuerzo creador que jamás se detiene. Una ética y una filosofía de la religión tales (que García Morente ha considerado una traición al propio método y como una concesión al espíritu de sistema), representan, pues, a la vez, una filosofía de la historia en donde el pasado aparece como algo que debe ser justificado ante el tribunal de la vida. En todo caso, las conclusiones últimas de Bergson van, como él mismo confiesa, más allá de la evolución creadora: en ellas se bosqueja un universo que es "aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar", con sus consecuencias: la aparición de seres vivos donde la emoción creadora encuentra su complemento y de otros sin los cuales los primeros no existirían, de una materia que posibilita la vida. El Universo acaba siendo así, en el fondo, la evolución creadora de una especie de absoluto; su

## BER

función esencial es, no acaso la de hacer a Dios —pues esto equivaldría a un panteísmo declarado—, sino la de hacer dioses: situándose dentro de la corriente de la evolución creadora, el hombre puede ser capaz de una especie de divinización. Véase CREACIÓN, EVOLUCIÓN, INSTINTO, INTUICIÓN, MEMORIA, NADA, ORDEN, TIEMPO, VIDA.

Obras: *Quid Aristóteles de loco senserit* (tesis), 1889. — *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889 (tesis) (trad. esp.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 1919, 2ª ed., 1925). — *Matière et Mémoire*, 1896 (trad. esp.: *Materia y memoria*, 1909). — *Le rire*, 1900 (trad. esp.: *La risa*, 1904). — "Introduction à la métaphysique (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903; reimpreso luego, en *La pensée et le mouvant*) (trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, 1907 (trad. esp.: *La evolución creadora*, 2 vols., 1912). — *L'énergie spirituelle*, 1919 (trad. esp.: *La energía espiritual*, 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.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1942). — *La pensée et le mouvant*, 1934. — Postumamente se han publicado tres volúmenes con escritos antes aparecidos en lugares diversos (prólogos, discursos, reseñas, etc.); *Écrits et Paroles*, ed. Rosé-Marie Mossé-Batisde: I, 1957; II, 1959; III, 1959. — Edición de obras (Edition du Centenaire) en un vol., con int. de H. Gouhier y notas de André Robinet, 1959. Esta edición (crítica) contiene todas las obras de H. B. (con excepción de *Durée et simultanéité* y los antes citados *Écrits et Paroles*). Hay en ella diversas variantes importantes. — Edición de primeras redacciones de "La conscience et la vie" [primero en inglés; luego, incorporado a *L'énergie spirituelle*]; "Fantômes de vivants" [luego en *ibid.*]; "Le rêve" [luego en *ibid.*]; "L'effort intellectuel" [luego en *ibid.*]; "Le possible et le réel" [luego en *La pensée et le mouvant*]; "La perception du changement" [luego en *ibid.*], por André Robinet en vol. VI de *Les Études Bergsoniennes*, 1961. Se aprecian importantes diferencias entre las primeras redacciones y el texto "definitivo". — Hay trad. española de casi todas las obras; además, una *Abreviatura* de *La evolución creadora*, por F. Vela, 1947. — *Obras escogidas* en trad. esp.: *Materia y memoria. La evolución creadora. La energía espiritual, Pensamiento y movimiento*, 1 vol., 1959. — Véanse, además de las obras citadas en el texto del artículo

## BER

BERGSONISMO (los libros de Maritain, Benda, Berthelot, Rougier), los siguientes trabajos: Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle: H. Bergson*, 1912 (hay trad. española). — J. de Tonquédec, *Dieu dans l'évolution créatrice*, 1912. — Paul Schrecker, *H. Bergsons Philosophie der Personlichkeit*, 1912. — H. Hoffding, *La philosophie de Bergson*, 1916. — M. García Morente, *La filosofía de H. Bergson*, 1917. — W. Meckauer, *Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson*, 1917. — Alejandro Korn, "Bergson" y "Bergson en la filosofía contemporánea" (*Obras*, t. H, págs. 111-43). — M. T.-L. Penido, *La méthode intuitive de M. Bergson*, 1918. — *Id.*, *id.*, *Dieu dans le bergsonisme*, 1934. — J. A. Gunn, *Bergson and His Philosophy*, 1920. — Karin Stephen, *The Misuse of Minci: A Study of Bergsons Attack on Intellectualism*, 1922. — Roman Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*, 1922 [Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, V.]—Jacques Chevalier, *Bergson*, 1926. — V. Jankélévitch, *Bergson*, 1931, 2, ed., 1959. — A. Thibaudet, *Le Bergsonisme*, 2 vols., 1933. — André Metz, *Bergson et le bergsonisme*, 1933. — Raimundo Lida, "Bergson, filósofo del lenguaje", *Nosotros*, B. Aires, año XXXVII, N° 292 (1933), 5-49; reimp. en *Letras hispánicas*, 1958. — E. Rideau, *Le Dieu de Bergson*. — *Id.*, *id.*, *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*. — E. Molina, *Proyecciones de la intuición. Nuevos estudios sobre la filosofía bergsoniana*, 1935. — Varios autores, *Homenaje a Bergson* (Universidad de Córdoba, Argentina), 1936. — Varios (J. Chevalier, E. Mounier, L. Brunschvicg, etc.), *Henri Bergson*, 1941. — Varios (J. Gaos, E. Nicol, E. Noulet, S. Ramos, O. Robles, J. Vasconcelos, J. Xirau), *Homenaje a Bergson*, 1941. — Nimio de Anquín, "El bergsonismo, anagogía de la experiencia", *Sol y Luna*, N° 6, (1941), 13-62. — A. Cresson, *H. Bergson, sa vie et son oeuvre*, 1941. — J. Zaragüeta, *La intuición en la filosofía de H. Bergson*, 1941. — Varios (P. Valéry, Floris Delattre, L. Lavelle, P. Masson-Oursel, M. Pradines, R. Le Senne, R. Bayer, A. Millet), *Études bergsoniennes. Hommage à H. Bergson 1859-1945*, 1942. — Joaquín Xirau, *Vida, pensamiento y obra de Bergson*, 1943. — Diamantino Martins, *Bergson: la intuición como método de la metafísica*, 1943, 2ª ed., 1957. — Béguin-Thévenaz, *Essais et témoignages recueillis d'H. Bergson*, 1943. — José Ferrater Mora, "Introducción a Bergson", en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 111-50.—

## BER

Lydie Adolphe, *La philosophie religieuse de Bergson*, 1947. — L. Husson, *L'Intellectualisme de Bergson: Genèse et développement de la notion bergsonnienne d'Intuition*, 1947. — Varios (E. Le Roy, B. Romeyer, P. Kucharski, A. Forest, P. d'Aurec, A. Brémond, P. Ricoeur), *Bergson et le bergsonisme*, 1947. — Narciso Pou-sa, *Bergson y el problema de la libertad*, 1948. — Florencio Giussio, *Bergson*, 1949. — R. Galeffi, *La filosofia di B.*, 1949. — J. Hyppolite, F. Grégoire, W. Stark, H. Gouhier, H. Sundén, *Henri Bergson* (en *Revue Internationale de Philosophie*, 10, 1949). — A. Marietti, *Les formes du mouvement chez Bergson*, 1953. — J. Delhomme, *Vie et conscience de vie. Essai sur Bergson*, 1954. — V. Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, 1954. — I. Adolphe, *L'univers bergsonien*, 1955. — Ian W. Alexander, B. *Philosopher of Reflection*, 1957. — François Heidsieck, *H. B. et la notion d'espace*, 1959. — Leonardo Van Acker, *A filosofia bergsoniana. Genese, evolução e estrutura gnoseologica do bergsonismo*, 1959. — G. Pflug, H. B. *Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, 1959. — G. Bénézé, J. Chaix-Ruy, M. Cruz-Hernández, J. Guittou et al., *B. et nous*, 2 vols., 1959 (No. especial de *Bulletin Soc. Française de Philosophie*, LIII [1959]). — Jean Guittou, *La vocation de B.*, 1960. — Henri Gouhier, *B. et le Christ des Évangiles*, 1961. — V. Jankélévitch, *H. B.* (trad. esp., 1962). — G. Berger, G. Marcel et al., *The Bergsonian Heritage*, 1962, ed. Thomas Hanna. — Véase también la revista: *Les Études bergsoniennes*, vol. I, 1948; vol. II, 1949, vol. III, 1952, vol. IV, 1956 (el v. II con trad. francesa de la tesis doctoral latina: *L'idée de lieu chez Aristote*), y la "Bibliografía bergsoniana", publicada en la revista *Substancia*, de Tucumán 7-8 (1941), 394-444. — Para las opiniones de Bergson sobre diversos problemas y personas, véase Jacques Chevalier, *Entretiens avec B.*, 1959 (trad. esp.: *Conversaciones con B.*, 1960).

**BERGSONISMO.** La filosofía de Bergson suscitó desde el primer momento un gran interés y, desde luego, sentimientos encontrados. Por lo pronto, su influencia se hizo sentir no solamente en la filosofía, sino también en las ciencias y en la literatura. En este último respecto puede hablarse inclusive de un bergsonismo literario y aun de la transposición, consciente o no, de las tesis de Bergson a la creación literaria. Proust, por

## BER

ejemplo, representa, por un lado, un impresionismo literario, mas por el otro expresa una concepción de la memoria y del tiempo muy próxima a las fundamentadas coetáneamente por la filosofía de Bergson. Ahora bien, el bergsonismo no constituyó en ningún momento una "escuela", sino que se extendió en una influencia difusa, hasta el punto de que puede anunciarse que la mayor parte de las principales corrientes filosóficas contemporáneas han tenido alguna relación con los problemas suscitados por esa filosofía. En algunos casos, la relación ha sido directa; en otros, se ha debido al hecho de partir de una análoga "situación filosófica". En general, puede decirse que las corrientes neoevolucionistas (véase EVOLUCIONISMO) y gran parte de las direcciones espiritualistas no intelectualistas han sido influidas por Bergson. También han recibido su influencia muchos de los esfuerzos tendientes a la constitución de una ontología dinámica del ser, así como gran parte de los que se han propuesto edificar una "lógica del hecho". Por un lado, pues, Bergson representa el foco desde el cual se han extendido diversos tipos de filosofías procesualistas; por el otro, estas filosofías y el bergsonismo han surgido dentro del mismo ámbito. La difusa influencia ejercida por el bergsonismo hace difícil, sin embargo, precisar en qué pensadores o direcciones se ha manifestado. Más hacedero es señalar algunos casos concretos en los cuales se ha manifestado una oposición — a veces no sin haberse producido a su vez una influencia. Esta oposición ha surgido sobre todo en Francia. Por ejemplo, Jacques Maritain (*La philosophie bergsonienne*, 1914), no obstante reconocer el importante papel desempeñado por Bergson en la salvación de la autonomía del saber filosófico y en la revalorización de la libertad y del espíritu, señala que el bergsonismo yerra en su idea de la inteligencia, pues tiene de ésta una noción próxima, si no igual, a la del nominalismo moderno. Por eso la crítica bergsoniana de la inteligencia no afecta, según Maritain, a la inteligencia tal como la entendió Santo Tomás y sí únicamente a la inteligencia racionalizadora propia de la "metafísica de la física moderna". Julien Benda (1867-1956)

## BER

ha atacado el bergsonismo (*Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, 1912. — *Une philosophie pathétique*, 1913. — *Sur le succès du bergsonisme*, 1914. — *Trois idoles romantiques*, 1948. — *La crise du rationalisme*, 1949. — *De quelques constantes de l'esprit humain*, 1950), destacando sobre todo que el hecho de que una realidad sea "dinámica" no quiere decir que hayan de serlo los conceptos mediante los cuales esta realidad es aprehendida. La movilidad de la realidad no es la del concepto. René Berthelot (*Le pragmatisme chez Bergson; étude sur le mouvement pragmatiste*, t. II: 1913) señala en el bergsonismo la presencia de un pragmatismo, y manifiesta que lo que descubre Bergson bajo la invocación de la intuición es, en realidad, un producto de la inteligencia. Esta tesis está, en último término, de acuerdo con las direcciones del idealismo objetivo o lógico, que, fieles al intelectualismo tanto de Platón como de Descartes y en parte de Kant, forzosamente tienen que oponerse a una filosofía del tipo de la bergsoniana. Lo que se le reprocha entonces a Bergson es el haber recortado previamente de la razón sus posibilidades para mostrar acto seguido la impotencia de la razón. Otros autores, en cambio, realizan su crítica a Bergson no sin acoger una parte fundamental de sus tesis y procurar de este modo superar sus dificultades. Es el caso de Louis Rougier, que en su obra *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance* (1920) ensaya una síntesis del intuitivismo bergsoniano, del pragmatismo y del "convencionalismo" (VÉASE) de la crítica de las ciencias y del condicionismo positivista. Los partidarios de Bergson, en cambio, han destacado sobre todo la fecundidad de su método; es lo que ocurre con Edouard Le Roy (VÉASE), con algunos intérpretes excesivamente activisto-pragmáticos del bergsonismo, como Georges Sorel, Jacques Chevalier, etc.

La influencia de Bergson ha sido todavía más difusa, aunque muchas veces no menos insistente, fuera de Francia. No puede hablarse, sin muchas reservas, de un bergsonismo en Max Scheler, aun cuando este autor ha reconocido frecuente-

## BER

mente el valor del pensamiento bergsonian. Más fácil es hablar de un bergsonismo en Samuel Alexander (así como en varios de los evolucionistas emergentistas), aun cuando el citado filósofo haya partido de bases propias. En general, puede decirse que el bergsonismo ha imperado en la medida en que ha habido un antiintelectualismo, pero es evidente, por otro lado (como ha mostrado L. Husson), que el antiintelectualismo no constituye una caracterización suficiente del bergsonismo, sobre todo si se tiene presente la última fase del pensamiento de Bergson. De ahí, una vez más, la dificultad de hablar *in modo recto* de un bergsonismo, a pesar de que, por otro lado, la existencia o, mejor dicho, la presencia de éste dentro de la filosofía contemporánea sea una efectiva realidad.

BÉRIGARD (CLAUDE GILLERMET DE) (1758-1663) nac. en Moulins (Allier, Francia), estudió en París y vivió en Pisa y Padua. Uno de los más destacados representantes del atomismo (VÉASE) moderno y uno de los principales renovadores del epicureísmo (véase EPICÚREOS), Bérigard no se limitó, empero, a reproducir las doctrinas y argumentos epicúreos en contra de la filosofía natural aristotélica, sino que intentó combinarlos con otras doctrinas, entre ellas la de Anaxágoras. Según Bérigard, las substancias naturales están compuestas de átomos puntiformes, que no se mueven dentro del vacío ("realidad" cuya existencia no puede ser comprobada), sino que son continuos unos con otros, de modo que el movimiento de la materia consiste (y en ello debe admitir Bérigard conceptos aristotélicos) en la transformación de substancias.

Obras: *Dubitaciones in dialogum Galilaei pro Terrae immobilitate*, 1632. — *Circulus Pisanus seu de veteri et Peripatetica philosophi Dialogi*, 1643, 2ª ed., con modificaciones, 1661.

BERKELEY (GEORGE) (1685-1753), nac. en las cercanías de Kilkenny (Irlanda), estudió en Trinity College (Dublin), recibiendo su "B. A." en 1704 y siendo admitido como "Fellow" en 1706. En 1707 fue ordenado en la fe anglicana. En 1724 renunció a su puesto de "Fellow" por haber sido nombrado Decano de Derry. Interesado en fundar un Cole-

## BER

gio en Bermuda, se dirigió a Londres, y en 1723 partió hacia América, instalándose en Newport (Rhode Island), donde intentó, sin conseguirlo, llevar a cabo el mismo proyecto que había concebido para Bermuda. De regreso a Londres y luego a Irlanda fue nombrado en 1734 Obispo de la diócesis de Cloyne.

Uno de los principales motivos que empujaron a Berkeley a desarrollar su pensamiento filosófico fue el interés en combatir a los deístas y librepensadores, pero no se puede reducir la filosofía de Berkeley al solo interés religioso; hay en ella una peculiar mezcla de intereses religiosos, especulación metafísica y agudeza analítica. Berkeley es por ello a la vez un metafísico y un "analista", inclusive en el sentido actual de esta palabra. Es asimismo a la vez un idealista y un empirista. Su filosofía ha sido calificada por ello de muy diversas maneras: un idealismo sensualista (o "sensionista"), un espiritualismo empirista y anti-innatista, etc., etc. Berkeley ha sido asimismo visto como un metafísico altamente especulativo y hasta paradójico y como un defensor del sentido común. Todos estos aspectos se hallan en el pensamiento de nuestro autor, pero lo interesante del caso es que no están disgregados y sin orden, sino formando un conjunto bien trabado.

Algunas de las ideas más importantes de Berkeley se hallan ya en germen en su "diario filosófico" (véase bibliografía para los nombres dados al mismo por sus editores). Allí se manifiesta ya su interés por desbaratar las opiniones de los ateos y de los escépticos y por mostrar que estas opiniones están fundadas en una errónea afirmación de que hay ideas innatas. Cuando nos atenemos a lo dado inmediatamente a la experiencia, podemos echar por la borda gratuitas hipótesis forjadas por la razón. Lo dado a la experiencia es lo percibido; la percepción es, pues, la base del conocimiento y no las ideas abstractas. El nominalismo y empirismo característicos de Berkeley son ya, pues, patentes desde los comienzos. Estas ideas fueron elaboradas primariamente en oposición a las de Locke, el cual era, ciertamente, empirista, pero llegaba a una concepción mecánica del universo y de la mente que repugnaba absolutamente a Berkeley,

## BER

por cuanto éste identificaba el mecanicismo con el ateísmo.

En su obra sobre la nueva teoría de la visión, su primer libro fundamental, Berkeley intenta responder a las objeciones que, al negar la reducción de toda noción a lo percibido suponen la existencia de realidades externas y establecen una falsa distinción entre espíritu y materia, entre lo interno y lo externo. La teoría de la división no es una descripción del modo como opera el ojo; es un análisis de lo que hace posible estimar distancias y tamaños. Berkeley subraya la importancia a este respecto del entrenamiento y la práctica. Pero subraya, además, y sobre todo, el papel fundamental que desempeñan en toda teoría de la visión las expresiones lingüísticas por medio de las cuales estimamos las cosas vistas. Ya desde este instante el pensamiento de Berkeley se afina al hilo de un análisis lingüístico. Ello es probablemente debido al hecho de que Berkeley estima que todo conocimiento es conocimiento en tanto que expresa el modo como algo es conocido. Por eso la teoría de la visión es en gran parte un examen lingüístico-epistemológico de la cuestión más que un examen psicológico o inclusive epistemológico-psicológico.

Sin embargo, solamente en sus obras posteriores llega Berkeley a descubrir los fundamentos y las implicaciones de sus primeras intuiciones y análisis. Indicaremos a continuación algunas de las conclusiones principales de Berkeley para referirnos luego al modo como fueron establecidas y a las distintas interpretaciones que han recibido.

Berkeley rechaza, por lo pronto, toda abstracción y, con ello, todo intento de hipostasiar en realidades menores conceptos abstractos. Las propias ideas geométricas no son conceptos abstractos ni entidades ideales subsistentes por sí mismas: se fundan en representaciones y percepciones, siendo, a lo sumo, compuestos significativos de percepciones individuales. La abstracción no es sólo imposible de hecho; es contradictoria. Cuando una idea se refiere a una multiplicidad de objetos que poseen las mismas notas, lo que representa la idea es un signo, pero no una realidad, y menos todavía una abstracción precipitadamente identificada con una realidad. Por haber creído en el poder y la realidad

## BER

de la abstracción se ha llegado a la mayor aberración filosófica: a la afirmación de la existencia de realidades externas al espíritu. Debe observarse aquí que Berkeley no niega que haya objetos externos; lo que niega es una cierta interpretación dada a lo "externo". Niega, en fin de cuentas, la supuesta substantialidad de tales objetos. De no tenerse esto en cuenta no se comprendería cómo Berkeley, que parece llegar a conclusiones sumamente paradójicas, es al mismo tiempo un filósofo del sentido común. Es, en efecto, el sentido común el que lleva a pensar que los llamados "objetos externos" no son substancias, ya que sostener lo último es sencillamente especular a base de abstracciones. De ahí que hallemos unido en Berkeley un empirismo y sensualismo radicales con un radical espritualismo. Decir que los objetos se componen de "ideas" no quiere decir que no "existan". Significa que el término 'existencia' debe ser entendido en forma distinta de la que, demasiado ingenua, precipitada e interesadamente proclaman los abstraccionistas, mecanicistas y "ateos". El fundamento de la noción de existencia se halla en la noción de percepción. Berkeley llega con ello a formular su famosa tesis: *Esse est percipere et percipi* (VÉASE), ser (existir) es percibir y ser percibido. En el artículo sobre esta fórmula estudiamos con más detalle su sentido. Aquí nos limitaremos a destacar que esta fórmula va en distintas direcciones: es una afirmación del primado de la percepción y, por lo tanto, un empirismo consecuente; es una afirmación de que no existe la materia (en cuanto algo que subsiste por sí mismo y, de consiguiente, que no puede admitirse la concepción del mundo como una máquina; es una afirmación de que la realidad es espiritual (la de los espíritus humanos y la de Dios). Con todo ello, y no obstante su aspecto paradójico, es una afirmación coincidente con el "sentido común" siempre que éste sea fundado en la experiencia y no en la abstracción.

Para llegar a las anteriores conclusiones Berkeley intenta demostrar —especialmente en su *Tratado* y en sus *Tres diálogos*— que todas las cualidades dependen enteramente de la percepción sensible. Esta dependencia había sido ya reconocida por muchos

## BER

filósofos en lo que atañe a las llamadas cualidades secundarias (véase CUALIDAD). Pero Berkeley fue más lejos: afirmó que *también* las cualidades primarias —como la forma o la extensión de los cuerpos— dependen de la percepción. Así, por ejemplo, puede decirse que la extensión absoluta —a diferencia de los conceptos de extensión relativa tales como 'mayor o menor que'— no cambia. Pero la verdad es que tampoco existe. Todo lo que existe es particular, pues el espíritu no puede formar ninguna idea (es decir, ninguna percepción sensible) de nada abstraído de sus características particulares. Así como no es posible concebir un cuerpo extenso que no sea grande o pequeño, o que no tenga una figura determinada, no es tampoco posible concebir una extensión absoluta. El triángulo como tal, por ejemplo, es inconcebible; lo que concebimos son triángulos equiláteros, isósceles, escalenos, etc., pero jamás triángulos en general. Platón y los realistas habían supuesto que el resultado de cierta abstracción (lo que los escolásticos llamaron *abstracción* [VÉASE] *formal*) es algo más real que el objeto singular sobre el cual se enfoca la abstracción. Berkeley niega terminantemente esta tesis; la abstracción da por resultado un ser no más, sino menos real. En suma, Berkeley niega que puedan concebirse "ideas generales abstractas" y más aun que éstas representen o definan esencias de las cosas. A lo sumo admite que hay "ideas generales" si por ello se entienden símbolos o palabras con las cuales se habla *acerca de* lo real. Términos como 'substancia' son meros nombres, que no denotan nada. Su significación se basa enteramente en la imaginación de cualidades. Y como, por otro lado, la sensación activa no puede ser reducida (como algunos pretenden) a la volición, resulta que tal sensación (o *percipere*) es al mismo tiempo la sensación pasiva (o *percipi*). El principio de la *equivalencia* entre el percibir y el ser percibido resulta, así, de un análisis de la sensación. Por ser lo externo fundamentalmente la idea que es percibida, la distinción entre lo imaginario y lo real se funda para Berkeley en la distinta vivacidad de las ideas y, sobre todo, en el hecho de que en las ideas que componen la Naturaleza se ma-

## BER

nifiesta una regularidad independiente de la voluntad del espíritu percipiente. El idealismo subjetivista de Berkeley no equivale, por lo tanto, a un solipsismo. Por un lado, la permanencia, por así decirlo, de las cosas es asegurada por la mencionada regularidad; por otro, su existencia no depende solamente del espíritu percipiente que las afirma, sino de todos los espíritus capaces de percepción y, en última instancia, del espíritu universal. La realidad es así un conjunto de ideas en cuya cima se halla Dios como espíritu productor y ordenador, como creador de esa regularidad que se nos aparece como una Naturaleza distinta de él, pero que no es sino manifestación suya, signo de su potencia. Por eso no hay posibilidad de conocer ninguna causa de los fenómenos, sino solamente las leyes mediante las cuales se suceden. Berkeley combate la física moderna en su pretensión de averiguar las causas y sostiene que los resultados obtenidos por ella han de ser separados de los supuestos en que se apoya. Lo exige tanto la imposibilidad de alcanzar los motivos del obrar de Dios, como el hecho de la inmanencia completa del espíritu, la negación de una distinción entre lo subjetivo y lo objetivo y la disolución de todo proceso en un fenomenismo que, apoyado conscientemente en Berkeley, ha tenido en el siglo XIX sus representantes más significados en el inmanentismo de Schuppe, el solipsismo de Schubert-Soldern y el sensualismo positivista de Avenarius y Mach.

Se ha hecho observar que la teoría de Berkeley está basada en una confusión: la confusión entre la cualidad percibida y el acto de percibir la cualidad. *Por este motivo*, la conclusión de Berkeley sería espiritualista; el sensualismo sería entonces el punto de partida para demostrar que la materia y sus cualidades no dependen menos de la sensación que las cualidades secundarias. Si, en cambio, evitamos la mencionada confusión podremos decir que el sistema de Berkeley es fenomenista. Este ha sido el aspecto aceptado por Mach y otros autores a que nos hemos referido en el anterior párrafo. En vista de ello se podría decir que cuando Lenin acusaba a Mach de "idealista" y de "discípulo de Berkeley" no tenía en cuenta la distinción apunta-

## BER

da. Ahora bien, como el propio Berkeley ha indicado que la no separación de la cualidad y el acto de percibirla se debe a. que el percibir no es una volición (algo activo separado del "acto" pasivo del ser percibido), es difícil admitir que Berkeley no sea a la vez fenomenista y espiritualista. Ello se advierte con especial claridad cuando consideramos la teología de Berkeley en la cual Dios aparece como el único agente verdadero, la única actividad capaz de "engendrar" la materia. Pues no solamente es la idea lo que demuestra su pasividad al consistir su ser en ser percibida, sino que el propio espíritu humano es una percepción con respecto al espíritu universal que se manifiesta en Dios. La filosofía de Berkeley parece así consistir, como Bergson ha señalado, en cuatro tesis fundamentales: la que sostiene que la materia no es sino el conjunto de las ideas; la que indica que la idea abstracta es un mero *flatus vocis* y, por consiguiente, defiende un nominalismo sobre el cual se apoyará el posterior inmanentismo científico; la que opone el espiritualismo y el voluntarismo a un materialismo demasiado frecuentemente unido a una identificación de la materia con la realidad racional; y la que defiende el teísmo contra toda doctrina que, al sostener tesis opuestas a las anteriores, corre peligro de desviarse hacia un deísmo que niega la Providencia o hacia un franco ateísmo. Pero estas cuatro tesis son, según indica dicho filósofo, la expresión conceptual de una intuición única, que podría designarse como la percepción por Berkeley de la materia a modo de delgada película transparente que se interpone entre el hombre y Dios y que impide al primero la adecuada visión del segundo. La filosofía de Berkeley resultaría así de su afán de Dios; deseoso de romper las cadenas que la materia y lo sólido imponen al espíritu, Berkeley procura deshacerse de todo pensamiento que por las vías más diversas acabe por "condensar" la materia. La abstracción que hipostasias las "realidades" y la admisión de ideas innatas no son todavía un materialismo explícito, pero conducen inevitablemente a éste. Con las doctrinas de Berkeley, que representan desde un punto de vista positivo una crítica del exclusivismo

## BER

naturalista de la física matemática, con su pretensión de hacer de las cualidades primarias el único verdadero sostén del universo, y una consecuente profundización del idealismo inmanentista, concordaron en parte las opiniones de Arthur Collier (véase).

El citado "diario filosófico", compuesto de cuadernos de notas, ha sido titulado, por A. C. Fraser (Cfr. edición *infra*), *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*, y por A. A. Luce (Cfr. edición *infra*), *Philosophical Commentaries*. — Las otras obras principales de Berkeley son: *An Essay Towards a New Theory of Vision*, 1709. — *A Treatise on the Principles of Human Knowledge*, 1710. — *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 1713 ("Hylas" = "el defensor del materialismo, de ὕλη, "materia", al cual se opone "Philonous" = el defensor del espíritu, de πνεῦμα, "espíritu", es decir, el propio Berkeley). — *De motu*, 1720. — *Alciphron, or the Minute Philosopher*, 1732. — *Siris, a Chain of Philosophical Reflections and Inquiries Concerning the Virtues of Tar-water and Divers Other Subjects*, 1744. — Ediciones de obras: Wright, 2 vols., 1784, reed., 1820, 1837, 1843 (muy defectuosa); A. C. Fraser, 4 vols. 1871, reed., 1901 (bastante completa y aceptable); A. A. Luce y T. E. Jessop, 9 vols., 1948-1958 (edición crítica, posiblemente *ne varietur*: I, 1948; II, 1949; III, 1950; IV, 1951; V, 1953; VI, 1953; VII, 1955; VIII, 1956; IX, 1959 [con Notas e índice general]). El tomo I de la última edición citada es reed., corregida, de la *editio diplomática* de los *Philosophical Commentaries*, ed. A. A. Luce, 1944. — Entre las trad. de obras de B. al español citamos la de: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, 1939, 2a ed., 1945, con estudio preliminar y notas por Risieri Frondizi, y la de la misma obra trad. por P. Masa, 1957. — Hay trad. esp. reciente de: *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* (1948). — Bibliografía: Th. E. Jessop, *A Bibliography of G. B. with an Inventory of Berkeley's Manuscript Remains* by A. A. Luce, 1934. — Colin Murray Turbayne y Robert Ware, "A Bibliography of G. B., 1933-1962", *Journal of Philosophy*, LX (1963), 93-112. — G. W. R. Ardley, *Berkeley's Philosophy of Nature*, 1962 [folleto. University of Auckland Bulletin. N° 63. Philosophy Series, 3]. — Sobre B. véase F. Frederichs, *Ueber Berkeleys Idealismus*, 1870. — *Id.*, *id.*, *Der phänomenale Idealismus Berkeleys und Kants*, 1871. — A. Penjon, *Étude sur la vie et sur les oeuvres philosophi-*

## BER

*ques de B., évêque de Cloyne*, 1878 (tesis). — A. Campbell Fraser, B., 1881. — *Id.*, *id.*, B. *and Spiritual Realism*, 1909. — R. Bohme, *Die Grundlagen des berkeleyischen Immaterialismus*, 1893 (Dis.). — Th. Stier, *Analyse und Kritik der berkeleyischen Erkenntnistheorie und Metaphysik*, 1893. — Para las obras más recientes, véase: A. Joussain, *Exposé critique de la philosophie de B.*, 1920. — K. Stammer, *Berkeleys Philosophie der Mathematik*, 1922 (*Kantstudien. Ergänzungshefte* 55). — G. A. Johnston, *The Development of Berkeley's Philosophy*, 1923. — A. A. Luce, B. *and Malebranche. A Study in the Origins of Berkeley's Thought*, 1934. — *Id.*, *id.*, *Berkeley's Immaterialism*, 1945. — G. Dawes Hicks, B., 1934. — John Wild, G. B. *A Study of His Life and Philosophy*, 1936. — Ingemar Hedenius, *Sensationism and Theology in Berkeley's Philosophy*, 1936. — Naquib Baladi, *La pensée religieuse de B. et l'unité de sa philosophie*, 1945. — F. Bender, *G. Berkeley's Philosophy re-examined*, 1946. A. A. Luce, *Life of G. B.*, 1949. — G. J. Warnock, B., 1953. — J. O. Wisdom, *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*, 1953. — M. M. Rossi, *Saggio su B.*, 1955. — M. Guérout, *B. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, 1956. — Varios autores, G. B., 1957, ed. S. C. Pepper, K. Aschenbrenner, B. Mates (conferencias dadas en la Universidad de California). — A.-L. Leroy, G. B., 1959. — D. M. Armstrong, *Berkeley's Theory of Vision: A Critical Examination of Bishop Berkeley's Essay towards a New Theory of Vision*, 1960. — Números especiales sobre Berkeley en las revistas: *Revue Internationale de Philosophie*, 23-24 (1953); *Revue Philosophique*, Año 78 (1953), Abril-Junio; *British Journal for the Philosophy of Science*, IV, 13 (1953); *Hermathena*, LXXXII (1953), Noviembre.

BERLIN (GRUPO DE). Véase VIENA (CÍRCULO DE).

BERNARD (CLAUDE) (1813-1878) nac. en Saint-Julien (Rhône), profesor desde 1854 en París, ejerció considerable influencia en la metodología y epistemología del pasado siglo por su investigación sobre el método experimental, así como por sus estudios sobre las teorías y los métodos en la medicina y la biología. Bernard estudió con detalle el papel de la observación, de la experiencia, de la experimentación y del razonamiento en las ciencias, sobre todo en las ciencias de los seres orgánicos. A su entender, el método

## BER

experimental —el único admisible en tales ciencias— enseña a obtener hechos comprobados y a elaborarlos por medio de un "razonamiento experimental", el cual sirve a su vez de base para descubrir las leyes que rigen los fenómenos. El método experimental no es, pues, simplemente la experiencia, sino la experiencia provocada y sistematizada. Bernard combatió con frecuencia las estériles discusiones a que se entregan con frecuencia los filósofos, pero estimó también —contra los puros empiristas— que los hechos brutos no son suficientes para constituir la ciencia: se necesita la combinación de la experimentación y del análisis racional, especialmente el matemático. También se necesita, a su entender, para desarrollar una efectiva labor científica la combinación de la inducción y de la deducción, pues es artificioso en ciencia distinguir entre dichos procesos de un modo radical.

Obras: *Introduction à la médecine expérimentale*, 1865 (trad. esp.: *Introducción a la medicina experimental*, 1944). — *Phénomènes physiques et métaphysiques de la vie*, 1875. — *Histoire des théories de la vie*, 1876. — *La science expérimentale*, 1878. — *Cours de physiologie générale*, 1879. — *Philosophie. Manuscrit inédit*, 1954, ed. J. Chevalier [resumen por C. B. de una historia de la filosofía, de Tennemann, y del *Curso de filosofía positiva*, de Á. Comte, con comentarios]. — Véase E. Dhuront, *C. Bernard*, 1939. — A.-D. Sertillanges, O. P., *La philosophie de C. Bernard*, 1944. — P. Laín Entralgo, *Dos biólogos: Claudio Bernard y Ramón y Cajal*, 1959. — R. Virtanen, *C. B. and His Place in the History of Ideas*, 1960.

**BERNARDO DE CHARTRES**, Bemardus Carnotensis (t ca. 1130), el primero de los maestros de la llamada Escuela de Chartres (VÉASE) y Canciller de Chartres de 1119 a 1124, se inclinó decididamente al platonismo, pero no simplemente como una reviviscencia de las doctrinas de Platón; las ideas de Bernardo procedían, en efecto, de muy diversas fuentes (el *Timeo*, Séneca, San Agustín, inclusive corrientes pitagorizantes) y fueron armonizadas, además, con tendencias humanistas clásicas. Ahora bien, estas últimas no fueron tomadas por Bernardo únicamente en el sentido de una instrucción literario-gramatical, sino también —y espe-

## BER

cialmente— como materia de la reflexión lógico-gramatical y lógico-ontológica. Su realismo platónico, modificado por la interpretación cristiana de las ideas como pensamientos divinos, se debía, pues, tanto a un estudio de diversas tradiciones de fondo platónico, como a las consecuencias a que le llevaron sus análisis de índole lógico-lingüística. Dentro de este cuadro Bernardo desarrolló, a juzgar por las noticias que de sus ideas nos proporciona Juan de Salisbury, una ontología jerárquica formada por Dios, por las ideas eternas (bien que subordinadas a Dios), por las llamadas ideas o formas nativas —que son copias de las ideas eternas y modelos de las cosas—, y por la materia, creada de la nada y unida a las citadas ideas nativas para dar origen a las cosas singulares. Entre los discípulos de Bernardo se destacó Gilberto de la Porree, a quien sucedió como canciller de la Escuela el hermano de Bernardo, Thierry de Chartres (t ca. 1155), que había profesado en París y tuvo como alumno a Juan de Salisbury. Thierry prosiguió las tendencias ecléctico-platónicas y platónico-cristianas inauguradas por Bernardo en un sentido enciclopédico y erudito. Muy inclinado a las matemáticas y a la interpretación simbólico-pitagorizante, Thierry trabajó por acordar el texto bíblico con el comentario de Calcidio al *Timeo* a base de una metafísica que acogió por un lado el realismo platónico y por el otro varias ideas pitagóricas sobre la unidad y el predominio del número. Dentro de este marco Thierry desarrolló ciertas ideas de filosofía natural que, como la del ímpetu, tuvieron posteriormente un considerable desarrollo.

La doctrina de Bernardo de Chartres es conocida especialmente por los fragmentos referentes a ella que se encuentran en el *Metalogicon* y en el *Policriticus* de Juan de Salisbury. El escrito *De mundi universitate, sive Megacosmus et Microcosmus*, que se atribuía antes a Bernardo de Chartres, se debe a Bernardo Silvestre (VÉASE). — Las obras principales de Thierry de Chartres son el *Heptauteuchon*, enciclopedia de las siete artes liberales, y un comentario al *Génesis* titulado *De sex dierum operibus*. — Véase la bibliografía del artículo CHARTRES (ESCUELA DE).

## BER

**BERNARDO (SAN)**, Bernardo de Clairvaux (1091-1153), nació en el Castillo de Fontaines, en las proximidades de Dijon. En 1112 ingresó en el monasterio de Citeaux (cisterciense), y en 1115 fue nombrado abad del monasterio de Clairvaux, cargo que desempeñó hasta su muerte. Extremadamente activo en la vida de la Iglesia, luchó contra las herejías y predicó la segunda Cruzada. Entre las polémicas mantenidas por San Bernardo se distinguieron las dirigidas contra los Cluniacenses y contra Abelardo, a quien obligó a retractarse en el Concilio de Sens (1140).

San Bernardo cultivó y defendió la vida mística, basada en la ascética, y se opuso a cuanto pudiera empañar la auténtica experiencia mística. Este es uno de los motivos de su constante oposición a los "filósofos puros", a los "dialécticos", que pretenden conocer a Dios a través de los inteligibles y olvidan que el verdadero conocimiento de Dios puede obtenerse únicamente por medio de la humildad y del amor. Estos dos últimos "temas" desempeñan un papel capital en la predicación y en los escritos de San Bernardo. Las ciencias profanas no pueden compararse en dignidad y en valor con las ciencias religiosas; una teología basada en las especulaciones filosóficas y en las argucias dialécticas no es propiamente ciencia, sino la manifestación del orgullo. En cambio, cuando el hombre comienza por humillarse, comienza también a ensalzarse hacia el único conocimiento verdadero y auténtico: el de Jesús crucificado. Todo conocimiento digno de este nombre se basa en un modo de vida que se inicia con la mortificación de sí mismo, que continúa con el amor (VÉASE) puro a Dios, y que culmina en el éxtasis místico, donde el alma se sumerge en la vida divina. Sin embargo, no debe concluirse que el éxtasis es el resultado del propio esfuerzo; de no mediar la gracia divina, el hombre no podría jamás pasar del primer estadio de la humildad. Tampoco debe admitirse que el hombre es simplemente "arrastrado" por la gracia; sólo la cooperación de la voluntad y el libre albedrío con la gracia hacen posible la comunidad de las almas en el amor divino. El acto del amor a Dios, fundamental para San Bernardo, es la purificación del amor natural del hombre a sí mismo



## BER

y a Dios, paralelo y coincidente con el amor de Dios hacia el hombre. En la experiencia mística se realiza la perfecta unión de las voluntades dentro del amor.

La oposición de San Bernardo a la filosofía como mera "ciencia profana" y a la dialéctica no significa, de todos modos, que desdenara toda tradición intelectual. Hay en su obra muchos elementos procedentes de la tradición agustiniana, de San Gregorio de Niza y del Pseudo-Dionisio, y hasta puede considerarse tal obra como una síntesis de las tradiciones teológicas y teológico-filosóficas latina y griega. Pero los elementos "intelectuales" se hallan fundidos en los requerimientos de la vida religiosa ascética y mística.

Siguiendo orientaciones semejantes a las de San Bernardo, escribieron y predicaron Guillermo de Saint-Thierry (ca. 1085-1148: *Epistola ad Fratres de Monde Dei; De contemplando Deo; Meditativae Oraciones; De natura et dignitate amoris; Disputatio adversum Abelardum* [que San Bernardo utilizó en su polémica contra el filósofo]); Isaac de Stella (véase), Alcher de Clairvaux (ca. 1180: *Liber de spiritu et anima*, posiblemente en respuesta a la *Epistola* de Isaac de Stella). Todos ellos suelen ser considerados como místicos agustiniano-platonizantes, pero esta caracterización es, sobre ser demasiado vaga y general, excesivamente "filosófica" para describir la obra y el pensamiento de quienes se interesaban principalmente en el enriquecimiento y profundización de la vida religiosa, y especialmente monástica.

Obras principales: *De gradibus humilitatis et superbiae* (escrito ca. 1121). — *De diligendo Deo* (*ibid.*, 1126). — *De gratia et libero arbitrio* (*ibid.*, 1127). — *Sermones in Cantica Cantorum* (*ibid.*, 1149). — *De consideratione libri quinque* (*ibid.*, 1152). — Ediciones de obras: S. Bernardi, *abbatis primi Clarae-Vallensis, Opera omnia*, ed. Joannis Mabillon (Parisiis, 1667), reimp. en Migne, *P. L.*, CLXXXII-CLXXXV. — *Sancti Bernardi Opera*, ed. crítica }. Leclercq, C.-H. Talbot, II. M. Rochais (Romae, 8 vols: I, 1957; II, 1958). — Entre las ediciones de obras separadas mencionamos: *De diligendo Deo* y *De gradibus humilitatis et superbiae*, ed. W. W. Williams y B. R. V. Mills, 1926; *De conversione*, ed. W. W. Williams, 1938. — Trads. al español: *Obras*, por J. Pons, S. J., 5 vols., 1925-

## BER

1929; *Obras completas*, por el P. Gregorio Diez Ramos, O. S. B., I, 1953; II, 1955. — Bibliografía: L. Janauscheck, *Bibliographia Bernardina qua S. Bernardi... operum cum omnium tum singulorum editiones ac versiones vitas... usque ad finem 1890 reperire potuit*, 1891 [Xenia Bernardina, 4], reimp. 1960. — Jean de la Croix Bouton, *Bibliographie bernardine*, 1891-1957, 1958. — Vida de S. B.: E. Vacandard, *Vie de S. B., abbé de Clairvaux*, 2 vols., 1895. — G. Goyau, S. B., 1907. — W. Williams, *S. B. of C.*, 1935. — J. Weingartner, *Abelard und Bernhard. Zwei Gestalten des Mittelalters*, 1937. — S. B. y Abelardo: Axel Hjelm, *Den heiligen B. och Abelard*, 1898. — P. Laserre, *Un conflit religieux au XIIe siècle*, 1930 (trad. esp.: *Abelardo contra San Bernardo*, 1942). — Obra y pensamiento: J. Ries, *Das geistliche Leben und seine Entwicklungsstufen nach der Lehre des heiligen B.*, 1906. — R. Linhardt, *Die Mystik des M. B. von C.* 1928. — W. "Williams, *The Mysticism of St. B. of C.*, 1931. — P. Mitterre, *La doctrine de S. B.*, 1932. — Etienne Gilson, *La théologie mystique de S. B.*, 1934. — D. J. Baarslag, *B. van C.*, 1941. — J. Baudry, *S. B.*, 1946. — Jean Leclercq, *S. B., mystique*, 1948. — B. S. James, *S. B. of C.*, 1953. — M. T. Antonelli, *B. di Chiaravalle*, 1953. — G. Venuta, *Libero arbitrio e libertà della grazia nel pensiero di S. B.*, 1953. — A. Dimier, *S. B., pêcheur de Dieu*, I, 1953. — J. Calmette y H. David, *S. B.*, 1953. — Thomas Merton, *Last of the Fathers: S. B. of C.*, 1954. — Dom Maur Stadaert, P. E. Wellens, Dom J. Leclercq, S. Vanni-Rovighi *et al.*, *S. B.*, 1954. — P. Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez S. B.*, 1957 [Analecta Mediaevalia namurcensia, 9]. — E. Bertola, *S. B. e la teologia speculativa*, 1959 [Pubblicazioni dell'Ist. Univers, di Magisterio di Catania. Serie fil. Monog., 11].

BERNARDO SILVESTRE, Bernardus Silvestris (o de Sylvestris), Bernardo de Tours (*fl.* 1150), uno de los filósofos platonizantes del siglo II, desarrolló ideas afines a las de los seguidores de la llamada "Escuela de Chartres" (véase), si bien no puede considerarse como ligado formalmente a tal escuela. Es autor de una obra titulada *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*, dedicada a Teodorico de Chartres y durante un tiempo atribuida a Bernardo de Chartres. Esta obra, redactada en prosa y verso, consta de dos libros, y es de índole alegórica. En el pri-

## BHA

mer libro (*Megacosmus*), Bernardo presenta a Physis (la Naturaleza) lamentándose de su estado caótico (Hyle). Nous (el Espíritu) acude y forma el mundo a base de los cuatro elementos. En el segundo libro (*Microcosmus*) se presenta la creación del hombre.

Bernardo Silvestre recibió influencias platónicas a través de Macrobio y Calcidio principalmente. Aunque sus doctrinas parecen panteístas, se ha señalado que su descripción se refiere (y aun en la forma alegórica citada) principalmente al mundo y no a Dios o a la relación entre éste y el mundo. Pero hay cuando menos en la obra en cuestión ciertas expresiones que la emparentan con el emanatismo neoplatónico, como las que se refieren a las formas ejemplares como causas directas de lo real.

Ed. de C. S. Barach y J. Wrobel: *De mundi universitate libri duo*, 1876 [Bibliotheca philosophorum medii aetatis, I]. — Véase É. Gilson, "La cosmogonie de B. S.", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, III (1928), 5-24. — R. B. Wolsey, "B. S. and the Hermetic Asclepius", *Traditio* VI (1948), 340-44. — T. Silverstein, "The Fabulous Cosmogony of B. S." *Modern Philology* (1948), 92-116. — Véase también bibliografía en CHARTRES (ESCUELA DE) (especialmente las obras de A. Clerval y J. M. Parent).

BHATTACHARYYA (K. C.) nac. en 1875, profesor en la Universidad de Calcuta, declara que el yo no puede ser pensado, pero que puede ser de alguna manera conocido. Este conocimiento se basa en una actividad espiritual de tipo contemplativo por la cual se llega a intuir el yo como verdad. Lo que llamamos conciencia teórica es, según Bhattacharyya, solamente la comprensión de lo que se expresa en el lenguaje, el cual, por su lado, debe estar basado en una previa creencia. Puede decirse, pues, que los contenidos de la conciencia teórica son susceptibles de enunciación, y que los llamados grados del pensamiento (empírico, puro u objetivo, espiritual y trascendental) son, en última instancia, grados de enunciación mediante el lenguaje. En cambio, lo que es creído, si bien puede ser expresado en forma de juicio, tiene en cuanto tal sólo carácter simbólico: la creencia misma, que es realidad experimentada, no puede ser

## BIB

objeto de aserción. La filosofía es la elaboración evidente por sí misma de lo que es evidente por sí mismo y no un conjunto de proposiciones que se convierten en contenido de la conciencia teórica. Así, la filosofía "trata de contenidos que no son literalmente pensables y que no son realmente conocidos, pero que se cree que pretenden ser conocidos sin ser pensados". Tales contenidos son tres: el objeto subsistente por sí mismo, el sujeto real y la verdad trascendental. En el primer caso tenemos una filosofía del objeto; en el segundo, una del sujeto; en el tercero, una de la verdad. Cada uno de estos tres elementos tiene su reflejo en ciertas disciplinas filosóficas tradicionales, pero solamente en la actividad espiritual de orden superior pueden aprehenderse los contenidos en cuestión en lo que verdaderamente son.

Autoexposición en "The Concept of Philosophy", *Contemporary Indian Philosophy*, ed. Radhakrishnan y J. H. Muirhead, 1936, pp. 63-86. — *Alternative Standpoints in Philosophy (An Enquiry into the Fundamentals of Philosophy)*, 1953. — *Studies in Philosophy*, 2 vols., 1956, ed. Gopinath Bhattacharyya.

BIBERG (NILS FREDRIK) (1776-1827), nacido en Suecia, profesó desde 1811 en la Universidad de Upsala. Influidado por Schleiermacher y, sobre todo, por Jacobi, concibió la razón como un órgano superior de conocimiento, distinto del entendimiento y de la experiencia sensible. La razón no es, según Biberg, algo que capta simplemente relaciones, sino que posee un conocimiento, bien que oscuro e indeterminado, de su contenido, conocimiento que el entendimiento debe perfeccionar y precisar en el curso de la investigación filosófica. Ahora bien, la razón es a su vez un objeto de creencia y de fe, un supuesto con el cual no hay todavía filosofía, pero sin el cual toda filosofía es imposible. Biberg defiende contra el panteísmo del idealismo especulativo alemán una concepción teísta y sostiene en su filosofía moral una doctrina que tiende a conciliar el formalismo ético y el eudemonismo mediante una especie de racionalismo positivo. Influidado por Biberg, así como por otros autores, entre ellos Boström, desarrolló una filosofía de tipo ecléctico el profesor de Upsala, Samuel Grub-

## BIC

be (1786-1853), que intentó unir en un teísmo especulativo, análogo al que en la misma época se desarrollaba en Alemania, las diferentes corrientes idealistas de su tiempo. Lo mismo que Biberg, Grubbe combate el panteísmo, que por un lado considera una degeneración de la verdadera filosofía, y por el otro como un principio que desemboca en un puro formalismo antirrealista. La obra de Grubbe no se refirió solamente a la metafísica, sino que se aplicó también y en particular a la filosofía jurídica y moral.

Obras principales de Biberg: *Notionum ethicarum, quas formales dicunt, dialectis critica*, 1823-24. — *Commentationum Stoicorum*. — Obras: *Samlade Skrifter*, 3 vols., Upsala, 1828, ed. Dellén. — H. Henningsson, *Nagra Frihetsproblemnos N. F. Biberg*, 1932.

BICONDICIONAL es el nombre que recibe la conectiva (VÉASE) binaria 'si y sólo si', simbolizada me-

se lee:  $p \equiv q$ . Según ello,

se lee:

$p$  si y sólo si  $q$ .

Ejemplo de ' $p \equiv q$ ' puede ser:

Antonio es padre de Juan si y sólo si Juan es hijo de Antonio. El bicondicional equivale a un par de condicionales, de modo que:  $(p \equiv q) \equiv ((p \supset q) \cdot (q \supset p))$ .  
diente el signo

Esta fórmula es una de las tautologías del cálculo sentencial llamada también *bicondicional*. El bicondicional recibe con frecuencia el nombre de equivalencia (material), de modo que

' $\equiv$ '

se lee también 'es equivalente a'. Para otro sentido de 'equivalencia', véase el artículo sobre esta noción.

Otros signos (hoy en desuso) que hay en la literatura lógica para simbolizar el bicondicional son:

En la notación de Hubert-Ackermann,

' $\sim$ ', es representado por

En la notación de Lukasiewicz, 'la letra E' antepuesta a las fórmulas;

así ' $p \equiv q$ ' se escribe

' $E p q$ '.

Como hemos visto en el artículo sobre las Tablas de verdad, la tabla para ' $p = q$ ' da ves cuando ' $p$ ' es verdadero y ' $q$ ' es verdadero, y cuando ' $p$ ' es falso y ' $q$ ' es falso; en los demás casos, obtenemos efes.

BIEL (GABRIEL). Véase GABRIEL BIEL.

## BIE

BIEN. El primer problema que plantea la noción de *Bien* es un problema de vocabulario. Por un lado hay varios términos y varias expresiones cuyas significaciones son afines: 'el Bien', 'la bondad', 'lo bueno'. Común a todas estas expresiones es el hecho de que se trata de sustantivos y de que todas designan el ser bueno. Por otro lado tenemos el término 'bueno', el cual es un adjetivo usado en expresiones tales como 'x es bueno', las cuales designan el ser bueno y pueden definirse como 'x tiene la bondad', 'x posee la propiedad de ser algo bueno' o 'x participa del Bien'. Si nos atenemos al vocabulario y a las definiciones por él proporcionadas, concluiremos que tanto los sustantivos 'Bien', 'Bondad', 'Bueno (lo)' como el adjetivo 'bueno' sólo pueden ser definidos de un modo puramente verbal y que, por consiguiente, tales definiciones son círculos viciosos. La mera atención al vocabulario no proporciona, al parecer, ningún resultado *filosóficamente* satisfactorio. Advertimos, sin embargo, que ello no es enteramente cierto. En efecto, la interdefinibilidad verbal de tales términos muestra que conviene examinarlos conjuntamente, y que el término 'Bien' puede ser considerado como abreviatura cómoda para designar cualesquiera de los aspectos bajo los cuales han sido dilucidadas las cuestiones de lo bueno o del ser bueno.

Procederemos a mencionar varias actitudes posibles acerca del problema, pero previniendo que ninguna de ellas suele encontrarse de un modo puro en ninguno de los filósofos o tendencias filosóficas.

1. Ante todo, el Bien puede estudiarse como un *término* —o una expresión—, o como una *noción* —o un concepto—, o como una *entidad* —o la propiedad de una entidad. En el primer caso, tenemos una definición semántica de 'el Bien', según la cual tal expresión es reducida a la definición de 'x es bueno'. A su vez, la expresión 'x es bueno' puede definirse mediante las expresiones 'x es apetecible', 'x es deseable', 'x es perfecto (en su género)' o simplemente 'apruebo x'. En el segundo caso, tenemos una definición nocional del Bien, sin que aparezca siempre bien claro lo que se entiende por noción o concepto. En el tercer caso, tenemos una definición real del Bien.

## BIE

2. Cuando el Bien es considerado como una noción o como un concepto es menester precisar lo que se entiende por estos últimos. En efecto, depende de ello el adoptar una de las dos grandes concepciones corrientes en la historia de la filosofía. Los que entienden el concepto como un fenómeno mental tienden a defender una concepción *subjetiva* del Bien y, por consiguiente, a proporcionar de él una definición en *lenguaje psico lógico*. Los que entienden el concepto como un "objeto formal", distinto tanto de la expresión como del fenómeno mental y del objeto real, tienden a defender una concepción *objetiva* —u objetivo-formal— del Bien y, por consiguiente, a proporcionar de él una definición en un lenguaje que es llamado —impropiamente— *lenguaje lógico*.

3. Cuando el Bien es considerado como algo real, conviene precisar el tipo de realidad al cual se adscribe. Es menester, por lo tanto, saber si se entiende el Bien como un *ente* —o un ser—, como una *propiedad de un ente* —o de un ser— o como un *valor*. Mas tras haber aclarado este punto es todavía conveniente saber de qué realidad se trata. Tres distintas opiniones se han enfrentado —y con frecuencia entremezclado— al respecto: (a) el Bien es una realidad *metafísica*; (b) el Bien es algo *físico*; (c) el Bien es algo *moral*.

4. Considerado como algo real, el Bien ha sido entendido o como *Bien en sí mismo* o como *Bien relativamente a otra cosa*. Esta distinción se halla ya en Aristóteles cuando distingue (*Eth. Nich.*, I 1, 1094 a 18) entre el Bien puro y simple ἀγαθὸν ἁπλῶς y el Bien para alguien o por ἀγαθόν τι, ἀγαθὸν δι' ἄλλο.

Aristóteles señala que el primero es preferible al segundo, pero debe tenerse en cuenta que el Bien puro y simple no es siempre equivalente al Bien absoluto; designa un Bien más independiente que el Bien relativo. Así, Aristóteles dice que recobrar la salud es mejor que sufrir una amputación, pues lo primero es bueno absolutamente, y lo segundo lo es solamente para el que tiene necesidad de ser amputado (*Top.*, III, 1, 116 b 7-10). La distinción en cuestión fue adoptada por muchos escolásticos en lo que llamaban la división de bien según varias razones accidentales;

## BIE

según ello, hay lo *bonum simpliciter* o *bonum per se*, y lo *bonum secundum quid*, *bonum cui*, *bonum per accidens*. Consecuencia de estas doctrinas es la negación de que el Bien sea exclusivamente una sustancia o realidad absolutas. Aristóteles y muchos escolásticos rechazaban, por consiguiente, la doctrina platónica (y luego, a veces, plotiniana) del Bien como Idea absoluta, o Idea de las Ideas, tan elevada y magnífica que, en rigor, se halla, como ha dicho Platón, "más allá del ser", ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, de tal modo que las cosas buenas lo son entonces únicamente *en tanto que* participaciones del único Bien absoluto. En efecto, en la concepción aristotélica puede decirse que el bien de cada cosa no es —o no es sólo— su participación en el Bien absoluto y separado, sino que cada cosa puede tener su bien, esto es, su perfección.

5. El Bien en sí mismo es equiparado con frecuencia al Bien metafísico. En tal caso se suele decir que el Bien y el Ser son una y la misma cosa de acuerdo con las célebres frases agustinianas: "*Quiquid est, bonum est*" (Conf., VII, 12) y "*Omne ens in quantum ens est, est bonum*" (*De vera religione*, 21), las cuales son admitidas por la mayor parte de los filósofos medievales, en particular por los de tendencia realista. Interpretada de un modo radical, dicha equiparación da por resultado la negación de entidad al mal, pero con el fin de evitar las dificultades que ello plantea ha sido muy frecuente definir el mal (véase) como *alejamiento* del ser y, por consiguiente, del Bien. El Bien aparece entonces como una luz que ilumina todas las cosas. En un sentido estricto el Bien es, pues, Dios, definido como *sumum bonum*. Pero en un sentido menos estricto participan del Bien las cosas creadas y en particular el hombre, especialmente cuando alcanza el estado de la fruición de Dios. Cuando esta concepción es elaborada filosóficamente, el Bien es definido como uno de los trascendentales (véase TRASCENDENTAL), con el conocido resultado de que el Bien es considerado *convertible* con el Ser, con lo Verdadero y con lo Uno — *ens bonum verum unum convertuntur*. Hay que advertir, sin embargo, que esta última proposición, aunque tie-

## BIE

ne un alcance teológico, está formulada en el lenguaje de la metafísica —o, mejor dicho, de la ontología. En efecto, el lenguaje en el cual suele expresarse tal convertibilidad es el lenguaje formal, en el sentido que tiene esta expresión cuando se dice, por ejemplo, de Santo Tomás de Aquino —como decía Cayetano—, que *semper formaliter loquitur*. Este lenguaje hace posible que se hable del bien de cada cosa como su perfección, dándose el nombre de *sumum bonum* propiamente sólo al *ens realisimum*, esto es, Dios.

6. La concepción del Bien como bien metafísico no excluye su concepción como bien moral; por el contrario, la incluye, aun cuando el Bien metafísico parece gozar siempre de una cierta preeminencia, especialmente en la ontología clásica. Lo mismo podemos decir de la filosofía kantiana, por más que en ésta quede *invenida* la citada preeminencia. En efecto, si solamente la buena voluntad puede ser llamada algo bueno sin restricción, el Bien moral aparece como el Bien sumo. El salto de la razón teórica a la razón práctica y el hecho de que las grandes afirmaciones metafísicas de Kant sean postulados de esta última razón explica la peculiar relación que hay entre el Bien metafísico y el Bien moral dentro de su sistema.

7. Cuando el Bien moral es acentuado por encima de las otras especies de bienes, se plantean varios problemas. He aquí dos que consideramos capitales.

En primer lugar, se trata de saber si el Bien es algo *subjetivo* o algo que existe *objetivamente*. Muchas filosofías admiten las dos posibilidades. Así, Aristóteles y gran número de escolásticos definen el bien como algo que es apetecible y en este sentido parecen tender al subjetivismo. Sin embargo, debe advertirse que esto representa solamente un primer estadio en la definición del Bien. En efecto, acto seguido se indica que el Bien es algo *apetecible* porque hay algo apetecible. El Bien es por este motivo "lo que todas las cosas apetecen", como dice Santo Tomás (*S. Theol.*, I, q. V, 1 c), porque constituye el término (el "objeto formal") de la aspiración. Ello permite solucionar el conflicto planteado por Aristóteles (al comienzo de la *Ética a Nicómaco*)

## BIE

cuando se pregunta si hay que considerar el Bien como idea de una cierta cosa separada, que subsiste por sí aisladamente, o bien como algo que se encuentra en todo lo que existe y puede ser llamado el Bien común y real. Tomada en un sentido demasiado literal, la distinción apuntada nos da, en efecto, dos formas del Bien que no parecen jamás tocarse. Pero si el Bien es *algo* que *apetecemos*, no podrá haber separación entre lo que está entre nosotros y lo que está fuera de nosotros; el Bien será a la vez immanente y trascendente. En cambio, autores como Spinoza (quien derivó gran parte de su concepción, de los estoicos) han considerado el Bien como algo subjetivo, no sólo por haber insistido en la idea de que lo bueno de cada cosa es la conservación y persistencia en su ser, sino también por haber escrito expresamente (*Eth.*, III prop. ix, schol.) que "no nos movemos, queremos, apetece-mos o deseamos algo, porque juzgamos que es bueno, sino que juzgamos que es bueno porque nos movemos hacia ello, lo queremos, apetece-mos y deseamos". Muchas de las llamadas morales subjetivas, tanto antiguas como modernas, podrían tomar como lema la citada frase de Spinoza. Por el contrario, otras filosofías destacan la independencia del Bien respecto a nuestras apetencias, aun cuando reconocen que el Bien es apetecible: el platonismo figura entre ellas. En general, es difícil dar ejemplos de concepciones extremas en este problema; muchas de las doctrinas pueden ser consideradas a la vez como subjetivas y objetivas. Finalmente, otras parecen hallarse fuera de este dilema. Es el caso de Kant, pues por un lado la buena voluntad parece ser un querer y, de consiguiente, una apetencia, mas por el otro lado tal buena voluntad, cuando es pura, es independiente de toda apetencia y se rige únicamente por sí misma. Es curioso comprobar que parece haber analogías entre la definición escolástica del Bien como objeto formal de la voluntad y la buena voluntad kantiana, si bien estas analogías desaparecen tan pronto como consideramos las respectivas ontologías que subyacen en cada una de dichas teorías, por no decir nada de las diferencias fundamentales en lo que toca a la idea de la relación entre lo ético y

## BIE

lo religioso. En todo caso, es difícil conciliar el carácter autónomo de la ética kantiana con el carácter heterónomo y a veces teónomo de la ética tradicional (véase AUTONOMÍA, BUENA VOLUNTAD).

En segundo lugar, se trata de saber qué entidades son las que se juzgan buenas. Las morales llamadas materiales consideran que el Bien solamente puede hallarse incorporado en realidades concretas. Así ocurre cuando se dice que lo bueno es lo délectable, o lo conveniente, o lo honesto, o lo correcto, o lo útil (para la vida), etc. Hay que advertir que los escolásticos no rechazaban esta condición del Bien cuando consideraban que lo bueno se divide, con una división casi esencial —como la división del análogo en sus analogados—, en diversas regiones determinadas por la razón de apetecibilidad, de modo que se puede decir, en efecto, de lo bueno que es útil, o que es honesto, o que es agradable, etc. Pero mientras entre los escolásticos esto era el resultado de una división del Bien, entre los partidarios más estrictos de las morales materiales, el Bien se reduce a una o varias de tales especies de bienes. Las morales llamadas formales (especialmente la de Kant) insisten, en cambio, en que la reducción del Bien a *un* bien o a *un tipo* de *bienes* (en particular de bienes *concretos*) convierte la moral en algo relativo y dependiente. Hay según ello, tantas morales materiales como géneros de bienes, pero, en cambio, hay sólo una moral formal. Contra ello arguyen las morales materiales que la moral puramente formal es vacía y no puede formular ninguna ley que no sea una tautología (véase IMPERATIVO).

8. Una división menos importante del Bien, cuando es considerado material y moralmente, es la que introdujeron los sofistas y fue presentada por Aristóteles en el pasaje ya citado de *Top.*: el Bien puede ser natural o convencional. Usualmente se estima que el Bien natural es universal e inalterable, pero en principio no está excluido que pueda cambiar. Los partidarios de la universalidad e inalterabilidad del Bien (como los estoicos) arguyen que su naturaleza es siempre la misma; los defensores del cambio (evolucionistas) manifiestan que el Bien está sometido al

## BIE

mismo desarrollo que la Naturaleza. El Bien en tanto que convencional es siempre estimado como relativo, cuando menos como relativo a una sociedad determinada, a un cierto período histórico, a una cierta clase social, etc. Sin embargo, la concepción del Bien (o de los bienes) desde el punto de vista convencionalista no es siempre equivalente a un historicismo; este último, en efecto, puede considerar como absolutos dentro de cada período los bienes correspondientes.

9. El Bien moral (y ocasionalmente el metafísico) puede ser estimado como objeto de la razón, de la intuición o de la voluntad. Estas tres concepciones no son siempre incompatibles entre sí. Se han dado, en efecto, muchos ejemplos de combinación entre la tesis racionalista y la voluntarista, bien que casi siempre se ha tratado de subordinar una a la otra. Así, la tesis de que el Bien es el objeto formal de la voluntad no excluye el uso de la razón, y la tesis de que el Bien es aprehendido mediante la razón no excluye que sea asimismo objeto de la voluntad. Por otro lado, cuando la razón ha sido entendida como una posibilidad de aprehensión directa de la mente, se ha podido acordar el Bien como objeto de la razón y como objeto de la intuición. Otro es el caso, en cambio, cuando la intuición se ha entendido como intuición emocional. Así, las doctrinas morales de Brentano, Scheler, N. Hartmann y otros autores se han opuesto por igual al racionalismo y al voluntarismo de los bienes. Especialmente Scheler ha presentado esta concepción con extrema claridad y radicalismo al insistir en que hay una posibilidad de aprehensión intuitivo-emocional de las realidades que se califican de buenas y malas, y que tal aprehensión es *a priori* no obstante referirse a realidades "materiales", esto es, concretas y no vacías.

10. Esto nos lleva a un último problema: el ya antes apuntado [3] del tipo de realidad del Bien. Como vimos, puede considerarse éste como un ser, como la propiedad de un ser o como un valor. Lo habitual en las ontologías llamadas clásicas es la primera opinión, aun cuando se reconoce que cuando se habla del ser *como* realidad no se *enuncia* de él lo mismo que cuando se habla del ser

## BIE

como bondad. Lo más común en las ontologías modernas es la segunda opinión, que ha sido llevada a sus últimas consecuencias en lo que hemos calificado de concepción semántica: 'bien' es entonces un término que puede sustituir a 'bueno' en 'x es bueno'. Muy corriente en varias éticas contemporáneas es la tercera opinión, para entender la cual hay que ver lo que hemos indicado en el artículo sobre el valor (VÉASE). Según estas concepciones, el Bien es irreductible al ser, pero hay que advertir que en este tipo de doctrinas se habla del Bien a veces como *uno* de los valores morales y a veces como de la preferencia por *cualesquiera* valores positivos. Scheler ha defendido esta última posición muy claramente. "Siéndonos dada la superioridad de un valor —escribe— en el acto del 'preferir' y la inferioridad del mismo valor en el acto del 'postergar' (actos que por ser cognitivos y no volitivos no son buenos ni malos, sino éticamente neutrales), quiere esto decir que es moralmente bueno el acto realizador de valores que coincide, con arreglo a su materia de valor intentada, con el valor que ha sido 'preferido' y se opone al que ha sido 'postergado'. En cambio, es moralmente malo el acto que, con arreglo a la materia de valor intentada, se opone al valor que ha sido 'preferido' y coincide con el valor que ha sido 'postergado.'" Tal coincidencia no significa necesariamente el bien y el mal mismos: "no es que *consista* lo 'bueno' y 'malo' en esa coincidencia o en esa oposición; pero estos son los criterios esenciales y forzosos del ser de lo bueno y lo malo". Por eso "el valor 'bueno' es aquel que va vinculado al acto realizador que ejecuta un valor *positivo*, dentro del grado más alto de valores (o, respectivamente, dentro del supremo grado) a diferencia de los valores *negativos*; y el valor 'malo' es aquel que va vinculado al acto realizador de un valor negativo" (*Ética*, trad. esp. H. Rodríguez Sanz, I, 1941, págs. 55-6). Condición para la validez de esta doctrina es la organización jerárquica de los valores y, por supuesto, la idea de que los valores son irreductibles a otras realidades. El bien, pues, aparece aquí como irreductible, aunque no necesariamente opuesto, a toda otra forma de "realidad".

## BIE

Los anteriores análisis no pretenden agotar todos los problemas que suscita la noción del Bien. Tampoco pretenden poner de relieve todas las dificultades que ofrece cada una de las concepciones mencionadas. Pero puede preguntarse si no hay algunos supuestos últimos de los que dependen las principales teorías éticas. A nuestro entender, los hay: son los supuestos que corresponden a una doctrina de los universales (VÉASE). En efecto, cualesquiera que sean las tesis admitidas, habrá siempre que adherirse o a una concepción nominalista, o a una concepción realista, o a una concepción intermedia entre nominalismo y realismo del Bien o de los bienes. El nominalismo extremo del Bien lo reduce a una expresión lingüística; el realismo extremo lo define como un absoluto metafísico. Como el nominalismo extremo no permite hablar del Bien, y como el realismo extremo hace imposible considerar nada excepto el Bien en cuanto tal como bueno, lo plausible es adoptar una posición intermedia. Pero es inevitable adoptar una posición en esta controversia. Y como toda posición en la doctrina de los universales es el resultado o de una decisión previa o de una ontología previa, resulta que la definición dada del Bien —en la medida en que se efectúe en el nivel filosófico y se pongan entre paréntesis tanto las "creencias" como las conveniencias— es últimamente el resultado de una decisión o de una ontología. Ello no significa que tal decisión o tal ontología tengan que ser *arbitrarias*; significa que son *primarias* y que preceden en el orden de las razones a toda dilucidación acerca del Bien.

Sobre el bien, tanto en sentido moral como metafísico: C. Stumpf, *Das Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten*, 1869. — C. Trivero, *Il problema del Bene*, 1907. — Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, 1907 (inspirado en F. H. Bradley). — K. B. R. Aaars, *Gut und Bose*, 1907. — P. Haberlin, *Das Gute*, 1926. — H. J. Patón, *The Good Will. A Study in the Coherence Theory of Goodness*, 1927. — W. D. Ross, *The Right and the Good*, 1930. — H. Reiner, *Der Grund der sittlichen Bildung und das sittliche Gute*, 1932. — W. Monod, *Le problème du Bien. Essai de Théodicée et Journal d'un Pasteur*, 3 vols., 1934. — L. Nutri-

## BIE

mentó, *La definizione del Bene in relazione al problema dell'ottimismo*, 1936. — C. E. M. Joad, *Good and Evil*, 1943. — A. C. Ewing, *The Definition of the Good*, 1947. — R. B. Rice, *On the Knowledge of Good and Evil*, 1955. — E. Dupréel, J. Leclercq, R. Schottlaender, artículos sobre la noción de bien en *Revue Internationale de Philosophie*, N° 38 (1956), 385-414. — Brand Blanshard, *Reason and Goodness*, 1961 [Gifford Lectures, 1952-1953]. — Eugene E. Ryab, *The Notion of Good in Books Alpha, Beta, Gamma, and Delta of the Metaphysics of Aristotle*, 1961 [monog.]. — Georg Henrik von Wright, *The Varieties of Goodness*, 1962 [Gifford Lectures, 1960]. — Helmut Kuhn, *Das Sein und das Gute*, 1962. — Kitaro Nishida, *El bien* (trad. esp., 1963). — Análisis lingüístico: F. E. Sparshott, *An Enquiry into Goodness*, 1958 y, sobre todo, Paul Ziff, *Semantic Analysis*, 1960 (Cfr. asimismo obras de autores de la escuela "emotivista" [C. L. Stevenson *et al*] en ÉTICA). — Véase también la bibliografía de los artículos MAL y TEODICEA. Para la significación del término 'bien' o 'lo bueno' véase asimismo la bibliografía de ÉTICA y MORAL. Para la idea del bien en varios autores y tendencias: J. de Munter, *Studie over de zedelijke Schoonheid en Goedheid bij Aristoteles*, 1932. — E. Grumach, "Physis und Agathon in der alten Stoa", *Problemata*, VII (1932). — H. Luckey, *Die Bestimmung non "gut" und "bose" bei Thomas von Aquin*, 1930. — A. Kastil *Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas*, 1900.

BIEN COMÚN. Desde el momento en que se planteó el problema de la naturaleza de la sociedad humana agrupada en Estados que pueden, o deben, proporcionar a sus miembros un bien o serie de bienes para facilitar su subsistencia, bienestar y felicidad, se suscitó la cuestión ulteriormente llamada del "bien común". Dentro del pensamiento filosófico griego hallamos, pues, ya la cuestión del bien común en las discusiones de los sofistas y en Platón. Sin embargo, si se estima, con Platón (*Rep.*, IV) que tal bien común trasciende los bienes particulares en tanto por lo menos que la felicidad global o del Estado debe ser superior, y hasta cierto punto independiente, de la felicidad de los individuos, entonces la cuestión del bien común carece de una dimensión esencial: la del modo de

## BIE

participación de los miembros del Estado en el bien común.

Esta última dimensión fue tratada por Aristóteles (*Pol.*, III) al indicar que la sociedad organizada en un Estado tiene que proporcionar a cada uno de los miembros lo necesario para su bienestar y felicidad como ciudadanos. Por ello es usual remontarse al Estagirita como el primero que formalmente trató el problema del bien común. Este problema fue recogido por los escolásticos, y en particular por Santo Tomás, quien lo dilucidó ampliamente (en *S. theol.*, I la q. XC y en *De regimine principum*, I, 1, entre otros lugares). Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás afirmó que la sociedad humana como tal tiene fines propios, los cuales son "fines naturales", a los cuales hay que atender, y los cuales hay que realizar. Los fines espirituales y el bien supremo no son incompatibles con el bien común de la sociedad en cuanto tal; pertenecen a otro orden. Hay que establecer cómo los dos órdenes se relacionan, pero no a base de destruir simplemente uno de ellos.

La cuestión del bien común fue ampliamente dilucidada por otros escolásticos (por ejemplo, Egidio Romano y Francisco Suárez) y por no pocos autores modernos. Frente a la tendencia a subordinar demasiado radicalmente el orden natural y temporal al orden divino y espiritual, ciertos escritores modernos tomaron el punto de vista inverso, considerando el bien común del Estado como el único bien posible. Ello ha llevado a ciertos pensadores contemporáneos, como Jacques Maritain (*La personne et le bien commun*, 1946), a considerar que el afán "reduccionista" —el que reduce el bien temporal al espiritual o viceversa— es consecuencia de haberse olvidado la distinción entre el individuo y la persona. El individuo puede, y debe frecuentemente, sacrificarse por el bien común natural, y a la vez aprovecharse de él para los fines terrenales; la persona, en cambio, es una entidad de naturaleza últimamente espiritual, que se sustrae en muchos casos a los requisitos del orden natural estatal. El bien común, en suma, es cosa de los individuos, pero no necesariamente de las personas. Pero en la medida en que las personas se incorporan y manifiestan en individuos que son miembros

## BIE

de una sociedad, hay que suponer que hay asimismo una cierta relación entre el ser personal y el bien común natural del Estado.

Además de los textos citados *supra*, véase: K. Keibach, *Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung*, 1928. — G. Gonella, *La nozione di bene comune*, 1938. — Sobre el bien común en Santo Tomás: S. Michel, *La notion thomiste du bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques*, 1932. — A. P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin*, 1954. — Ch. de Koninck, *De la primacía del bien común contra los personalistas y el principio del orden nuevo* (trad. esp., 1952). — Luciano Pereña, *Hacia una sociología del bien común*, 1955. — Juan Zaragüeta, *Problemática del bien común*, 1956.

**BIERENS DE HAAN** (J. D.) nac. 1866, profesor en Aerdenhout, Haarlem, desarrolló una metafísica basada principalmente en el estudio y profundización del pensamiento de Spinoza. Esta metafísica era, en rigor, una dialéctica de la idea destinada a mostrar, de un modo sensiblemente parecido al hegelianismo, la génesis de la realidad y, sobre todo, las antítesis que se producen dentro de ella. Bierens de Haan realizó este propósito en un sentido especulativo-fenomenológico que le permitió efectuar un análisis de la vida espiritual en el cual quedan incluidos, a su entender, tanto los elementos ontológicos como los histórico-psicológicos. La pluralidad se explica entonces por la unidad. Pero la unidad no puede explicarse a su vez si no le suponemos, por lo menos potencialmente, la pluralidad de manifestaciones. Estas son reveladas por medio del análisis e interpretación de la experiencia, especialmente de la experiencia psicológica, la cual se integra "naturalmente" en el proceso dialéctico y dramático de la idea, pero sin renunciar a su propio ser y aun afirmándolo de continuo como una contraposición. La idea de una "armonía invisible y oculta" recorre, así, de continuo la especulación de Bierens de Haan, cuyo aspecto estético prima a veces sobre el estrictamente metafísico.

Obras principales: *De beteekens van Shaftesbury in de Engelsche Ethiek*, 1891 (*El conocimiento de S. en la ética inglesa*). — *De Weg tot het Inzicht*, 1905 (*El camino de*

## BIN

*la comprensión*). — *Wijssgeerige Studies*, 1904 (*Estudios filosóficos*). — *Plato's Levensleer: logos, ethos, pathos*, 1935 (*La doctrina de la vida en Platón: logos, ethos, pathos*). — *Het Rijk van den Geest*, 1938 (*El reino del espíritu*). Bierens de Haan colaboró también en una historia de las ciencias: *Geschiedenis der Wetenschappen*, 1915.

**BILFINGER** (o **BILFFINGER**) (GEORG BERNHARD) (1693-1750), nac. en Kannstatt, profesor desde 1725 en San Petersburgo y desde 1731 a 1735 en Tubinga, es uno de los miembros de la llamada escuela de Wolff (o también de Leibniz-Wolff), aun cuando sus puntos de vista filosóficos son con frecuencia distintos de los de sus maestros. Bilfinger admite una concepción monológica de la realidad, pero declara que ciertas mónadas no poseen representación y no se mueven a sí mismas. Por otro lado, las mónadas que poseen facultad representativa no reflejan (como pensaba Leibniz) la realidad entera desde su propio punto de vista, sino solamente una parte de la realidad. Según Bilfinger, las almas poseen representaciones y deseos, los cuales se engendran mutuamente. En la idea del mundo como una armonía preestablecida, Bilfinger se acercó más a la concepción de Leibniz que a la de Wolff.

Obras: *Dissertatio de harmonia praestabilita*, 1721 (en 2ª ed. titulada: *Commentatio hypothetica de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii*, 1723). — *Disputatio de triplici rerum cognitione*, 1722. — *Commentationes philosophicae de origine et permissione mali praecipue moralis*, 1724. — *Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, 1725.

**BINSWANGER** (LUDWIG) nac. (1881) en Thurgau (Suiza), estudió medicina en Lausana, Heidelberg y Zurich, trabajando durante un tiempo bajo la dirección de Jung y de Eugen Bleuler. De 1908 a 1910 Binswanger trabajó, bajo la dirección de su padre, el psiquiatra Robert Binswanger, en el Sanatorio Bellevue de Kreuzlingen, y de 1911 a 1956 fue director del mismo Sanatorio.

Binswanger es uno de los más destacados representantes del llamado "movimiento existencial en psicología" — que incluye la psicoterapia existencial, así como los llamados "análisis

## BIN

existencial" y "fenomenología psiquiátrica". Este movimiento, aunque no derivado de Freud, y aunque hostil al uso de ciertos conceptos muy básicos del psicoanálisis (como los conceptos de "inconsciente", "libido", etc.), debe en parte su impulso a Freud —y a Jung—, pero también, y acaso en mayor proporción, a todo un conjunto de tendencias filosóficas y psicológicas que van desde Nietzsche hasta Heidegger, Jaspers, Sartre y otros. Dentro de este movimiento Binswanger ha elaborado sobre todo lo que ha llamado "análisis existencial" (*Daseinsanalyse*). Este análisis usa ideas fundamentales de Heidegger —y, más específicamente, de *El Ser y el Tiempo*, de Heidegger—, pero se distingue de Heidegger en muy importantes aspectos. Ante todo, y como el propio Binswanger ha puesto de relieve, en que se trata de "una investigación científica de tipo antropológico" y, por tanto, de una investigación que conduce a formular "enunciados ónticos" y no tesis ontológicas. Los métodos que usa el análisis existencial son métodos científicos empíricos, aplicados a casos particulares — métodos empírico-fenomenológicos, a diferencia de los métodos empírico-inductivos. Así, por ejemplo, el examen del hombre en su "estar-en-el-mundo" es un examen óntico, que incluye todas las realidades empíricas implicadas en tal "estar"; lo mismo sucede con el examen del hombre en su "estar-con-otros", etc., etc. Por eso el "análisis existencial" (o, más propiamente, "análisis de la existencia"), de Binswanger, es distinto del "psicoanálisis existencial" en el sentido de Sartre. Sin embargo, el análisis en cuestión está fundado en supuestos filosóficos no empíricos (bien que confirmables empíricamente), tales como la idea de que la realidad humana es una realidad que consiste en estar en situaciones decidiendo lo que va a ser ella misma; la idea de que el ser humano es básicamente en "ser sí mismo" a diferencia del ser de una cosa; la idea, sobre todo, de que la realidad —y, por tanto, la realidad de que se ocupa el psiquiatra (por lo demás, en cuanto otra realidad humana)— es una existencia total y un modo de *existir* y de ser "sí mismo", etc. Por eso el "análisis" de Binswanger no separa el paciente de sus estados psíquicos, ni los esta-

## BIO

dos psíquicos del mundo y de "los otros", sino que los considera a todos en un conjunto — que puede llamarse "concurso existencial".

Obras principales: *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, 1922 (*Introducción al problema de la psicología general*). — *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart*, 1928 (*Transformaciones en la concepción e interpretación del sueño de los griegos al presente*). — *Über Ideenflucht*, 1933 (*Sobre el flujo de ideas*). — *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 1942, 2a ed., 1953 (*Formas básicas y conocimiento de la existencia humana*). — *Henrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst*, 1949 [*Schriften der Psyche*, Heft 2] (*I. y el problema de la auto-realización en el arte*). — *Drei Formen missglückten Daseins: Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*, 1956 (*Tres formas de existencia fallida: osadía, confusión, afectación*). — *Der Mensch in der Psychiatrie*, 1957 (*El hombre en la psiquiatría*). — *Schizophrenie*, 1957 [antes publicado en *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie* (1945) y en *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* (1944/47, 1949, 1952/1953)]. — Importantes son los escritos de B. en los que analiza "casos" determinados: "el caso ilse" (*Monatschrift*, etc. CX [1945], 129-60), "el caso Lola Voss" (*Schweizer*, etc. LXIII [1949]), "el caso Ellen West" (*Schweizer*, etc. LIII [1944], 255-77 y LIV [1944], 69-117, 330-60; LV [1955], 16-40); algunos de estos escritos han sido recogidos en *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, 2 vols., 1947-1955. Binswanger ha expuesto sus ideas en "Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie", *Schweizer*, etc., LVII (1946), 209-25, reimp. en *Ausgewählte*, etc., I (1947), págs. 190-217.

Véase Rollo May, Ernest Ángel y Henri F. Ellenberger, eds., *Existence. A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, 1958, especialmente las dos contribuciones de Rollo May en págs. 3-91. Este volumen incluye trad. de varios escritos de Binswanger, incluyendo el citado "Über die daseinsanalytische, etc.".

**BIOLOGÍA.** El único problema que nos interesa aquí con respecto a la biología es el de su posible relación con la filosofía. En la época anterior a la constitución de la biología como una ciencia independiente, la relación mentada ha sido tan estrecha que se podía inclusive afirmar

## BIO

que la investigación biológica constituía una parte de la investigación filosófica. Así ocurre patentemente en algunas de las opiniones biológicas de los presocráticos, especialmente de Empédocles. Así sucede asimismo en Aristóteles. Para este filósofo la investigación biológica constituye una parte de la investigación física, la cual, a su vez, se basa primariamente en un análisis conceptual. Sin embargo, ya en el propio Aristóteles apunta un principio de separación fundado en el carácter para él fundamentalmente descriptivo de la investigación biológica. En efecto, mientras la llamada *filosofía natural* es en gran parte de índole ontológica (con excepción quizá de la meteorología), la biología es en muy considerable medida "experimental". Así, los trabajos de Aristóteles y de sus colaboradores sobre las partes, la generación y el movimiento de los animales, así como, y especialmente, los de Teofrasto y sus discípulos sobre los animales y las plantas, muestran un carácter cada vez menos especulativo. Lo mismo ocurre en varios de los miembros de la escuela de los peripatéticos y especialmente en las investigaciones efectuadas en Alejandría. Ello no significa que la historia de la biología pueda describirse como el paso sucesivo y progresivo de lo especulativo a lo experimental, no solamente porque hay en tal historia, como en todas, "avances" y "retrocesos", sino también porque, constituida como "ciencia independiente", la biología no se ha convertido pura y simplemente en una "ciencia experimental": la parte teórica de ella —bien que despojada de lo arbitrariamente especulativo— ha sido siempre considerable. Por otro lado, es sabido que aun lo más arbitrario de la especulación ha contribuido a veces a obtener notables descubrimientos científicos; las especulaciones biológicas frecuentes durante el Renacimiento y aun en los primeros momentos de la Edad Moderna confirman esta verdad conocida por todos los historiadores de las ciencias.

Desde el momento en que la biología ha sido considerada como una ciencia (VÉASE) entre otras y, por lo tanto, como desenvolviéndose fuera del marco de la filosofía, se ha planteado, sin embargo, el problema de la *relación* entre ambas disciplinas.



## BIO

Esto ha dado origen a varias posiciones, de las cuales mencionamos las más típicas: (1) Biología y filosofía no tienen ninguna relación, pues la biología es una ciencia y la filosofía no lo es. Fundamento de esta opinión es el considerar que las ciencias solamente pueden relacionarse entre sí e inclusive que solamente las ciencias usan un lenguaje cognoscitivo. (2) Biología y filosofía están relacionadas de alguna de las siguientes maneras: (a) la filosofía proporciona a la biología bases o epistemológicas o metafísicas u ontológicas o las tres al mismo tiempo; (b) la biología proporciona a la filosofía resultados que ésta puede elaborar y, sobre todo, interpretar en el marco de una ontología general, o de una metafísica general o inclusive de una concepción del mundo; (3) biología y filosofía no están relacionadas directamente, sino indirectamente por medio de una disciplina especial e intermedia que, según algunos filósofos, es la llamada metafísica de lo orgánico y según algunos otros no puede ser sino el estudio de la semántica del lenguaje biológico.

Los biólogos experimentales o especializados en alguna rama de la biología se manifiestan, por lo general, en favor de la opinión (1); los biólogos teóricos, los historiadores de la biología y muchos filósofos se adhieren a la opinión (2). Entre las diferentes formas que tiene esta opinión (a) es mantenida por muchos epistemólogos y metafísicos y por algunos biólogos (como von Uexhüll); (b) es defendida por muchos biólogos y algunos filósofos (tales los partidarios de la metafísica inductiva y de la filosofía como síntesis de las ciencias); (c) es propuesta por gran número de filósofos y biólogos contemporáneos: los de tendencia especulativa, o simplemente más amplia y "total", se adhieren a la tesis metafísica, y los de tendencia positivista a la tesis semántica. Ejemplo de los primeros es Maritain, con su doctrina de la distinción entre lo ontológico y lo empiriológico; ejemplo de los segundos es J. H. Woodger, con sus análisis semánticos, en especial sobre los enunciados teóricos de la biología.

Esto no quiere decir, ciertamente, que las opiniones sobre el citado problema se hayan reducido estrictamen-

## BIO

te a las antes reseñadas; múltiples combinaciones han sido frecuentes, sobre todo en la época contemporánea. La mayor parte de ellas han sido suscitadas por el problema del *status* de lo orgánico en relación con otras formas de realidad y la posibilidad o imposibilidad de reducirlo a alguna de ellas. Han surgido así las conocidas posiciones a que nos hemos referido en los correspondientes artículos (véase MECANISMO, VITALISMO). Las dos posiciones fundamentales al respecto han sido: (I) los fenómenos orgánicos pueden reducirse a los inorgánicos; (II) los fenómenos orgánicos son irreducibles a otros, de modo que hay una diferencia esencial y óptica entre lo orgánico (VÉASE) y lo inorgánico. Entre estas posiciones se han manifestado buen número de tesis moderadas intermedias, entre ellas la de que no puede decirse si la reducción o no reducción tiene carácter ontológico, sino únicamente carácter metodológico o lingüístico. Otras cuestiones, sin embargo, no se han referido a los fundamentos filosóficos de la biología, sino a los fundamentos biológicos del conocimiento. Se ha debatido mucho, en efecto, sobre todo en los primeros decenios de este siglo, si el conocimiento humano es el resultado de un proceso biológico y de su evolución y si ello impone o no restricciones sobre la llamada validez objetiva de tal conocimiento. Aunque tal cuestión es fundamentalmente epistemológica, constituye uno de los ejemplos que permiten ver que la posibilidad de relación entre biología y filosofía no se agota fácilmente en unas cuantas posiciones, de modo que las que hemos mencionado antes deben considerarse, según apuntamos, como *típicas*, pero en modo alguno como las únicas existentes.

Sobre filosofía de la biología: N. Hartmann, *Philosophische Grundfragen der Biologie*, 1912. — Nicolai Hartmann, "Philosophische Grundfragen der Biologie", *Wege zur Philosophie*, Nr. 6 (1912), reimp. en *Kleinere Schriften*, III (1958), págs. 79-185. — James Johnston, *The Philosophy of Biology*, 1914. — F. de Sarlo, *Vita e Psiche. Saggio di filosofia della Biologia*. — F. Dagognet, *Philosophie biologique*, 1955. — M. Hartmann, *Einführung in die allgemeine Biologie und ihre philosophischen Grund- und Grenzfragen*, 1956 (Sam-

## BIO

mlung Goschen, 96). — Emile Callot, *Philosophie biologique*, 1957. — Paul Haberlin, *Leben und Lebensform. Prolegomeno zu einer universalen Biologie*, 1957. — Sobre historia de la biología: E. Rald, *Historia de las teorías biológicas* (trad. esp., 2 vols., 1928). — Erik Nordenskiöld, *Biologiens historia*, s/f. (hay trad. inglesa: *The History of Biology*, 1935). — C. Singer, *A Short History of Biology*, 1931; 2a ed.: *A History of Biology*, 1940 (trad. esp.: *Historia de la biología*, 1947). — Th. Ballauff, *Die Wissenschaft vom Leben. Eine Geschichte der Biologie*, I, 1954. — Metafísica de la biología: Aloys Wenzl, *Metaphysik der Biologie von heute*, 1938. — Sobre conocimiento biológico: Adolf Meyer, *Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis*, 1934. — Concepción biológica del mundo: J. von Uexhüll, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*, 1913 (trad. esp.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, 1934). — id., id., *Theoretische Biologie*, I, 1920; II, 1942. — G. Matisse, *Le rameau vivant du monde. Philosophie biologique*, 1949. — Sobre filosofía del organismo, véanse los artículos ORGÁNICO y VIDA; además: Hans Driesch, *Biologische Probleme hoherer Ordnung*, 1941. — R. S. Lillie, *General Biology and Philosophy of Organism*, 1945. — Sobre el problema de la biología como ciencia "independiente": Hans Driesch, *Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft*, 1893. — Oskar Hertwig, *Génesis de los organismos* (trad. esp., 1929, especialmente tomo I acerca de la concepción "biologista", igualmente opuesta al vitalismo y al mecanicismo). — Sobre método en biología, especialmente el llamado método axiomático: J. H. Woodger, *Biological Principles*, 1929. — Id. id., *The Axiomatic Method in Biology*, 1937. — Id., id., *Biology and Language*, 1952. — Vicent E. Smith, ed., *Philosophy of Biology*, 1962 [St. John's University Studies. Philosophical Series, 3].

BIOLOGISMO. Véase BIOLOGÍA, ORGÁNICO, PRAGMATISMO, y especialmente VITALISMO.

BION DE BORÍSTENES (*fl.* 230 antes de J.C.), discípulo en Atenas del académico Crates (cuyas doctrinas criticó acerbamente), del cirenaico Teodoro y del peripatético Teofrasto, se adhirió al cinismo, el cual popularizó, especialmente mediante la introducción de la forma literaria conocida con el nombre de diatriba. Según Diógenes Laercio (IV, 53), Bion de Borístenes —que había sido

## BLA

esclavo de un maestro de retórica— se distinguía por su habilidad literaria y especialmente por sus brillantes parodias. Ahora bien, el cinismo de Bion fue mucho más de tipo hedonista (influido acaso por los cirenaicos) que de tipo ascético. Por consiguiente, Bion —como su imitador, Teles, y como Menipo de Gadara— abandonó casi por completo la vieja idea cínica del esfuerzo y del endurecimiento del sabio para dar a la vida cínica ese tinte a la vez retórico, escéptico y realista que predominó durante los siglos III y II . antes de J. C. Horacio siguió e imitó algunas de las formas literarias desarrolladas por Bion.

J. P. Rossignol, *Fragmenta Bionis Borysthenitae philosophi*, Lutetiae, 1830 y F. W. A. Mullach, *Fragmenta phiosophorum Graecorum*, II, 423 y sigs. — Sobre Bion: J. M. Hoogvliet, *De vita, doctrina et scripsis Bionis*, 1821. — Art. de H. von Arnim sobre Bion (Bion, 10) en Pauly-Wissowa.

BLACK (MAX) nac. (1909) en Rusia, estudió en Inglaterra (Cambridge, Londres), profesando en la Universidad de Londres (1936-1940) y, a partir de 1946, en Cornell University (Ithaca, N.Y.). Black se ha ocupado de las cuestiones de fundamentación de la matemática y de numerosos problemas de carácter epistemológico, lógico y semiótico. Influido al principio por los métodos analíticos de Russell y de Moore, y luego por el positivismo lógico y por el último Wittgenstein, Black no se ha adherido por completo a ninguna de estas tendencias, sino que las ha usado en diversa proporción con el fin de practicar un tipo de análisis primariamente destinado a evitar confusiones en el uso de términos, a mostrar el carácter espurio de ciertos llamados "problemas filosóficos" y a precisar significaciones dentro de los contextos en que ciertas expresiones son usadas. Como ejemplo del tipo de análisis llevado a cabo por Max Black remitimos al resumen de algunas de sus consideraciones presentado en los artículos METÁFORA, VAGUEDAD y VERDAD.

Obras: *The Nature of Mathematics; a Critical Survey*, 1933. — *Critical Thinking; An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1946, 2ª ed., 1955. — *Language and Philosophy; Studies in Method*, 1949. — *Problems of Analysis; Philosophical Essays*,

## BLA

1957. Además, numerosas colaboraciones en varias revistas: *Journal of Unified Science-Erkenntnis; Philosophy of Science; Analyste; The Philosophical Review*, etc. — En trad. esp. el artículo: "Explicaciones del significado", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge.

BLANSHARD (BRAND) nac. (1892) en Fredericksburg, Ohio (EE.UU.), profesó en Michigan (1921-1924), en Swarthmore (1924-1945) y en la Universidad de Yale (desde 1945). En su obra principal sobre la naturaleza del pensamiento, Blanshard se ha propuesto proseguir lo que se ha llamado "la gran tradición", la *philosophia perpetua* o *perennis*, por la cual entiende "la doctrina de la autonomía y objetividad de la razón". A tal efecto ha trabajado para tender un puente entre la psicología y la metafísica, las cuales deben complementarse entre sí en vez de seguir sus investigaciones separadamente. En efecto, las ideas no pueden ser consideradas sólo como imágenes o acontecimientos psíquicos, o sólo como entes lógicos (o metafísicos); entre la imagen psíquica y el universal hay una conexión que se muestra tan pronto como se analiza el pensamiento y se descubre que los universales están ya presentes en las percepciones más elementales. En la percepción hay, pues, relación entre lo dado a los sentidos y lo pensado o juzgado. Blanshard rechaza, además, tanto el behaviorismo como el puro "mentalismo" en nombre de una posición intermedia — el realismo crítico, presentado a su vez dentro de un cuadro idealista-objetivista. A la vez, el razonamiento no es una pura deducción lógica, pero tampoco un simple proceso psicológico, ya que la reflexión surge de la tensión dentro del propio pensamiento. En lo que se refiere a la verdad, Blanshard defiende la doctrina de la verdad como coherencia, la cual implica, a su entender, que la verdad tiene grados y que se cumple en la medida en que la experiencia es edificada como un sistema coherente. Las partes de este sistema no están unidas entre sí externamente, sino que lo están íntimamente por medio de una necesidad inteligible. Así se superan por igual, según el autor, el empirismo y el formalismo — dos aspectos entre sí bien trabados de un sistema inteligible

## BLA

total, capaz de dar cuenta racional y objetivamente de la experiencia.

Obras: *The Nature of Thought*, 2 vols., 1941. — *On Philosophical Style*, 1954. — *The Impasse in Ethics and a Way Out*, 1955 [University of California Publications in Philosophy, Vol. 28, N° 2] (trad. esp.: *¿Está la ética en un callejón sin salida?*, 1959 [Centro de Estudios Filosóficos. Univ. de México. Cuaderno 2] ). — *Reason and Goodness*, 1961 [Gifford Lectures 1952-1953]. — Además Blanshard preparó el volumen *In Commemoration of William James*, 1942, y colaboró en *Philosophy in American Education, Its Tasks and Opportunities*, 1945.

BLASIO DE PARMA [Biagio Pelacani o (Pelicani) di Parma] (t 1416), estudió en Pavia, y desde 1370 a 1390 aproximadamente enseñó sucesivamente en Pavia, Bolonia y Padua, regresando a Pavia hacia 1390. Médico y filósofo, adoptó las tendencias aristotélicas características de la llamada "Escuela de Padua" (v.). Célebre en su tiempo por su interés por la astrología judiciaria, su labor principal como filósofo y hombre de ciencia consistió en sus estudios de perspectiva en el sentido de Witelo y en sus estudios sobre los pesos, las proporciones y el aumento y disminución de las cualidades de los cuerpos naturales (véase INTENSIÓN). En este respecto fue influido grandemente por la obra de los mertonianos (v.), así como por Nicolás de Oresme y por Juan de Casali. Blasio de Parma escribió un tratado *De ponderibus* (texto latino y trad. inglesa en E. A. Moody y S. Clagett, *The Medieval Science of Weights [Scientia de ponderibus]*, 1952 [The University of Madison Publications in Medieval Science, 1]; unas *Cuestiones super tractatu de proportionibus* (sobre Witelo); un tratado *De intensione et remissione formarum*; y unas *Cuestiones super tractatu de latitudinibus formarum* (texto y comentario de la *Quaestio III* en S. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959 [University of Madison Publications, etc., 4]. Blasio de Parma mostró conocer asimismo las ideas físicas de Juan Buridán y parece haber estado en relación con los miembros de la "Escuela de París" (v.) en un viaje hecho a la capital francesa para la preparación de su escrito acerca de los pesos.

## BLO

BLONDEL (MAURICE) (1861-1949), nac. en Dijon, fue maestro de conferencias en la Universidad de Lille (1895-96), y en la Universidad de Aix-en-Provence (Bouches du Rhône), donde en 1897 fue nombrado profesor. Partiendo de Léon Ollé-Laprune (VÉASE), Blondel comenzó por fundamentar su trabajo filosófico en una meditación sobre la acción (v.). Esta no es para Blondel un principio, sino algo menos y a la vez algo más: una necesidad, una marcha inevitable que no puede ser suspendida como puede serlo la actividad especulativa. La acción debe entenderse, ha dicho Blondel, como "lo que es a la vez principio, medio y término final de una operación que puede permanecer inmanente en sí misma". Esto quiere decir, como ya reconocía en la introducción a su tesis, o "primera Acción", que tan pronto como abordamos la ciencia de la acción, "no hay nada que pueda darse por acordado, nada ni en lo que toca a los hechos ni a los principios ni a los deberes" (pág. xxi). Esto no significa adherirse a un punto de vista cercano a la duda metódica. Casi podría decirse que el método es inverso: "hay que acoger —dice Blondel— todas las negaciones que se destruyen entre sí"; "hay que entrar en todos los prejuicios como si fuesen legítimos; en todas las pasiones como si tuviesen la generosidad de que se jactan, en todos los sistemas filosóficos como si cada uno de ellos abrazara la infinita variedad que piensa acaparar". Por eso el problema de la acción no puede admitir ningún determinado postulado moral, ningún dato intelectual determinado que le sirva de punto de partida. Y por eso, dice Blondel, no es una cuestión particular, por importante que sea, sino la cuestión, aquella sin la cual no puede haber ninguna otra. Lo que llamamos el pensamiento será, en todo caso, algo que se encuentra en el camino de la acción. Con lo cual el pensamiento no queda negado o disminuido, sino englobado y justificado en su verdadera existencia. En cierto modo, pues, el pensamiento es lo que resulta cuando la acción se desarrolla: la idea permanece en el interior mismo de la acción, la cual consigue de este modo superar y unificar la teoría y la práctica. Sólo una filosofía

## BLO

de la acción podrá, de consiguiente, efectuar una "crítica de la vida" y erigir una "ciencia de la práctica". La filosofía de la acción no es un esquematismo fundado en puras ideas abstractas. Pero no es tampoco un pragmatismo que haga de la verdad una función de la utilidad. La filosofía blondeliana de la acción representa la síntesis de todas las contradicciones entre el pensamiento y la vida, entre la idea y la realidad en que se ha debatido el pensamiento moderno. Blondel indica que una comprensión adecuada de la acción requiere dos investigaciones paralelas: la primera, un análisis al parecer meramente nominal de la acción (VÉASE), pero que, de hecho, representa el marco inteligible dentro del cual se da toda posible dialéctica; la segunda, la dialéctica concreta misma de la acción, la cual es examinada por Blondel, sobre todo en la ampliación de su tesis, de un modo mucho más completo que por medio de una dilucidación de las significaciones. La investigación de la acción —lo mismo que la investigación acerca del "pensamiento" y del "ser y los seres"— lleva a Blondel a considerar la acción teniendo presentes varias acepciones contrarias y aun contradictorias. La noción de acción queda inmersa por ello en una inextricable maraña de "aporías". Por eso es necesario perseguir el ascenso de la acción hasta donde ésta se manifiesta del modo más pleno, rico y concreto; desde el análisis de la actividad en los agentes físicos, y la observación de la insuficiencia en ellos de un "auténtico actuar", se asciende hasta el análisis del actuar en la acción humana, con lo cual se aclaran concretamente los distintos modos del obrar, incluyendo el contemplar. Mas el examen de los modos del obrar en las causas segundas es sólo preparación para la dilucidación del "misterio del puro obrar". Aquí se plantea de manera radical el problema de la inmanencia de la acción, una inmanencia que engloba toda trascendencia posible (Cfr. *L'Action*, 1936, I, págs. 140 y sigs.; II, págs. 175 y sigs.). Por eso el actuar es en su esencia tan poco "transitivo", que donde no hubiese *más que* devenir no subsistiría ya un actuar (*ibíd.*, II, 265). Desde este punto de vista puede comprenderse mejor la relación entre la teoría y la práctica, la trascendencia y la inma-

## BLO

nencia, la causa primera y las causas segundas. Así, no hay tanto un primado del *fieri* sobre el *esse* cuanto una doble atracción entre ambos. Sin embargo, puede afirmarse cierto primado del primero sobre el segundo si por el *fieri* entendemos el puro y auténtico actuar distinto tanto de un actuar secundario como de todas las formas "estáticas" de la actuación. Este primado no se manifiesta sólo en su aspecto metafísico, sino en todas las esferas de la ciencia y de la vida, de la moral y de la religión. Por ser lo devenido comprensible desde el devenir, aquél pierde su carácter abstracto. Y por representar la acción el principio de la multiplicidad y la necesaria jerarquía de ella, la filosofía de la acción puede convertirse en una filosofía de la contemplación activa, contemplación que adquiere su más elevada significación en la visión de Dios.

La filosofía de Blondel, que manifiesta su conformidad con la ortodoxia católica, declara que la aceptación de la visión de Dios es consecuencia necesaria de tal filosofía, pues no sólo así se hace concreta la contemplación de Dios y se satisface la voluntad que la acción lleva implícita, sino que también se revela la verdad de una persona divina que penetra en el interior de la persona humana. Así se cumple el "método de inmanencia" que Blondel ha defendido en la filosofía y en la apologética, un método que ha hecho considerar su doctrina como muy próxima al modernismo (VÉASE), pero que Blondel estima como el único procedimiento eficaz para que la trascendencia sea efectivamente dada y no se convierta en resultado abstracto de un intelectualismo puramente esquematizante. En la acción se da esa peculiar trascendencia en la inmanencia que sólo para un punto de vista intelectualista aparece como un círculo vicioso. En efecto, lo sobrenatural emerge en la inmanencia y en la acción, pero éstas son posibles por la inserción de lo sobrenatural en nosotros, por la atracción que sobre lo finito ejerce lo infinito. Nada puede entrar en el hombre, sostiene Blondel, que no esté en él, pero al mismo tiempo lo que entra en el hombre no es producido por éste como una imaginación o una simple "especulación".

Obras: *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leib-*

## BLO

nitium (parte secundaria o complementaria de su tesis), 1893. (Véase la obra francesa, de 1930, mencionada después.) — *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (parte principal de su tesis), 1893. — *Histoire et dogme*, 1904. — *Une énigme historique: le "vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, 1930. — *Le problème de la philosophie catholique*, 1932. — *La pensée*: I: *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, 1933; II: *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, 1934. — *L'Être et les Êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, 1955. — *L'Action*. I: *Le problème des causes secondes et le pur agir*, 1936. II: *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, 1937 (esta obra es distinta de la citada tesis de 1893, bien que constituya en parte su desenvolvimiento; la tesis de 1893 suele recibir el nombre de "primera Acción"; la obra publicada en 1936-37 recibe el nombre de "segunda Acción"). — *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, 1939. — *La philosophie et l'esprit chrétien*. I: *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, 1944; II: *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, 1946. — *Exigences philosophiques du christianisme*, 1950. — Correspondencia: *Correspondence* [con Auguste Valensin], 1899-1912, 2 vols., 1957. — *Lettres philosophiques de M. B.* [a É. Boutroux, V. Delbos, et al., 1886-1914], ed. E. Le Roy, 1961. — Se están reeditando los primeros escritos de Blondel por la asociación *Les Amis de M. Blondel*, fundada en 1949 (*L'Action*, de 1893 [1950]; *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, de 1876, e *Histoire et Dogme*, de 1904 [1956]). Documentación sobre Blondel en *Les Études blondéliennes* y en *Le Courier des Amis de M. Blondel* (ambos desde 1951). — Bibliografía: A. Haven, *Bibliographie blondélienne, 1881-1951*, 1953. — Véase Joseph de Tonquédec, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. B.*, 1913. — Id., id., *Deux études sur "La Pensée" de B. La doctrine de la connaissance, la question du sur-naturel. Avec un appendice sur le désir naturel de la vision de Dieu*, 1936. — Luigi Stefanini, *L'azione. Saggio sulla filosofia di M. B.*, 1915. — F. Lefèvre, *L'itinéraire philosophique de M. B.*, 1928. — P. Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de M. B.*, 1928. — Id., id., *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de Court Traité*

## BN

*de Métaphysique*, 1946. — T. Gilbert, *M. Blondel's Philosophy of Action*, 1925. — Taymans d'Eypemon, *Le blondélisme*, 1933. — Giovanna Federici Ajroldi, *Interpretazione del problema dell'essere in M. B.*, 1936. — Francesco Scivittaro, *L'azione e il pensiero. Saggio sulla filosofia di M. B.*, 1936. — Stefano Polakovic, *Il problema del destino: l'uomo della filosofia di B. dinanzi alla chiesa di Dio*, 1939. — Biais Romeyer, S. J., *La philosophie religieuse de M. B.*, 1943. — Juan Roig Gironella, *La filosofía de la acción*, 1943. — P. Archambault, P. Bourgairel, B. Romeyer, A. Forest, J. Mercier, P. Lachize-Rey, G. Berger, J. Paliard, "Homage à M. Blondel" (*La Nouvelle Revue*, N° 12. Paris, 1946). — F. Salvo, *La lógica délia vita morale in M. B.*, 1946. — Henry Duméry, *La philosophie de "L'Action". Essai sur l'intellectualisme blondélien* (con prefacio de M. B. y bibliografía), 1948. — J. Paliard, *M. B. ou le dépassement chrétien*, 1950. — F. di Petrella, *Il pensiero di M. B.*, 1950. — Trabajos sobre B. en *Les Études philosophiques* (Nouvelle Série, desde 1950) y *Teoresi* (Nos, 1-4, 1950, en un volumen, titulado *Omaggio a B.*). — L. Sarteri, *B. e il Cristianesimo*, 1953. — R. Crippa, *Il realismo integrale di M. B.*, 1954. — H. Duméry, *B. et la religion. Essai critique sur la "Lettre" de 1896*, 1934. — A. Cartier, *Existence et vérité*, 1955 (sobre B. y el existencialismo). — Maria Ritz, *Le problème de l'être dans l'ontologie de M. B.*, 1958 [Studia Friburgensia, N. S., 21]. — Jean École, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de M. B.*, 1958. — Henri Bouillard, *B. et le christianisme*, 1961. — Romeo Crippa, *Profilo délia critica bondeliana*, 1962. — Con ocasión del centenario del nacimiento de M. B. se han dedicado números especiales de varias revistas al pensamiento de B.; así *Teoresi*, XVII, 4 (1962) [con bibliografía por Antonina Costa, págs. 295-320]; *Giornale di Metafisica*, XVI, 5 (1961) [con bibliografía por Romeo Crippa, págs. 631-59]. Hay también un vol. colectivo por M. Mery, G. E. Ophrys et al.: *Le centenaire de M. B., 1861-1961, en sa Faculté des Lettres d'Aux-Marseille*, 1963.

BN. Véase IBN.

BOAS (GEORGE) nac. (1891) en Providence, Rhode Island (EE.UU.), ha profesado (1921-57) en la Johns Hopkins University, de Baltimore. Siguiendo las orientaciones histórico-filosóficas de Lovejoy, ha aplicado a varios períodos de la historia de la filosofía los principios de la "his-

## BOC

toria de las ideas" propuestos por su maestro. Ha estudiado también el problema de los supuestos en filosofía en general y en varios autores (especialmente Aristóteles), problema estrechamente relacionado con el de la protofilosofía (VÉASE). Interesado en los comienzos muy especialmente por la filosofía francesa, se ha destacado luego en los estudios de estética y de filosofía del arte, intentando establecer las bases filosóficas de una nueva crítica.

Obras principales: *An Analysis of Certain Theories of Truth*, 1921 (tesis). — *French Philosophies of the Romantic Period*, 1925. — *A Critical Analysis of the Philosophy of E. Meyerson*, 1930. — *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, 1933. — *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, 1935 (en colaboración con A. O. Lovejoy). — *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, 1948. — *Wingless Pegasus. A Handbook for Critics*, 1950. — *Dominant Themes of Modern Philosophy*, 1956. — "Some Assumptions of Aristotle", *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S. XLIX (1959), 5-92; hay ed. separada, 1959. — *The Inquiring Mind: An Introduction to Epistemology*, 1959 [Paul Cams Lectures]. — *The Limits of Reason*, 1961. — *Rationalism in Greek Philosophy*, 1961. — *The Heaven of Invention*, 1963.

BOCARDÓ es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la tercera figura (v.). Un ejemplo de *Bocardo* puede ser:

Si algunos pisos no son pequeños y todos los pisos son caros, entonces algunas cosas caras no son pequeñas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional

$$((\exists x)(Gx \cdot \sim Hx) \cdot (x)(Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)(Fx \cdot \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MoP \cdot MaS) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'O', 'A', 'O', origen del término *Bocardo*, en el orden MP-MS-SP. elemental:

## BOC

BOCHENSKI (JÓZEF [Padre I. M.]) nac. (1902) en Czuszów (Polonia), ingresó en la O.P. en 1927. Profesor en el Angelicum de Roma (1935-40), profesor extraordinario en la Universidad de Friburgo, Suiza (1945-48) y titular en la misma Universidad (desde 1948), se ha distinguido en diversos trabajos: exposiciones e interpretaciones de la filosofía contemporánea; investigación, análisis y crítica de la filosofía soviética tanto por medio de diversos escritos como por la dirección de las publicaciones del "Ost-Europa Institut", en Friburgo, Suiza; estudio de diversas nociones metafísicas con auxilio de las técnicas proporcionadas por la lógica simbólica (véase ANALOGÍA); estudios de los métodos de pensamiento; investigaciones de historia de la lógica, aplicando a ésta las técnicas actuales como continuación de la labor iniciada al respecto por su maestro, Jan Lukasiewicz. Entre los citados trabajos se destacan por su número y por la nueva luz aportada los ejecutados en la esfera de la historia de la lógica. A este respecto cabe mencionar las investigaciones de Bochenski sobre la lógica de Teofrasto, la lógica antigua en general y luego sobre el conjunto de la historia de la lógica, incluyendo partes de la llamada "lógica oriental". Bochenski estima que debe revisarse por entero la citada historia, prestando particular atención a los periodos de florecimiento de la misma (estoicos, escolásticos de los siglos XIII y XIV, etc.). En oposición a las pretensiones de algunos filósofos de edificar lógicas trascendentales, dialécticas, históricas, concretas, etc. etc., Bochenski proclama que las llamadas "sutilezas" de la lógica formal proporcionan más enseñanzas filosóficas que las construcciones grandiosas embebidas en metafísicas injustificadas y en la mayor parte de los casos puramente verbales. Las investigaciones de Bochenski se refieren, por lo demás, no sólo a la lógica, sino a muchas partes de la semiótica, especialmente de la semántica.

Obras: *Elementa logicae graecae*, 1937. — *Z historii logiki zdán modalnych*, 1938 (*Sobre la historia de las proposiciones modales*). — *Nove lezioni di logica simbolica*, 1938. — *La logique de Théophraste*, 1947. — *Europäische Philosophie der Gegenwart*, 1947 (trad. esp.: *La filosofía*

## BOC

*actual*, 1949). — *Précis de logique mathématique*, 1949 (el mismo texto en alemán, y con ampliaciones, *Grundriss der Logistik*, 1954, en colaboración con A. Menne). — *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus [Diamat]*, 1950 3a ed., 1960 (trad. esp.: *El materialismo dialéctico*, 1958). — *Ancient Formal Logic*, 1951. — *Der zeitgenössischen Denkmethode*, 1954, 2a ed., 1959 (trad. esp.: *Los métodos actuales del pensamiento*, 1957). — *Formale Logik*, 1956 [historia de la lógica, incluyendo la lógica india] [trad. inglesa, con algunas modificaciones: *A History of Formal Logic*, 1961]. — *Wege zum philosophischen Denken. Einführung in die Grundbegriffe*, 1959 (Herder-Bücherei, 62) (trad. esp.: *Introducción al pensamiento filosófico*, 1963). — *Formale Logik...* 2a ed., 1962 (trad. esp.: *Lógica formal*, 1963). — *Philosophie der Logik* [en preparación]. — Además, artículos en diversas publicaciones; destacamos: "Notiones historiae logicae formalis", *Angelicum*, XIII (1936) (109-23); "Sancti Thomae Aquinatis de modalibus opusculum et doctrina", *Ibid.*, XV (1939), 1-18; "De consequentiis scholasticorum earumque origine", *Ibid.*, XV (1938), 92-109; "Wstep do teorii analogii", *Roczniki filozoficzne*, I (1948), 64-82; "On Analogy", *The Thomist*, XI (1948), 424-47; "On the Categorical Syllogism", *Dominican Studies*, I (1948), 35-57; "Non-Analytical Laws and Rules in Aristotle", *Methodos*, III (1951), 70-80; "Spitzfindigkeit" *Festgabe an die Schweizer Katholiken*. Freiburg (Suiza), 1954, págs. 334-52 [entre los arts., mencionamos asimismo la trad. francesa del título indicado antes: *Z historii logiki...*, como sigue: "Notes historiques sur les propositions modales", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXVI (1937), 673-92]. Dentro de colaboraciones en volúmenes colectivos mencionamos las contenidas en: *The Problem of Universals. A Symposium*, 1956 [con otros trabajos de Alonzo Church y Nelson Goodman] y *Logischphilosophische Studien*, 1959. Bochenski ha fundado en Friburgo (Suiza) el "Ost-Europa Institut" para el estudio de la filosofía soviética contemporánea. Bajo los auspicios del citado "Institut" se edita la serie *Soviética* con trabajos sobre dicha filosofía, traducciones de textos, reseñas de Congresos, etc. (Véase MARXISMO.) El vol. 3 de tal serie es del propio Bochenski: *Die dogmatischem Grundlagen der Sowjetischen Philosophie (Stand 1958)*. *Zusammenfassung der 'Osnovy Markststjof Filosofi' mit Register*, 1959. — Bochenski

## BOE

dirige asimismo las *Bibliographische Einführungen* referidas en FILOSOFÍA.

BOECIO (ANCIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETIUS), (ca. 480-524/5), nac. en Roma, fue cónsul de Roma en 510 y estuvo al servicio de Teodorico, rey de los ostrogodos, hasta que, acusado falsamente de traición y de prácticas mágicas, fue encarcelado en Pavia y ejecutado. Es usual considerarlo como un neoplatónico cristiano, pero sería mejor llamarlo un filósofo ecléctico. En efecto, no solamente Boecio tendía a una conciliación del platonismo con el aristotelismo —conciliación frecuente en muchos autores neoplatónicos— dentro del marco de la vida y el pensamiento cristianos, sino que pueden hallarse en su obra muchos otros materiales. La amplitud de éstos está determinada en buena parte

por el hecho de que Boecio podía ver ya con cierta perspectiva toda la tradición filosófica griega y helenístico-romana y una buena parte de la tradición cristiana; una y otra se le aparecían como bien arraigadas en el tiempo y difícilmente eliminables. Pero al mismo tiempo que se sentía alojado dentro de esta amplia tradición, Boecio poseía conciencia de que toda su estructura se hallaba amenazada y de que vivía al final de unos tiempos y en el comienzo de otros. Por este motivo, Boecio ha sido llamado el último romano y el primer escolástico. Su obra es, en efecto, un ejemplo casi perfecto de una "obra-límite" y expresa la intención de conservar para el futuro lo que amenazaba ruina y parecía a punto de ser destruido. Esto explica el doble carácter de la obra de Boecio: por un lado, un esfuerzo de compilación, ordenación, aclaración e interpretación de segmentos considerables de la tradición griega; por otro lado, la expresión de una serie de experiencias de carácter moral y religioso. Este último aspecto es el más conocido de Boecio: está expresado en su célebre obra *De consolazione philosophiae (Sobre la consolación por la filosofía)* que redactó, mezclando prosa y verso, mientras estaba en la cárcel de Pavia y que ha ejercido una enorme influencia como guía filosófica. Boecio presentó en dicha obra a un hombre abrumado por las desdichas de la vida a quien se le

## BOE

aparece, personificada, la Filosofía, con la cual conversa sobre los temas teológicos, metafísicos y éticos que consideraba fundamentales. Al mostrarle la Filosofía el contraste entre los bienes mudables de esta tierra y los bienes eternos que se obtienen mediante la contemplación del bien y la práctica de las virtudes, comprende su interlocutor que está llegando a un reino del cual se halla desterrada toda zozobra: es el reino de la ciencia divina, "que precede a todas las cosas", y también el reino de una Providencia que tiene siempre presente al hombre. Con ello se engendra un estado de espíritu que es estoico por la voluntad de resistencia y cristiano por la fe en la Providencia. Ahora bien, el otro aspecto menos famoso de Boecio no es filosóficamente menos importante. Consiste en obras sobre aritmética, geometría y música, en traducciones y comentarios de obras de Aristóteles (*Categorías*, *Analíticos*, *Tópicos*, *Refutación de los sofistas*) en tratados lógicos, en comentarios a los *Tópicos* de Cicerón, en traducción y comentarios a la *Isagoge* de Porfirio, en tratados retóricos y en un cierto número de obras teológicas. En sus obras lógicas, Boecio elaboró —a base de fuentes griegas y de los escritos lógicos de Mario Victorino— el grueso de la obra aristotélica, pero también partes considerables de los tratados lógicos escritos por comentaristas del Estagirita y por los estoicos. Ejemplo de lo último se halla en sus escritos sobre los silogismos hipotéticos. Todas estas obras ejercieron gran influencia en la filosofía medieval, especialmente a partir del siglo XI. Hay que observar que la influencia de Boecio no se reduce a la transmisión y elaboración de doctrinas antiguas, sino que consiste asimismo en la creación de una terminología filosófica latina. Algunas de las fórmulas y vocablos usados por Boecio alcanzaron luego decisiva importancia para el tratamiento de los problemas metafísicos, teológicos y lógicos; ejemplos destacados son las dos famosas definiciones de Eternidad y Persona (VÉANSE), así como el empleo del vocablo '*Essentia*' (véase ESENCIA).

Ediciones de Boecio, Venecia (1492, 1499), Basilea (1546, 1570), Migne, P. L., LXIII y LXIV. En esta última edición las obras lógicas

## BOE

(LXIV) comprenden: *Dialogi in Porphyrium a Victorino translati, Commentaria in Porphyrium, In Categorías Aristotelis libri quattuor, In librum Aristotelis de interpretatione Commentaria minora, In eundem librum Commentaria maiora, Interpretatio priorum Analyticorum Aristotelis, Interpretatio posteriorum Analyticorum Aristotelis, Introductio ad Syllogismos categoricos, De Syllogismo libri duo, De Syllogismo hypothetico libri duo, Liber de divisione, Liber de definitione, Interpretatio Topicorum Aristotelis, Interpretatio Elenchorum Sophisticorum eiusdem, Commentaria in Tópica Ciceronis, De differentiis topicis, De rhetorica cognitione, Locorum rhetoricorum distinctio*. Las obras teológicas (LXIII) comprenden: *De unitate Trinitatis* (en la citada ed. con el comentario de Gilberto de la Porree), *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicantur (ibid.)*, *Quomodo substantiae bonae sint (ibid.)*, *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi contra Eutychen et Nestorium (ibid.)*, *Brevis fidei christiana complexio*. Hay ediciones separadas de varias obras. Destacamos: *De institutione arithmetica* y *De institutione musica*, ed. G. Friedlein, 1867; *Commentatio a De Interpretatione*, ed. C. Meiser, 1877-1880; *Commentatio a la Isagoge*, ed. G. Scheps y S. Brandt (en el *Corpus Script. Ecc. Latin.*, XLVIII), 1906; Obras teológicas, ed. M. F. Stewart y E. K. Rand, 1918-1926. Son numerosas en particular las ediciones y traducciones de la *Consolación*; citamos la ed. de G. Weinberger en el citado *Corpus*, LXVII, 1934; la ed., basada en la anterior y con tabla de *Varias Lecciones*, por K. Büchner, 1947; la ed. de L. Bieler en el *Corpus Christ. Ser. lat.*, XCIV (1957) [con bibliografía, índice de citas y de *incipit* para las *carmina*]. La *Consolación* fue traducida al español por el poeta Manuel Esteban de Villegas. — Véase H. Usener, *Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit*, 1877. — Th. Hodgkin, *Italy and Her Invaders: 476-535*, Vol. III, 1885 (cap. iv). — H. F. Stewart, *Boethius*, 1891. — E. Ursoleo, *La Teodicea di Boezio in rapporto al cristianesimo ed al neoplatonismo*, 1910. — V. de Dominicis, *Boezio*, 1911. — F. Klinger, *De Boethii Consolatione Philosophiae*, 1921. — H. J. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boëthius. Mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Seins und Dasein*, 1931 [Philosophie und ihre Grundwissenschaften-

## BOE

chaften, IV, 1]. — H. R. Patch, *The Tradition of Boethius. A Study of His Importance in Medieval Culture*, 1935 (especialmente sobre la influencia de la *Consolación*). — V. Schurr, *Die Trinitatslehre des Boethius im Lichte der "skythischen" Kontroversen*, 1935. — E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, 1938. — H. M. Barrett, *Boethius, Some Aspects of His Times and Work*, 1940. — K. Dürr, *The Propositional Logic of Boethius*, 1951 (escrito, pero no publicado, en alemán, en 1939, con algunas ediciones posteriores. — E. Rapisarda, *Consolatio poësis in Boezio*, 1956.

BOECIO de Dacia (Boecio de Suecia) (fl. ca. 1260) fue maestro de Artes en la Universidad de París por lo menos hasta 1277, cuando fue condenado por averroísmo con Sigerio de Brabante, y se trasladaron ambos a Italia. Su más interesante obra filosófica es hasta ahora la descubierta por Martin Grabmann y que lleva por título *De summo bono sive de vita philosophi*. Boecio de Dacia trata en esta obra del sumo bien en tanto que asequible al hombre cuando pone en funcionamiento el intelecto primariamente en tanto que intelecto especulativo, pero también como intelecto práctico. La contemplación del sumo bien y la acción de acuerdo con él son el fundamento de la felicidad humana. Aunque Boecio de Dacia habla de la fe como distinta de la razón y superior a ella, su interés por el sumo bien y el primer ser aprehendidos mediante razón especulativa han inducido a algunos a considerar la citada obra como ejemplo de racionalismo radical. Boecio de Dacia escribió asimismo un tratado *De somno et vigilia* y contribuyó a la literatura de los llamados *Sophismata*. En 1954 se descubrió el tratado *De mundi aeternitate mundi*, de Boecio (ed. Géza Sájo, 1963 [Miscellanea Mediaevalia, 4]).

Véase M. Granmann, "Die Opuscula *De summo bono sive de vita philosophi* und *De somniis* des Boetius von Dacien", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, VI (1931), 287-317, reimp. en *Mittelalterliches Geistesleben*, I (1936), págs. 200-4. — Id., id., *Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts, mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien* [Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXXVI, 1 (1940)]. —

## BOE

Véanse también J. Nordstrom, *Bidrag rörande Boetius de Dada*, 1927 y P. Mandonnet, "Note complémentaire sur Boèce de Dacie", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXII (1933), 246-50.

BOEHME (JAKOB) (1575-1624), nac. en Alt-Seidenberg (Gorlitz) desarrolló sus doctrinas en frecuente oposición a la ortodoxia, dentro de una corriente a veces coincidente con la de Eckhart y Weigel y con influencias de la filosofía natural renacentista. La influencia ejercida por Boehme se manifiesta en dos planos: en primer lugar, en la esfera de la mística; en segundo término, en la de la filosofía, donde Boehme pareció anticipar las especulaciones fundamentales del idealismo alemán postkantiano, algunos de cuyos mayores representantes reconocían, en efecto, en Boehme a un precursor de sus propias doctrinas. Mística y filosofía se hallaban, sin embargo, en Boehme unidas de raíz por una misma "experiencia especulativa" y por una misma busca de lo Absoluto que solucionara, además, el problema de la existencia del mal en el mundo. La concepción de Dios como una pura actualidad y una eminente energía creadora preparaba ya el terreno para una explicación del mundo, pero ésta no era sino el reflejo del propio proceso de la autogeneración de Dios, el cual no es un ser estático, sino una misma dinámica, que se manifiesta y autodespliega en una serie de etapas que recuerdan la dialéctica hegeliana. Lo que podrían llamarse los "conflictos de Dios" — análogos a los "conflictos de la Idea" — resultan de esta misma infinita potencia divina, a la que no le basta el simple "ponerse" de una vez para siempre. De ahí que en Dios aliente la negación, primero como una manera de hacer despertar lo positivo y llevarlo a culminación, pero también para reconocer que la negación no es una simple disminución del ser, sino una efectiva realidad. Esto es lo único que puede explicar el mal y la postrera división del ser en el reino de los salvados y el de los condenados; es también lo único que puede explicar al hombre, que es efectivamente un compuesto de malicia y de bondad, de tinieblas y luz, de tendencia al desorden y de afán de orden y armonía. En su libertad puede elegir entre las dos opuestas

## BOG

naturalezas, pero su elección de las tinieblas hace necesaria la intervención y manifestación de Dios como salvador.

Obras principales: *Aurora, oder Morgenrothe im Aufgang*, 1612. — *De tribus principiis, oder Beschreibung der Drey Principien Gottliches Wesens*, 1618/19. — *De triplici vita hominis, oder Von dem Dreyfachen Leben des Menschen*, 1619/20. — *Psychologia vera, oder Vierzig Fragen von der Seelen*, 1620. — *De incarnatione verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi*, 1620. — *Sex puncta theosophica, oder Von sechs Theosophischen Punkten*, 1620. — *Sex puncta mystica, oder Kurtze Erklärung Sechs Mystischer Punkte*, 1620. — *Mysterium pansophicum, oder Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio*, 1620. — *De signatura rerum, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*, 1622. — *De electione gratiae, oder Von der Gnaden-Wahl*, 1623. — *De testamentis Christi, oder Von Christi Testamenten*, 1623. — *Mysterium magnum, oder Erklärung über das Erste Buch Mosis*, 1623. — *Quaestiones theosophicae, oder Betrachtung Gottlicher Offenbarung*, 1624. — *Tabulae principiorum, oder Tafeln von den Dreyen Principien Gottlicher Offenbarung*, 1624. — Ediciones de obras: 1620 (4 vols.); 1730-1731 (7 vols., ed. Johann Wilhelm Ueberfeld [reimp. facsímil por Will-Erich Peuckert, con nuevo material recopilado y ed. por August Faust, 11 vols.: I (1), 1955; II (2), 1960; III (3.4), 1960; IV (5-9), 1957; V (10-13), 1960; VI (14-16), 1957; VII (17), 1958; VIII (17), 1958; IX (18-21), 1956; XI (Registro), 1960); 1831-37 (7 vols., ed. K. W. Schiebler, 3a ed., 1922. — *Die Urschriften*, ed. Werner Buddecke, 2 vols., 1963. — Bibliografía de eds. de J. B.: Werner Buddecke, *Die J. B.-Ausgaben*, 2 vols., 1937-57 (I. *Die Ausgaben in deutscher Sprache*; II. *Die Übersetzungen*). — Sobre Bohme, véase: Deussen, *J. Bohme*, 1897. — A. Wernicke, *J. Boehme*, 1898. — A. Bastian, *Der Gottesbegriff bei J. Boehme*, 1905. — Paul Hankamer, *J. B. Gestalt und Gestaltung*, 1924, reimp., 1960. A. Koyré, *La philosophie de J. Boehme*, 1929. — H. Martensen, *J. Boehme*, 1949. — H. Grunsky, *Jacob Bohme*, 1956.

BOGDANOV (A.), seudónimo de A. A. Malinovski (1873-1928), fue uno de los filósofos del grupo marxista ruso de comienzos del siglo actual contra el cual Lenin escribió su obra *Materialismo y empiriocriticis-*

## BOH

*mo*; no sólo Lenin, empero, sino muchos marxistas ortodoxos han combatido a Bogdanov, considerándolo traidor al marxismo y uno de los que llevaron las tendencias "revisionistas" a sus extremas consecuencias. Bogdanov recibió al principio influencia de Marx y se declaró a sí mismo materialista, pero la obra de Ostwald y luego, sobre todo, la de Ernst Mach lo condujeron a la formulación de una filosofía que calificó de empiriomonista y que, aunque niega depender de Mach, adopta de éste la idea fundamental de la neutralidad de los elementos de la experiencia con respecto a lo físico y a lo psíquico. Aunque Bogdanov negó haberse apartado del marxismo, sustituyó la idea de la dialéctica como automovimiento de la materia por el concepto de organización creadora de la realidad. Lo último lo condujo a una doctrina que llamó *tectología* y que consiste fundamentalmente en hacer de la filosofía una ciencia constructiva y no solamente explicativa.

Obras principales: *Osnovné klémenti istoričeskovo vzgláda na prirodu*, 1899 (*Elementos básicos de la concepción histórica de la naturaleza*). — *Empiriomonizm*, 1904-1906 (*Empiriomonismo*). — *Tektologíá*, 1913-1915 (*Tectología*). — *Filosofía xivovo opíta*, 1913 (*Filosofía de la experiencia viviente*).

BÖHM [BOEHM] (KÁROLY [KARL]) (1846-1911), nac. en Besztercebánya (Hungría), fue profesor (desde 1896) en la Universidad de Kolozsvár. Influido al principio por el positivismo de A. Comte, rechazó la posibilidad de la metafísica como conocimiento riguroso de la realidad, pero la admitió como sistema de ideales de naturaleza regulativa. La influencia de la filosofía kantiana se sobrepuso pronto a la del positivismo comtiano; tras varios intentos de combatir las dos direcciones, se inclinó hacia una filosofía trascendental en algunos puntos similar al idealismo de Fichte. Böhm se preocupó grandemente del problema de la naturaleza de los valores y de la relación entre éstos y la realidad. Consideró los valores, por un lado, en cuanto lo que se contraponen al ser, como el reino del deber ser, reino creado por el espíritu humano. Por otro lado, estimó que esta creación del reino de los valores afecta únicamente al modo como los valores son realizados. Los va-



## BOL

lores como tales poseen, para Bohm, una realidad propia, que el hombre no tiene que desvirtuar y a cuyos imperativos debe someter su acción.

Obra capital: *Az ember és világa* 6 vols., 1883-1942 (*El hombre y su mundo*); los vols. IV, V y VI ed. por G. Bartók. Los títulos de los volúmenes son: I: *Dialektika vagy alapfilozófia* (*Dialéctica o filosofía fundamental*); II: *A szellem élete* (*La vida del espíritu*); III: *Axiológia vagy értéktan* (*Axiología o teoría de los valores*); IV: *A logikai érték tana* (*Teoría del valor lógico*); V: *Az erkölcsi érték tana* (*Teoría del valor ético*); VI: *Az esztétikai érték tana* (*Teoría del valor estético*). — Véase I. Kajlós, B. K. *élete es munkássága*, 3 vols., 1913. — G. Bartók, B. K., 1928.

BOLONIA (ESCUELA DE). Véase ALEJANDRISMO, ARISTOTELISMO, POMPONAZZI (PIETRO).

BOLZANO (BERNHARD) (1781-1848) nació en Praga de padre italiano. Sacerdote de la Iglesia católica, se ocupó de problemas teológicos y manifestó en este terreno opiniones muy debatidas por los teólogos católicos centro-europeos de la época, y con frecuencia muy combatidas. En metafísica, Bolzano se opuso a Kant, reivindicando el carácter constructivo, y no simplemente regulativo, de algunas ideas metafísicas, tales como las relativas a Dios y a la inmortalidad del alma. Según Bolzano, pueden formularse juicios sintéticos sobre la realidad suprasensible, pues ni Dios ni el alma son para él meros conceptos vacíos de contenido; el contenido de tales realidades desborda su concepto. Positivamente, Bolzano defendió una concepción metafísica pluralista ligada a la doctrina leibniziana de las mónadas, pero negando la falta de apertura de cada uno de los últimos elementos constitutivos de lo real. La realidad es plural, pero a la vez homogénea, con lo cual no es menester sostener la doctrina de una armonía preestablecida. La realidad evoluciona hacia un perfeccionamiento progresivo de la fuerza representativa radicada en el fondo de todo ser; este perfeccionamiento lleva hacia lo espiritual, el cual no es un ser estático dado de una vez para siempre, sino un continuo dinamismo. El alma es para Bolzano una sustancia simple y espiritual, pero la sustancialidad del alma es la de una energía y no la de una cosa.

## BOL

Por interesantes que sean las especulaciones metafísicas y teológicas de Bolzano, es hoy común acuerdo que la más importante e influyente contribución de este pensador a la filosofía se halla en sus ideas sobre lógica y teoría del conocimiento. En sus primeras, sobre todo, Bolzano influyó grandemente sobre Husserl y, en general, sobre muchos de los que intentaron depurar la lógica de todo psicologismo y fundarla en el análisis de proposiciones más bien que de las supuestas "ideas" constitutivas de las proposiciones. Según Bolzano, la lógica tiene como misión estudiar las proposiciones como tales, es decir, las proposiciones en sí (*Satze an sich*). Debe, pues, prescindirse del sujeto pensante, real o posible, así como de los vocablos mediante los cuales se pueden formular las proposiciones, pues éstas no son ni fenómenos psíquicos ni palabras, sino enunciados mediante los cuales se declara que algo es o no es, con independencia de que sea verdadero o falso, de que sea formulado de esta o de la otra manera, de que sea o no efectivamente pensado por un sujeto. Pero decir que las proposiciones son enunciados es todavía confuso; las proposiciones son lo que los enunciados significan o, si se quiere, pretenden enunciar. Las proposiciones no deben confundirse tampoco con las existencias a las cuales se refieren o de las cuales afirman o niegan la existencia. Las proposiciones, ha escrito Bolzano, "no pertenecen en modo alguno a la misma especie de cosas que son llamadas entes reales o inclusive existentes". "Una existencia llega a ser pensada", es decir, llega a ser objeto de proposiciones (o de juicios considerados como verdaderos), pero las "proposiciones en sí" son la *materia* (materia lógica) del pensamiento (*Wissenschaftslehre* § 122). Puede decirse que las proposiciones en sí son como puras esencias (bien que no necesariamente en sentido platónico); su modo de ser es "objetivo" y hasta puede decirse que es "un objetivo" en el sentido que dio posteriormente Meinong a este término.

Junto a las proposiciones en sí Bolzano examinó las "representaciones en sí". Éstas son el contenido de las proposiciones, pero no exigen tampoco en principio la existencia de un sujeto pensante, con lo cual el vocablo "re-

## BOL

presentación' no debe ser interpretado en sentido psicológico, sino lógico-epistemológico. Las representaciones en sí pueden ser concretas o abstractas, según posean o no el carácter del objeto representado por ellas. También examinó Bolzano las "verdades en sí", con independencia de su ser o no pensadas. Bolzano insistió en que la verdad no es en modo alguno una "existencia".

La despsicologización de la lógica —o, mejor dicho, de los "objetos" de que se ocupa la lógica— no significa que Bolzano se desentendiera del problema de la aprehensión de las proposiciones. Pero si sus meditaciones al respecto pueden llamarse "psicológicas", lo son solamente en el sentido en que Brentano se ocupó de psicología. Bolzano estudió especialmente los procesos del representar y del juzgar. Estos procesos son distintos. El representar es el contenido de los juicios, mientras que el juzgar es una afirmación cuyo término es la proposición en sí.

Bolzano contribuyó asimismo a los problemas de la fundamentación de la matemática, no solamente en su teoría lógica, sino también en sus estudios de las paradojas del infinito. Casi olvidada su obra durante unas décadas, la escuela de Brentano, la fenomenología, Meinong y el desarrollo de la lógica formal durante los primeros años del presente siglo la han reactualizado grandemente.

Obras principales: *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele*, 1827 (*Atanasia o razones a favor de la inmortalidad del alma*). — *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, 1834 (*Manual de ciencia de la religión*). — *Wissenschaftslehre*, 4 volúmenes, 1837 (*Teoría de la ciencia*). Hay reedición de esta obra a cargo de Alois Hofler, 1914. — *Versuch einer objektiven Begründung der Lehre von den drei Dimensionen des Raumes*, 1842 (*Ensayo de una fundamentación objetiva de la teoría de la tridimensionalidad del espacio*). — *Paradoxien des Unendlichen*, 1850 (*Paradojas del infinito*; obra postuma). — *Drei philosophische Abhandlungen*, 1851 (*Tres tratados filosóficos*; obra postuma). — Véase Kreibitz, *Ueber ein Paradoxon in der Logik Bolzanos*, 1900. — L. Jacob, *Ueber die Grundbegriffe der Wissenschaftslehre Bolzanos*, 1902. — Melchior Palágyi, *Kant und Bolzano*, 1902. — G. Gotthardt, *Bolzanos Lehre vom "Satz an sich"*, 1909. — H. Berg-

BOL

mann, *Das philosophische Werk Bolzanos, nebst einen Anhang: Bolzanos Beiträge zur philosophischen Grundlegung der Mathematik*, 1909. — F. St. Schindler, *B. B., sein Leben und Wirken*, 1912. — J. Gotthardt, *Das Wahrheitsproblem und das philosophische Lebenswerk B. Bolzanos* 1928. — H. Fels, *B. B., sein Leben und sein Werk*, 1929. — Eduard Winter, *B. und sein Kreis*, 1933. — Emeric Franzis, *B. B. Der pädagogische Gehalt seiner Lehre*, 1933. — H. Scholz, *Die Wissenschaftslehre Bolzanos*, 1937 (*Abhandlungen der Frieschen Schule. Neue Folge*, 6). — Ludwig Waldschmitt, *Bolzanos Begründung des Objektivismus in der theoretischen und praktischen Philosophie*, 1937. — E. J. Winter, *Leben und geistige Entwicklung des Sozialethikers und Mathematikers B. Bolzanos (1781-1848)*, 1949. — E. Kolmanne, *B. B.*, 1955 [en ruso]. — Heinrich Scholz, "Die Wissenschaftslehre Bolzanos. Eine Jahrhundertbetrachtung", *Abhandlungen der Fries'schen Schule*, N. F. VII (1937), 401-72, reimp. en la obra de Scholz, *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als tsrenger Wissenschaft*, 1961, ed. H. Hernies, F. Kambartel, J. Ritter, págs. 219-67. — Gultor Buhl, *Ableitbarkeit und Abfolge in der Wissenschaftstheorie Bolzanos*, 1961 (*Kantstudien. Ergänzungshefte*, 83). — Jan Berg, *Bolzano's Logic*, 1962 [*Stockholm Studies in Philosophy*, 2]. — K. Rycklik, *Theorie der Reellen Zahlen in Bolzanos Handschriftlichem Nachlass*, 1962.

BOLLAND (G. J. P. J.). (1854-1922), nac. en Groninga (Holanda), profesor en Batavia (Java) y desde 1898 en Leiden, fue el representante principal del neohegelianismo holandés, pero su pensamiento salió con frecuencia del marco del hegelianismo. De hecho, Bolland partió de la filosofía de Eduard von Hartmann, de quien pareció en los primeros tiempos fiel discípulo. Sólo a fines del siglo se orientó su pensamiento hacia una reelaboración independiente de los temas esenciales de la filosofía de Hegel. Por lo pronto, en el sentido de un pensar dialéctico. Podría decirse inclusive que el racionalismo dialéctico aumentó en la misma medida en que se hizo más intenso su "misticismo". La identificación realizada por Bolland de las categorías del ser con las categorías del pensamiento no impide, en efecto, que éstas sean sobre todo "puestas" más bien que "extraídas". Cierta que

BOL

la novedad del pensamiento de Bolland debe buscarse en otra parte que en este fundamento común con el "idealismo especulativo". La contribución principal de su pensamiento consiste, en verdad, en la nueva ordenación introducida dentro del campo de la dialéctica lógico-ontológica, lo que le permitió atacar con mayor éxito algunos problemas —tales los de la filosofía de la religión y de la Naturaleza— que Hegel tuvo en parte que desarticular con el fin de hacerlos penetrar dentro de su esquema. De ahí que la importancia de la obra de Bolland radique más bien en la particular elaboración de algunas de las disciplinas filosóficas que en una nueva dirección o impulso dado a la ontología. Fue precisamente esta elaboración la que produjo en Holanda, en torno a su figura, un movimiento filosófico intenso. Lo mismo, y aun con mayores razones, podría decirse de sus discípulos más inmediatos: Ester Van Nunes, van den Berg van Eysinga, W. F. Staargard, Hessing, que prosiguieron el pensamiento de Bolland y editaron parte de sus manuscritos y lecciones. En 1922, el mismo año de la muerte del filósofo, sus discípulos fundaron la *Bolland Genootschap voor Zuivere Rede* (Sociedad Bolland para la razón pura), con un órgano de difusión: *De Idee*.

Obras principales: *Aanschouwing en Verstand*, 1897 (*Intuición y entendimiento*). — *Alte Vernunft und neuerer Verstand*, 1902 (*Vieja razón y nuevo entendimiento*). — *Zuivere Rede en Hare Werkelijkheid. Een bock voor Vrienden der Wijsheid*, 1901, 2a ed., 1909, 3a ed., 1912 (*La razón pura en su realidad. Una obra para amigos de la sabiduría*). — *Collegium Logicum*, 2 vols., 1905 (de los cursos dados en Leiden en 1904-1905). — *De Natuur*, 1908 (*Sobre la Naturaleza*). — *De logica*, 1911. — *Lógica*, 1923. Se deben también a Bolland varias obras sobre los Evangelios, la Biblia y la teosofía de M. Blavatsky. Correspondencia con E. von Hartmann en *Briefwechsel mit E. von H.*, 1937, editado por la citada *Bolland Genootschap*. — Véase G. A. van den Bergh van Eysinga, "Der hollandsche Philosoph Bolland", *Proceed. of the Xth Int. Cong. of Phil Amsterdam* [1948], 1949, págs. 1198-1206.

BOLLNOW (OTTO FRIEDRICH) nac. (1903) en Stettin, docente en Gottinga desde 1931 y profesor des-

BOL

de 1946 en Maguncia, ha trabajado en temas psicológicos, filosófico-antropológicos y metafísicos bajo la influencia de la fenomenología, la filosofía de la vida y el existencialismo. Esta última tendencia es la que más se destaca en sus análisis, pero frente a la insistencia en los aspectos que podrían calificarse de "románticos" del existencialismo, Bollnow destaca elementos más "clásicos" y permanentes. Esto se muestra inclusive en una de sus más importantes contribuciones: la teoría de los estados de ánimo (véase TEMPLE). En efecto, el estado de ánimo no es para Bollnow una mera afeción pre-racional por la cual entramos en contacto con un *Urgrund* metafísico, sino que se articula en diversos grados de claridad y, consiguientemente, en una jerarquía. Estas investigaciones están íntimamente relacionadas con un estudio de la comprensión (VÉASE), por medio de la cual se da la realidad espiritual, mas no de un modo confuso, sino ordenado.

Obras: *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, 1933 (*La filosofía de la vida de F. H. J.*). — *Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie*, 1936, 2a ed., 1955 (*D. Introducción a su filosofía*). — *Das Wesen der Stimmungen*, 1941, 2a ed., 1943; 3a ed., revisada, 1956 (*La naturaleza de los estados de ánimo*). — *Die Ehrfurcht*, 1947, 2a ed., 1958 (*El temor [temor respetuoso]*). — *Einfache Sittlichkeit; kleine philosophische Schriften*, 1947 (*Moralidad simple. Escritos filosóficos menores*). — *Das Verstehen, Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, s/f. (1949) (*La comprensión. Tres ensayos para la teoría de las ciencias del espíritu*). — *Die Methode der Geisteswissenschaften*, 1950 (*El método de las ciencias del espíritu*). — *Existenzphilosophie*, 3a ed., 1947 (1ª edición en *Systematische Philosophie*, ed. N. Hartmann, 1942, pp. 315-432) (trad. esp.: *Filosofía de la existencia*, 1954). — *Rilke*, 1951. — *Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter*, 1953 (*Ansiedad y refugio en la visión del mundo de poetas modernos*), 2a ed.: *Unruhe und Geborgenheit. Beispiele dichterischer Weltauslegung*, 1958 (A. y R. Ejemplos de interpretación poética del mundo). — *Nette Geborgenheit. Das Probleme iner Ueberwindung des Existentialismus*, 1955, 2a ed., 1960 (*Nuevo refugio. El problema de una superación del existencialismo*). — *Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze*, 2a ed., 1957 (*Sim-*

## BON

ple moralidad. *Breves ensayos filosóficos*. — *Die Lebensphilosophie*, 1958 [Verständliche Wissenschaft. Geisteswissenschaftliche Abt., 70]. — *Wesen und Wandel der Tugenden*, 1958 (trad. esp.: *Esencia y cambio de las virtudes*, 1960). — *Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unstetige Formen der Erziehung*, 1959 (*Filosofía de la existencia y pedagogía. Ensayo sobre formas mudables de la educación*). — *Mass und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze. Neue Folge*, 1962.

**BONALD** (LOUIS-GABRIEL-AMBROISE (Vizconde de) (1754-1840), nac. en Le Monna, cerca de Millau (Aveyron, Francia), Par de Francia y uno de los principales representantes del tradicionalismo como doctrina filosófica y política, combatió violentamente las tendencias del siglo XVIII, en las cuales veía una unidad que englobaba, sin posibilidad de exclusión unilateral, el ateísmo, la oposición al in-natismo y la doctrina de la soberanía popular como fundamento del orden social. Según de Bonald, todas esas tendencias debían desembocar forzosamente en una revolución destructora en la cual han de desencadenarse las pasiones sin freno, consecuencia natural de un estado de desvinculación de Dios y con ello de la autoridad de origen divino. Por eso la salvación del orden y consiguientemente de la continuidad histórica radica para de Bonald, lo mismo que para de Mais-tre, en la revalorización de la teocracia tal como es representada por la Iglesia católica, en donde quede destruido el endiosamiento del individuo como tal y se refiera todo, con inclusión de las facultades espirituales (posesión innata de las ideas, lenguaje, etc.) a la creación y revelación de Dios.

Obras principales: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, 3 vols., 1796. — *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, 3 vols., 1802. — Ediciones de Obras completas, 1817 y 1857. — Chr. Maréchal, *La philosophie de De Bonald*, 1910. — R. Man-duit, *Les conceptions politiques et sociales de De Bonald*, 1913. — Heinz Wilhelm Reinerz, *Bonald als Politiker, Philosoph und Mensch*, 1940. — L. Eulogio Palacios, *El platonismo empírico en L. de Bonald*, 1954. **BONATELLI** (FRANCESCO) (1830-1911), nac. en Iseo di Brescia

## BON

(Italia), profesor en la Universidad de Bolonia (1861-67) y en la de Padua (1867-1911), estableció una ontología general que, influida a la vez por el criticismo, por el realismo herbartiano y por el pensamiento de Trendelenburg, tendía a fundamentar la distinción entre lo físico y lo psíquico por medio de los modos de *ser* últimos de estos fenómenos. A su entender, en efecto, no se trataba de una mera distinción entre cosas materiales y mentales, sino de una diferencia en la forma última de sus procesos: lo físico es un acontecer entre sustancias fijas; lo psíquico es un movimiento que tiene lugar en la conciencia y que, en vez de permanecer en sí, vuelve a sí mismo. La clasificación de los fenómenos psíquicos está realizada también por medio de un fundamento ontológico-descriptivo, y su irreductibilidad no es una irreductibilidad fáctica, sino de principio y ontológica. Ahora bien, esto no significaba, según Bonatelli, la negación de una realidad sustantiva que pudiese ser sujeto de sus manifestaciones, pero esta realidad era de orden metafísico y no simplemente psíquico. Una filosofía de lo Absoluto, para la cual el yo era la realidad misma, coronaba de este modo el pensamiento de Bonatelli, donde el primado de la razón pura era a la vez el primado del conocimiento y de la racionalidad de la idea.

Obras: *Dell'esperimento in psicologia*, 1858. — *Attinenze della logica colla psicologia*, 1861. — *Pensiero e conoscenza*, 1864. — *L'io e l'egoismo, l'unità del pensiero*, 1886. — *La coscienza e il meccanismo interiore*, 1872. — *La filosofia dell'inconscio esposta ed esaminata*, 1876. — *La filosofia e la sua storia*, 1877. — *Psicologia e logica dei licei*, 1897 y siguientes. — *Il concetto della vita*, 1904. — *L'essere e il conoscere*, 1908. — Véase B. Varisco, F. Bonatelli, 1912. — G. Alliney, *Bonatelli*, 1947. **BONNET** (CHARLES) (1720-1793), nacido en Ginebra, desarrolló en su *Essai analytique des facultés de l'âme* (1755) ideas semejantes a las de Condillac y afirmó la importancia de la sensación como fundamento de la vida psíquica, pero planteó el problema de la actividad originaria e irreductible del espíritu en la transformación de las sensaciones y, por consiguiente, subrayó el hecho de la intervención de la fuerza espiritual interna en el origen de las

## BON

facultades que Condillac derivaba exclusivamente de la sensación. Ciertamente que la fuerza interna a que se refiere Bonnet parece ser tanto el conjunto de las facultades innatas del alma como la organización psicofisiológica que en vez de enfrentarse con la realidad externa de un modo enteramente pasivo reacciona de una manera activa frente a los estímulos. La imprecisión en la definición de esta actividad originaria del espíritu se debe en parte al interés mostrado por Bonnet en vincular a la creencia cristiana en la inmortalidad las investigaciones psicofisiológicas que a veces tienen un marcado carácter naturalista; Bonnet abogaba, en efecto, a base de sus experiencias, por una resurrección del cuerpo, por una llamada "palingénesis filosófica" que tendiera un puente entre la existencia biológica y el ser puramente espiritual. (*La Palingénesis philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*, 1769.) Edición de obras de Charles Bonnet en 8 vols. (Neuchâtel) con el título *Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie, de Charles Bonnet*. A continuación se indican las obras que comprende cada volumen y las fechas de publicación: I (*Traite d'Insectologie ou observations sur les pucerons, Observations diverses sur les insectes*), 1779. — II (*Mémoires d'histoire Naturelle, Recherches sur l'usage des feuilles*), 1779. — III (*Considérations sur les corps organisés*), 1779. — iv (1: *Contemplation de la nature*, i-viii; 2: *Contemplation de la nature*, ix-xii), 1781. — V (1: *Écrits d'histoire naturelle*; 2: *Lettres sur divers sujets d'histoire naturelle*). — VI (*Essai analytique sur les facultés de l'âme*), 1782 ("L'homme est un être mixte; il n'a des idées que par l'intervention des sens"). — VII (*La palingénésie philosophique*), 1783. — VIII (*Essai de psychologie et écrits divers*), 1783. — Las primeras ediciones de sus obras filosóficas fundamentales son: *Essai de Psychologie* (1755); *Essai analytique* (1760); *Contemplation*, 2 vols. (1764); *Palingénésie* (1769). — Véase A. Lemoine, *Charles Bonnet, de Genève, philosophe et naturaliste*, 1850 (tesis). — M. Offner, *Die Psychologie Ch. Bonnets*, 1893. — E. Claparède, *La psychologie animale de Ch. Bonnet*, 1909. — Johannes Krüger, *Der Organismusbegriff bei Bonnet*, 1929. — G. Bonnet, *Ch. B.*, 1720-1793, 1929 (tesis). — R. Savioz, *La philosophie de Ch. Bonnet, de Genève*, 1948.

## BON

BONUM. Véase BIEN, TRASCENDENTALES.

BOODIN (JOHN ELOF), (1869-1950), nac. en Pjeteryd, Småland (Suecia) y emigrado a EE. UU. en 1887, ha profesado en las Universidades de Harvard y California (Los Angeles). Empirista radical y realista temporal en su primera época; enemigo, por lo tanto, del estatismo de los mecanicistas y de los idealistas absolutos, se inclinó luego, según propia confesión, a la filosofía de la evolución emergente, hasta que, al final, reconoció "la realidad pragmática del mundo de los valores ideales". Convencido, finalmente, del carácter estructural de la realidad cósmica desplegada en el espacio y en el tiempo, esta intuición le condujo a la hipótesis de que hay una realidad que ejerce una dirección espiritual y que introduce en el proceso natural un orden y una medida. De este modo, la cosmología evolucionista culminó en una teología. Boodin comenzó, pues, con un punto de vista heracliteano para desembocar en una posición idealista de carácter platonizante. Pero este idealismo no era de carácter "mentalista" ni "subjetivista", como lo fue generalmente el idealismo desde Hegel; era más bien de carácter "realista axiológico", y constituía una síntesis *sui generis* de mentalismo y materialismo. A base de esto, Boodin edificó una cosmología y una teología en las cuales admitió la noción de creación como síntesis de las ideas opuestas de la preformación y de la "emergencia". Esta creación es para Boodin un proceso eterno y reconoce que la realidad estructural constituye la guía de la historia individual. Así, "todo el proceso de evolución es un proceso de espiritualización" (*Three Interpretations of the Universe*, Cap. XI), pero no al modo de Samuel Alexander, para quien Dios "se hace" en el ascenso de nivel de la realidad, sino mediante el reconocimiento de que el Espíritu aparece ya en la primera fase del ser. Por eso Dios es, en rigor, un "campo espiritual" en el cual todo vive, se mueve y tiene su ser (*op. cit.*, Cap. I); Dios es, en suma, el alma de todo, que insufla sentido a toda realidad. La materia es envuelta y controlada por el espíritu. El espacio es el campo de la infinita expansividad de Dios. El tiem-

## BOO

po refleja el ritmo de su eterna actividad. Dios, en suma, no es sólo "el más alto nivel de la evolución", ni depende del proceso en el espacio y el tiempo, sino que es el "campo" de todo posible movimiento: todo el orden del ser depende entonces de la estructura de este "campo" divino que, por lo demás, no es un campo estático, sino algo que engendra de continuo la realidad que se mueve dentro de él.

Obras: *A Theory of Time*, 1899 (tesis doctoral). — *Time and Reality*, 1904. — *Truth and Reality*, 1911. — *A Realistic Universe*, 1916; ed. revisada, 1931. — *Cosmic Evolution*, 1925. — *God and Création*. I. *God*. A *Cosmic Philosophy of Religion*, 1934. — *God and Création*. II. *Three Interpretations of the Universe*, 1934. — *The Social Mind, Foundations of Social Philosophy*, 1939. — *Religion of Tomorrow*, 1943. — *A Cosmic Philosophy*, 1947.

BOOLE (GEORGE) (1815-1864) nac. en Lincoln (Inglaterra), fue profesor de matemáticas en Queen's Collège, de Cork, desde 1849 hasta su muerte. Es considerado comunmente como el fundador de la lógica simbólica; si bien es cierto que este título no es del todo justo en vista de las importantes contribuciones a dicha lógica que se han descubierto en el pasado (véase LÓGICA, LOGÍSTICA), la verdad es que el movimiento contemporáneo lógico en tanto que posee conciencia de su novedad e importancia suele remontarse a 1847 y, más precisamente, a 1854, fecha ésta de la publicación de la obra fundamental de Boole. Este desarrolló sobre todo el álgebra de la lógica; el cálculo de clases (véase CLASE) es llamado habitualmente álgebra booleana de clases.

Las dos obras lógicas fundamentales de Boole son: *The Mathematical Analysis of Logic, being an Essay toward a Calculus of Deductive Reasoning*, 1847 (trad. esp.: *Análisis matemático de la lógica*, 1960). — *An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, 1854. — Véase asimismo *Studies in Logic and Probability*, 1952. (comprende las obras reunidas de Boole, incluyendo *The Mathematical Analysis of Logic* y escritos inéditos). — El artículo de Mary B. Hesse, "Boole's Philosophy of Thought", *Annals of Science*, VIII (1952), 61-

## BOS

82, se refiere a manuscritos de Boole que debían servir a este autor para escribir una obra que fuera la continuación de *The Laws of Thought* y en la cual no emplearía el simbolismo.

BOSANQUET (BERNARD) (1848-1923), nac. en Alnwick (Inglaterra), estudió en Oxford, profesó (1871-1881) en el University Collège, de Oxford; tras retirarse por un tiempo para consagrarse a escribir y a la dirección de la *London Ethical Society*, profesó en la Universidad de Saint Andrews (1903-1908).

Bosanquet recibió la influencia de Hegel y luego la de Bradley, siendo considerado como uno de los principales pensadores de la "Escuela (idealista) de Oxford" (véase OXFORD) y también de la supuesta "escuela hegeliana" inglesa. Su concepción del universal como "universal concreto" depende grandemente de Hegel; el universal concreto es una realidad total y absoluta que contiene, en síntesis, sus propios momentos. Bosanquet subrayó grandemente el carácter concreto de tal universal, a diferencia de la supuesta universalidad abstracta de que se ocupa la ciencia. Junto a ello hay en Bosanquet fuertes tendencias monistas; la realidad puede ser sólo una, y sólo ella misma puede integrar las distinciones que contiene. Estas ideas metafísicas de Bosanquet se hallaban, como las de Bradley (véase), apoyadas en una idea de la lógica como lógica del juicio a diferencia de la lógica del sujeto-predicado. El juicio se refiere a una totalidad, que a su vez es parte integrante de totalidades mayores y, en último término, del todo. Hay, así, en la metafísica y en la lógica de Bosanquet una fuerte tendencia totalista-organológica, en contraste con cualquier tendencia "universalista"-abstracta. Desde estos puntos de vista Bosanquet sometió a crítica el mecanicismo y el asociacionismo. Ahora bien, Bosanquet prestó gran interés a la cuestión de la individualidad en todos sus aspectos, esto es, no sólo a la individualidad en sentido metafísico, sino también en sentido ético, humano, social, comunitario, etc. Esta individualidad no era, empero, ni una parte de un conjunto ni menos todavía un elemento en principio aislable e independizable de un todo. Lo individual es asimismo un universal con-

## BOS

creto, poseedor de diferencias internas que se sintetizan a sí mismas, y capaz de incorporarse a otros universales concretos y, en última instancia, a la realidad como absoluto (o, mejor dicho, al absoluto como realidad). Las supuestas "partes" de que se compone una individualidad son momentos integrantes de la totalidad.

Bosanquet se interesó especialmente por el modo como la individualidad puede ser concebida en la comunidad humana y en el mundo del arte; junto a su metafísica (y lógica) hay, pues, en nuestro autor una ética y una estética. La ética se halla estrechamente ligada a una teoría del Estado como comunidad de personas que poseen, o pueden poseer, una voluntad general (en un sentido a veces semejante al rousseaniano); cada persona es una individualidad, pero integrada o, cuando menos, "integrable". La estética se ocupa del examen de las obras de arte individuales, pero asimismo como integrables en un conjunto: el del mundo del arte y de los valores artísticos. Debe observarse, sin embargo, que, a medida que fue cayendo bajo la influencia de Bradley, Bosanquet subrayó cada vez más el carácter puramente "interno" de las individualidades integrables y consideró que sólo desde el punto de vista de lo Absoluto puede tratarse adecuadamente la cuestión de la individualidad.

Obras: *Knowledge and Reality*, 1885. — *Logic, or the Morphology of Knowledge*, 2 vols., 1888. — *Essays and Addresses*, 1889. — *A History of Aesthetic*, 1892 (trad. esp.: *Historia de la estética*, 1949). — *The Civilization of Christendom and Other Studies*, 1893. — *Aspects of the Social Problem*, 1895. — *The Essentials of Logic*, 1895. — *Psychology of the Moral Life*, 1897. — *The Philosophical Theory of the State*, 1899. — *The Principle of Individuality and Value*, 1912. — *The Value and Destiny of the Individual*, 1913. — *The Distinction Between Mind and Its Objects*, 1913. — *Three Lectures on Aesthetic*, 1915. — *Social and International Ideals*, 1917. — *Some Suggestions in Ethics*, 1918. — *Implication and Inference*, 1920. — *What Religion Is*, 1920. — *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, 1920. — *Three Chapters on the Nature of Mind*, 1923. — *Science and Philosophy, and Other Essays*, 1927 (postuma, ed. J. H. Muirhead y R. C. Bosanquet). — Biografías: Helen Bo-

## BOS

sanquet, B. B., *a Short Account of His Life*, 1924. — J. H. Muirhead, ed., *B. B. and His Friends*, 1935 (con correspondencia de B.). — Sobre B. B., véase: Berril Pfannenstill, *B. Bosanquet's Philosophy of the State. A Historical and Systematic Study*, 1936. — F. Houang, *De l'humanisme à l'absolutisme*, 1954. — Id., id., *Le néo-hégelianisme en Angleterre. La philosophie de B. B.*, 1954.

BOSCOVICH (ROGER JOSEF) [BOSKOVIC (RUDER JOSIP)] (1711-1787) nac. en Dubrovnik (Ragusa - Dalmacia). En 1726 ingresó, en Roma, en la Compañía de Jesús. Durante más de veinte años (1740-1773) enseñó matemáticas y ciencias naturales en varios lugares (Roma, Pavia, Milán, Venecia). Durante una breve permanencia en Inglaterra fue nombrado miembro de la "Royal Society"; entre 1773 y 1783 fue director del servicio de óptica para la Marina en París.

Grandemente influido de un lado por Newton y de otro lado por Leibniz, Boscovich desarrolló una filosofía natural en la que intentó solucionar el problema —enormemente discutido en su época— de la llamada "acción a distancia", es decir, el problema de cómo los cuerpos y las fuerzas pueden influirse recíprocamente sin necesidad de entrar en contacto directo. A tal efecto postuló la existencia de "átomos inmateriales" o "puntos de fuerza", en muchos aspectos parecidos a las mónadas leibnizianas, pero también a los "indivisibles" de Galileo y, en general, a los "puntos de masa" de que trata la mecánica clásica. A diferencia de las mónadas leibnizianas, los puntos de fuerza de Boscovich carecen de la facultad de representación y, por consiguiente, no son entidades psíquicas o equiparables a tales entidades. Tales puntos de fuerza ocupan posiciones determinadas y se atraen y repelen mutuamente de acuerdo con las distancias —según las leyes newtonianas— y dentro de una cierta distancia. Cuando esta última distancia limitante disminuye, se ejercen entre los puntos de fuerza atracciones y repulsiones distintas. Por ejemplo, al reducirse indefinidamente la distancia dentro del límite mencionado la fuerza de repulsión va aumentando también indefinidamente hasta llegarse a una repulsión infinita en el caso de supresión absoluta de distancia — lo que equivale a decir que nunca hay

## BOS

tal supresión, esto es, que nunca hay contacto entre los puntos de fuerza. Las leyes que rigen este tipo de atracciones y repulsiones se aplican no solamente a los puntos de fuerza individuales, sino también a sistemas de puntos de fuerza, esto es, a los llamados "cuerpos".

Puesto que los puntos de fuerza no poseen extensión, esta última no puede considerarse como una propiedad real física; la extensión es un campo engendrado por los puntos de fuerza. Las acciones recíprocas entre estos puntos engendran asimismo las propiedades secundarias de la materia. Lo que sucede con la extensión sucede asimismo con el tiempo. Extensión y duración son modos de ser de los puntos de fuerza y solamente "existen" en cuanto tales puntos se hallan en relaciones recíprocas. El espacio y el tiempo de que Newton hablaba —o se supone que hablaba— como "absolutos" son para Boscovich, a lo sumo, posibilidades de que los puntos de fuerza se manifiesten espacial y temporalmente. Nuestra representación intuitiva de tales modos de manifestarse los puntos de fuerza producen las ideas de espacio y tiempo de las que nos servimos para explicar el comportamiento de la realidad física, pero que sólo describen muy imperfectamente el espacio y el tiempo "verdaderos", esto es, los modos de ser actuales de los puntos de fuerza o átomos inmateriales.

La obra capital de Boscovich se titula *Philosophiae naturalis theoria reducta ad unicam legem virium in natura existentium*, 1758, 1759, 1764; otra ed., 1763. La edición publicada en Venecia en 1763 contiene asimismo dos breves tratados de Boscovich: *De anima et Deo* y *De spatio et tempore*. Ed. (texto latino y trad. inglesa) de la *Philosophiae naturalis theoria* por J. M. Child, con biografía de Boscovich por Branislav Petronie-vitch (Manchester, 1922). — Edición de obras científicas: *Opera pertinentia ad opticam et astronomiam*, 5 vols., 1785. — Véase F. Evellin, *Quid de rebus vel corporeis vel incorporéis senserit Boscovich*, 1880 (tesis doctoral latina). — M. Oster, *R. J. B. als Naturphilosoph*, 1909. — D. Nedelkovitch, *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. B.*, 1922. — V. H. Gill, S. J., R. B., S. J. (1711-1787), *Forerunner of Modern Physical Theories*, 1941. — L. L. Whyte, "R. J. B., S. J., F. R. S. (1711-1787), and the Mathematics of Atomism", *Notes and*

## BOS

*Records of the Royal Society of London*, XIII, 1 (1958), 38-48.

**BOSSUET (JACQUES-BENIGNE)** (1627-1704), nac. en Dijon, obispo de Meaux y preceptor del Delfín —para quien escribió algunas de sus obras, entre ellas el *Discurso sobre la historia universal*—, fue uno de los grandes apologistas católicos de su tiempo y vio en la iglesia católica el único depósito de las verdades, la verdadera maestra universal, a la cual debían acogerse todos los que (como, por ejemplo, Leibniz, con quien debatió el problema) estuviesen deseosos de unidad y de pacificación de los espíritus. Aunque Bossuet opinó sobre casi todos los grandes problemas teológicos de su época —entre ellos el problema de la relación entre gracia y libre albedrío, que intentó solucionar armoniosamente sin extremar ninguno de ambos términos—, su más importante contribución filosófica es la imagen de la historia presentada en el citado *Discurso*. Renovando para la época moderna lo que San Agustín había llevado a cabo en la *Civitas Dei*, Bossuet desarrolló una teología de la historia destinada a mostrar la obra de la Providencia como guía del curso de la humanidad entera. La historia es, para Bossuet, esencialmente historia del proceso de la redención humana por el sacrificio de Cristo. Esto no significa que la historia sea exclusivamente historia religiosa, pues el gobierno político es también uno de los grandes ejes de la historia. Pero aun este gobierno —es decir, la serie de la formación, desarrollo y caída de los imperios— puede entenderse solamente dentro del esquema providencial de carácter esencialmente religioso. Bossuet divide el curso de la historia en diversas fases o "épocas", cada una de las cuales va realizando el gran proyecto divino, el cual es en último término inescrutable, pero del cual pueden percibirse los signos en los grandes acontecimientos históricos, especialmente en los que se manifestaron en las relaciones entre el pueblo judío y los grandes Imperios.

Obras principales de interés filosófico y teológico: *Discours sur l'histoire universelle*, 1681, 3ª ed. revisada por el autor, 1701. — *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, 1709. — *Traité du libre arbitre*, 1710 (publicado por el sobrino del autor, el abate Bossuet, obispo de Troyes). —

## BOS

*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, 1722. — Entre las muchas ediciones de obras citamos: *Oeuvres complètes* 12 vols. (Paris, 1836); *Oeuvres complètes*, ed. P. Guillaume, 10 vols. (Bar-le-Duc, 1877). — Véase A. Nourisson, *Essai sur la philosophie de B.*, 1852. — C. de Courten, *B e il suo "Discours sur l'histoire universelle"*, 1927. — Roger Labrousse, Introducción a la ed. (texto francesa y trad. esp.) del *Traité du libre arbitre (Tucumán, 1948)*, págs. 7-83. — A. Auneau, *B.*, 1949.

**BOSTROM (CHRISTOPHER JACOB)** (1797-1866) nacido en Pitea (Suecia), profesor desde 1838 a 1863 en Upsala, desarrolló una filosofía que ha sido calificada de idealismo racional o personal y que en muchos puntos coincide con el teísmo especulativo de Biberg (véase) y Grubbe. Bostrom se opone, en efecto, tanto al empirismo como al racionalismo abstracto, los cuales significan una negación de la persona. Ahora bien, la realidad de la persona es para Bostrom la realidad verdadera, la única entidad realmente concreta. Esta realidad personal se determina principalmente por medio de la conciencia o, para ser más exactos, por medio de lo espiritual que en ella reside. Las cosas naturales y sensibles son, por consiguiente, un aspecto que la realidad interior ofrece, y precisamente aquel aspecto en el cual la percepción de sí está reducida a un mínimo. Si la percepción es el principio del ser, ello significará, pues, que el ser será tanto más real y concreto cuanto mayor sea la suma de las autopercepciones por medio de las cuales se constituye. Cuando ellas alcanzan el punto máximo, nos encontramos ante lo que Bostrom llama el Absoluto, el Espíritu absoluto, el Dios personal en cuyo ámbito —lo mismo que en Leibniz— se da la comunidad de las personas. Ahora bien, esta concepción de lo verdaderamente real introduce en el pensamiento de Bostrom algunas dificultades que habían sido atacadas ya por el idealismo racional clásico. La primera y principal de ellas consiste en la concepción que dentro de un tal sistema deba tenerse de lo espacio-temporal. La solución de Bostrom es en este punto imprecisa. Por un lado, considera que lo espacio-temporal se halla enteramente fuera del ámbito del Espíritu absoluto y de sus ideas o mo-

## BOS

mentos. Por el otro, se ve obligado a reconocer que de algún modo debe establecerse una relación que no rompa la armonía del conjunto. Esta segunda tendencia es, finalmente, la que triunfa. En último término, no hay para Bostrom más realidad auténtica que la espiritual-personal y, por consiguiente, sólo Dios como espíritu absoluto es real. Pero esto no significa ni la anulación de lo sensible ni menos aun la del espíritu finito. Ambos están subordinados, ciertamente, a la vida divina. Mas esta subordinación ya no ofrece dificultad cuando se tiene en cuenta que, como hemos señalado antes, lo espiritual y lo consciente no significan siempre para Bostrom la plena conciencia personal del yo; todo "representar", aun el menos consciente, pertenece al plano de lo espiritual, bien que de una espiritualidad inferior, porque ella comprende asimismo cuanto sea de algún modo substancia, principio o individualidad. Así, las naturalezas finitas, que se articulan en un mundo de personalidades, acaban por ser manifestaciones de la realidad superior divina, ideas existentes en el seno de Dios. Estas ideas, cuya revelación constituye el mundo de la sensibilidad, se entretajan y viven en cuanto personas dentro de una jerarquía en donde el grado de perfección corresponde al grado de realidad. El idealismo racional y personal de Bostrom, completado en la ética con un racionalismo positivo, distinto del apriorismo formal y del utilitarismo eudemonista, fueron proseguidos por diversos pensadores, entre los cuales se destacaron Sigurd Ribling (1816-1899), Hans Edfeldt (1836-1909), Axel Nyblaeus (1821-1899), P. J. H. Leander (1831-1907) y, sobre todo, C. Y. Sahlin (1824-1917), que desarrolló, siguiendo los principios de Bostrom, la mayor parte de las disciplinas filosóficas, incorporando, además, varios importantes supuestos de la filosofía trascendental y del idealismo alemanes.

Obras: *De notionibus religionis, sapientiae et virtutis earumque inter se nexu*, 1841. — *Sätze über Gesetz und Gesetzgebung*, 1845 (*Proposiciones sobre la ley y la legislación*). — *Grundlineer till filosofiska Statsläran*, 1859 (*Lineas fundamentales de las lecciones sobre filosofía del Estado*). — *Forelasningar i etik varteminen*, 1861 (*Lecciones sobre la*

## BOU

moral). — Otras series de lecciones publicadas de Bostrom son: *Forelasningar i religionsfilosofi*, 5 vols., 1906-1913, ed. G. J. Keijser (filosofía de la religión) y *Forelasningar i etiken*, 1897, ed. S. Ribling (ética). — Escritos reunidos: *Skrifter av C. J. B.*, 3 vols., 1883-1901, ed. H. Edfeldt y G. J. Keijser. — Véase J. J. Borelius, *Kritik ofver den Bostromska filosofien*, 1859. — H. Edfeldt, *Om Bostroms ideelara*, 1884. — E. Zoeller, *Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauung Bostroms und Lotzes*, 1888. — C. Landstroms, *B. och hans filosofie*, 1903. — J. Ljunghoffs, *C. J. B. Sveriges Platon*, 1916. — H. Larsson, *Minnesteckning ofver C. J. B.*, 1931. — S. Edvard Rohde, "Bostroms Religionsfilosofiska askarning. I. Sanning och verklighet", *Goteborgs Hogskolas Arskrift*, IV (1949).

**BOUTERWERK (FRIEDRICH)** (1765-1828) nac. en Oker (cerca de Goslar), profesor en Gottinga (1798-1828), siguió las huellas de Kant y desarrolló la filosofía crítica en un sentido cercano al de Jacobi (VÉASE). Hay una ciencia fundamental filosófica, que Bouterwerk llamó "Apodíctica" y que debe de dar razón de toda experiencia. La "Apodíctica" es por ello la ciencia de toda prueba y del fundamento de todo saber. Se divide en lógica, práctica y trascendental. El principio primero de la ciencia fundamental es la de lo "absolutamente virtual"; lo real es, en efecto, anterior a todo sujeto y a todo objeto, los cuales se hallan contenidos virtualmente en el principio. El "virtualismo absoluto" de Bouterwerk sostiene que en el principio subsisten todas las fuerzas y todas las resistencias a tales fuerzas. No se puede, además, concebir ninguna fuerza sin la resistencia correspondiente. Esta idea hace de Bouterwerk, como indicó Dilthey, uno de los primeros pensadores que desarrollaron la noción de resistencia (VÉASE). Pero ni la fuerza ni la resistencia son realidades absolutas; sólo lo virtual que se halla más acá de ellas es absoluto. Tal primado de lo virtual se revela no solamente en el mundo en general, sino también en el hombre. El mundo está fundado en una virtualidad infinita; el hombre, en una virtualidad finita, revelada en la voluntad. Pero a través de la virtualidad finita el hombre puede buscar en lo infinitamente virtual, el cual se hace

## BOU

así accesible en el querer más que en el pensar. Es posible que algunas de estas ideas influyeran en Schopenhauer, que estudió en Gottinga en la época en que Bouterwerk profesaba.

Obras: *Ideen zu einer allgemeinen Apodiktik*, 1799 (*Ideas para una Apodíctica general*). — *Asthetik*, 1806, 3ª ed., 1824. — *Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse*, 1810 (*Manual de los prenocimientos filosóficos*). — *Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften*, 1813 (*Manual de ciencias filosóficas*). — *Kleine Schriften*, 1818 (*Escritos breves*). — Se debe asimismo a Bouterwerk una monumental historia de la poesía y elocuencia modernas: *Geschichte der neueren Poesie und Beredsamkeit*, 12 vols., 1801-19 y una colección de poemas y narraciones titulada *Graf Donamar*, 3 vols., 1791-92. — Véase G. Struck, *F. B.*, 1919 (Disc.). — A. Banfi, "L'apodittica di F. B.", *Archivio di Storia della Filosofia* (1933 y 1934).

**BOUTROUX (ÉMILE)** (1845-1921), nac. en Montrouge (Sena), profesor en la Escuela Normal Superior (1877-85) y en la Sorbona (desde 1885), siguió la tendencia a la vez positiva y espiritualista que se había manifestado claramente en Jules Lachelier (VÉASE), único modo de que, a su entender, pudiese superarse el mecanismo naturalista triunfante en su tiempo. Se trataba, pues, también de llevar la consideración positiva de lo real a sus últimas consecuencias con el fin de dar a la afirmación de la libertad y la contingencia (VÉASE) un sólido fundamento filosófico. Ahora bien, ello implicaba, según Boutroux, una vigilante atención a las peculiaridades de lo real, una máxima fidelidad a la experiencia. Boutroux encuentra, en efecto, una insuficiencia radical en la afirmación del determinismo absoluto expresado en las leyes de la conservación de la substancia y de la energía. Pues la descripción reflexiva de lo real muestra la existencia de diversas capas ontológicamente irreductibles y muestra, además, la contingencia de cada capa respecto a la anterior. La conciencia es, pues, contingente con respecto a la vida; la vida, con respecto a la materia; la materia, con respecto a los géneros; los géneros, con respecto al ser; el ser, con respecto a la necesidad relativa; ésta, con respecto a la necesidad absoluta. Las diversas capas de lo real están por ello articuladas jerárquica-

## BOU

mente, y la "ascensión" por su gradación jerárquica muestra al mismo tiempo una especie de "crecimiento de la contingencia". Con lo cual podría decirse que la idea de valor domina todo el pensamiento contingentista del filósofo si no fuese que esa idea es más bien el resultado del análisis que su principio. Pues lo que hace Boutroux es someter a un análisis reflexivo las condiciones de inteligibilidad de cada grado de lo real para mostrar que hay en cada uno de ellos un *plus* contingente irreductible. Con la necesidad absoluta, dice Boutroux, no podemos componer ni explicar nada del universo; la necesidad relativa que se manifiesta en las leyes naturales es ya de por sí una especie de *salto*: para practicarlo no nos basta el análisis, sino que necesitamos la *síntesis*. Como dice Boutroux, en una proposición fundamental para la comprensión de su filosofía, ni siquiera la relación entre las partes y el todo es analítica, ya que "la multiplicidad no contiene la razón de la unidad" (*De la contingence*, etc., 10ª edición, 1929, pág. 9). Esta diferencia de extensión entre el sujeto y el predicado se acentúa a medida que ascendemos por la jerarquía ontológica. Pues no sólo la multiplicidad no contiene la razón de la unidad, sino que, además, contener la razón no significa contener la multiplicidad misma. Lo inferior puede ser respecto a lo superior condición, pero no *vera causa* ni menos aun fundamento de existencia. Explicar la existencia por su condición significa permanecer en el terreno puramente ideal; para saltar a lo real es necesario admitir la novedad, la síntesis, la contingencia. Más aun: en el rigor de los términos, no sólo lo posible no contiene a lo real, sino que es lo real el que contiene a lo posible. La aplicación de este método a toda la jerarquía real no hace, por lo demás, sino confirmar su carácter "inevitable". En efecto, Boutroux persigue la presencia del contingentismo en los diversos grados de lo real, en los distintos peldaños de una escalera jerárquica que pasa del ser a los géneros, de los géneros a la materia, de ésta a los cuerpos, de ellos a los seres vivos y de los seres vivos al hombre. Por eso la distinción entre los diversos mundos superpuestos, "de la pura necesidad, de la cantidad sin cualidad, idéntica a la nada, de



## BOU

las causas, de las nociones, el mundo matemático, el mundo físico, el mundo viviente y el mundo pensante", equivale a la distinción entre aquellas realidades que se caracterizan por "suscitar" cada una la inferior en vez de constituir la condición o, mejor dicho, la causa propia y verdadera para que la superior emerja a la existencia. En otros términos, aquí tenemos una modelación de la materia por la forma sin que podamos afirmar de qué modo concreto esta modelación se ha realizado. Ahora bien, lo más plausible es considerar que algún modo de creación es el motivo productor de semejante emergencia de novedades, el nervio último de la síntesis. Pues, en última instancia, esto es lo único que permite afirmar positivamente la libertad, la cual existe en lo concreto y no en un absoluto inteligible. Lo real lo es eminentemente en la existencia libre; esta existencia es como un modelo viviente y móvil cuya imitación hace surgir las realidades estables, las cuales alcanzan efectiva existencia por la tendencia de lo ideal a estabilizarse. Contemplados desde el ángulo de la metafísica, los principios supremos son, pues, leyes morales y estéticas; a medida que se desciende de lo supremo a lo ínfimo nos acercamos a lo material y a lo necesario, que son como atraídos por lo ideal con una atracción análoga a la que ejerce Dios sobre sus criaturas. De este modo, como señala literalmente Boutroux, "el triunfo completo del bien y de lo bello haría desaparecer las leyes de la Naturaleza propiamente dichas y las sustituiría por el libre ímpetu de las voluntades hacia la perfección, por la libre jerarquía de las almas" (*op. cit.*, pág. 170). El paso al reconocimiento de la libertad y la autonomía de la vida moral se hace de este modo, para Boutroux, plenamente comprensible, y constituye una necesaria introducción a la vida religiosa, que la ciencia en cuanto tal necesariamente desconoce y que la metafísica puede señalar, pero no satisfacer.

Obras: *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, 1874 (trad. francesa: *Des vérités éternelles chez Descartes*, 1927). — *De la contingence des lois de la nature*, 1874. — *De l'Idée de Loi naturelle dans les sciences et dans la philosophie*, 1895. — *Questions de Morale et de Pédagogie*,

## BOW

1896. — *Études d'Histoire de la Philosophie*, 1897. — *La Psychologie du mysticisme*, 1902. — *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, 1908. — *William James*, 1911. — *Pascal*, 1914. — *La philosophie de Kant* (Curso dado en la Sorbona, 1896-1897, publicado en la *Revue des Cours et Conférences*, 1894-96, 1900-1901, editado por E. Gilson), 1926, reed., 1960. — *La nature et l'esprit*, 1926 (serie de conferencias dadas de 1902 a 1915). — *Études d'histoire de la philosophie allemande*, 1926. — Véase P. Archambault, E. Boutroux, *choix de textes avec une étude sur l'oeuvre*, 1910. — A. P. Lafontaine, *Boutroux*, Selección de textos (1920; trad. esp., 1943). — Véase Otto Boelitz, *Kausalität und Notwendigkeit in E. Boutrouxs Lehre von der Kontingenz*, 1907 (Disc.). — *Íd., id., Die Lehre vom Zufall bei E. Boutroux*, 1908. — L. S. Crawford, *The Philosophy of E. Boutroux*, 1924. — Cesare Ranzoli, *Boutroux*, 1924. — M. Schyns, *La philosophie d'E. Boutroux*, 1924. — R. Roquel y Vilarrasa, *La moral contingentista de E. Boutroux*, 1951.

BOWNE (BORDEN PARKER) (1845-1910), nació en Leonardsville, N. J. (EE. UU.), estudió en Nueva York, Halle y Gotinga, profesando en la Universidad de Boston desde 1876 hasta su muerte. Representante destacado del personalismo (VÉASE) norteamericano, su filosofía ha sido llamada —como la de Howison— un idealismo personal, y por el propio filósofo un empirismo trascendental. Estos nombres califican, sin embargo, imperfectamente el pensamiento de Bowne, cuyo tema fundamental —en parte bajo la influencia de la reflexión kantiana— fue la busca de una armonía entre la razón teórica y la razón práctica, armonía que resultaba aniquilada por las corrientes impersonalistas. De ahí su ataque contra estas corrientes. Pero el impersonalismo (VÉASE) ofrece para Bowne dos caras: la del naturalismo, aplicación a lo real de las categorías de lo material, y la del idealismo absoluto, falacia de lo abstracto, asimismo denunciada por Renouvier. Materialismo e idealismo absoluto, ateísmo y acosmismo son, con todo, igualmente impotentes para dar cuenta de lo que la experiencia inmediata capta: la conciencia y la persona. La doctrina de Lotze no es ajena a esta concepción del personalismo como única posibilidad de

## BOW

interpretación profunda y completa de lo real, pero Bowne no prosigue abstractamente los principios de Lotze, sino que, partiendo de la situación concreta de su tiempo y de su medio, se propone rectificar el rumbo de una meditación filosófica que, como el impersonalismo, impide la armonía de lo teórico y de lo práctico. A tal propósito se debe la crítica de Spencer y la vinculación a una tradición que intenta siempre superar tales dificultades: a las influencias de Lotze y de Kant deben agregarse las de Leibniz, Berkeley, San Agustín, Aristóteles. La personalidad es, según Bowne, lo que explica las categorías de lo real y no al revés, y ello no en virtud de una huida de la realidad y de lo concreto, sino justamente a causa de un afán de mayor atención a lo dado y a la experiencia. Bowne sostiene, en efecto, que la personalidad no es el producto de una abstracción ni tampoco el resultado de una composición: "Explicamos —dice— los objetos que están delante del espejo por las imágenes que parecen existir tras él. Pero no hay nada tras el espejo. Cuando hemos vivido y descrito la vida personal hemos hecho ya todo lo que es posible dentro de una sana y sobria especulación. Si intentamos hacer algo más, caemos presa de las abstracciones. Esta existencia autoconsciente es el hecho verdaderamente último" (*Personalism*, 1908, págs. 264-5). El realismo gnoseológico de Bowne se une así a un idealismo metafísico, pero a un idealismo personal y no abstracto o absoluto. Lo cual no significa la reducción de toda realidad a la conciencia humana: el personalismo de Bowne concibe esta conciencia como una persona, como un ser capaz del valor, pero más acá de ella hay la experiencia consciente que forma una jerarquía. La referencia de la parte al todo y la racionalidad última del ser no son, pues, eliminados, sino más bien salvados en una doctrina que no tiene, según Bowne, más alternativa que "el personalismo o nada". Obras: *The Philosophy of H. Spencer*, 1874. — *Studies in Theism*, 1879. — *Metaphysics*, 1882 (2ª ed., revisada, 1898). — *Introduction to Psychological Theory*, 1886. — *Philosophy of Theism*, 1887. — *Principles of Ethics*, 1892. — *Theory of Thought and Knowledge*, 1897. — *Theism*, 1902. — *The Immanence of God*,

## BRA

1905. — Personalism, 1908. — *Studies in Christianity*, 1909. — *The Essence of Religion*, 1910 (postuma). — *Kant and Spencer*, 1912 (póstuma). — Véase José A. Fránquiz, B. P. Bowne's *Treatment of the Problem of Change and Identity*, 1942.

BRADLEY (FRANCIS) H[ERBERT] (1846-1924), nac. en Clapham (distrito residencial al Sudoeste de Londres). En 1865 ingresó en University College, de Oxford, y en 1870 fue nombrado "Fellow" en Merton Collège, Oxford, donde vivió hasta el final de su vida salvo ocasionales viajes al continente europeo.

Se suele presentar la filosofía de Bradley como una de las manifestaciones del idealismo —y específicamente del idealismo hegeliano— en Inglaterra. Pero aunque hay aspectos hegelianos en el pensamiento de Bradley —por ejemplo, en su doctrina de la "experiencia inmediata"— la caracterización anterior es muy insuficiente. El propio Bradley confesó no ser un hegeliano y no pertenecer a una, por lo demás inexistente, "escuela hegeliana" en Inglaterra. En cambio, es plausible afirmar que Bradley fue un filósofo idealista, monista y, sobre todo, antiempirista —cuando menos en el sentido en que se entendía el empirismo en su época y ambiente— y que en el curso de su polémica contra los empiristas utilizó ciertas ideas de los idealistas alemanes y en particular de Hegel.

Bradley expresó con frecuencia sus ideas por medio de una serie de muy apretadas argumentaciones contra sus posibles oponentes y contra las posibles objeciones a su doctrina. Al final de las argumentaciones se desemboca en lo que a veces se estima que son muy osadas proposiciones metafísicas — en todo caso, en proposiciones a menudo sorprendentes para el sentido común. Dada la índole de la presente obra tendremos que prescindir de las argumentaciones, no obstante constituir éstas un *ingrediente esencial* del pensamiento de Bradley, y atenernos a las proposiciones capitales. Nos referiremos principalmente a la metafísica de Bradley y destacaremos los siguientes puntos: la crítica del empirismo y la oposición al psicologismo; la fundamentación de la lógica en el juicio; la teoría de las relaciones internas; y la concepción monista del Absoluto.

## BRA

Bradley polemizó sin descanso contra el empirismo o, más exactamente, contra la tradición empirista inglesa desde Locke y Hume hasta John Stuart Mill y los asociacionistas. El empirismo pretende describir la estructura del espíritu humano, pero lo que hace, según Bradley, es adoptar ciertos supuestos —supuestos "atomistas" y "pluralistas"— sobre este espíritu y explicar la realidad a base de lo que dan de sí tales supuestos. Además, los empiristas piensan que las ideas son imágenes de la realidad —que es a su vez descrita como "compuesta" de ideas— sin tener en cuenta que en toda idea hay una significación (o varias significaciones) que no puede reducirse a la idea. Esta última expresa a lo sumo la existencia y el contenido de la realidad aprehendida, pero no expresa la generalidad del conocimiento, la cual se halla ínsita en la significación. El conocimiento no consiste, pues, en ideas y combinaciones de ideas; consiste, por lo pronto, en símbolos y significaciones de símbolos.

La razón por la cual los empiristas han errado en su explicación del conocimiento es que se han apoyado exclusivamente en los aspectos psicológicos del conocer sin tener en cuenta —o teniendo en cuenta sólo periféricamente— los aspectos lógicos. Los empiristas han deducido las ideas como significaciones lógicas de las ideas, como imágenes psicológicas, sin pensar que estas últimas forman parte asimismo de la realidad. En otros términos, los empiristas han intentado explicar el conocimiento por algo que no es conocimiento, sino realidad conocida, o cognoscible.

Desde el punto de vista lógico el conocimiento se basa no en las ideas o en los conceptos —que son elementos del conocimiento—, sino en el juicio. Pensar no es tener una imagen de una cosa; es afirmar o negar algo acerca de una cosa. Ahora bien, tan pronto como sometemos a análisis la estructura del juicio advertimos que la lógica no es suficiente. O, si se quiere, la lógica que hay que adoptar a tal efecto es una lógica que, aunque sigue las leyes formales, no consiste en tales leyes. En efecto, un análisis de la estructura del juicio en cuanto juicio sobre la realidad nos muestra que ningún juicio aislado —o, mejor dicho, ningún juicio sobre

## BRA

una realidad o acontecimiento "aislados"— es posible como tal juicio. Decir, por ejemplo, que una flor que ahora contemplo es roja, no es decir todavía mucho; tengo que determinar en qué sentido la flor de que estoy hablando es esta flor, esto es, una realidad única. Se empiezan entonces a acumular precisiones sobre la flor roja: que es esta flor aquí, que es esta flor que veo ahora, etc. Pero el "aquí" no es tal a menos que se halle en un lugar determinado, el cual es determinado en relación con otros lugares. Y el "ahora" no es tal a menos que sea o exprese un momento del tiempo, el cual es determinado en relación con otros momentos. A su vez, cualesquiera lugares o momentos a los que me refiera lo serán en vista de otros lugares o momentos, y así sucesivamente. En consecuencia, todo juicio sobre un pretendido acontecimiento singular o una pretendida cosa única implica un juicio sobre la realidad entera. En suma, no se puede hablar si no es desde el punto de vista de "la Realidad".

Ello equivale a rechazar de plano todo pluralismo, y ya no sólo el de las "ideas" en el sentido de los empiristas, sino también el de los juicios. Ello equivale asimismo a reconocer que no hay "hechos atómicos" ni "acontecimientos atómicos"; lo que hay es "la Realidad". En otros términos, los "objetos" o los "acontecimientos" no son "entidades" que posean ciertas propiedades y que se hallen en relación con ciertos otros objetos, y que al mismo tiempo puedan cambiar sus propiedades o alterar sus relaciones con otros objetos. Lo que la "entidad" es, lo es con sus relaciones. Por consiguiente, las relaciones no son externas a las "entidades", sino "internas" a ellas: lo que algo es, lo es también, si no sobre todo, "relacionalmente".

Hablar de relaciones como relaciones internas parece una "recaída" en el pluralismo; al fin y al cabo, el vocablo 'relaciones' es un plural. Pero aquí sucede algo similar a lo que acontece con el juicio. También en el juicio se habla de sujeto y de predicado como si se tratara de dos elementos distintos y, más específicamente, de un elemento ( el predicado) que se aplica a otro elemento (el sujeto). Lo cierto es que no hay ni relaciones en plural ni sujetos y predicados en plural. Un examen de la

## BRA

realidad desde el punto de vista metafísico, es decir, desde el punto de vista de lo que la Realidad es, arrumba todas esas supuestas pluralidades. Bradley lleva a cabo este examen mediante un análisis de la apariencia y de la realidad. La apariencia, en la cual se dan substancias y accidentes, cualidades primarias y secundarias, relaciones y cualidades, espacio y tiempo, relaciones causales, etc., muestra ser contradictoria. Podría, en vista de ello, adoptarse una de las dos soluciones siguientes: el fenomenalismo o el dualismo de apariencia y realidad (o de fenómenos y cosas en sí). Ninguna de las dos funciones es aceptada por Bradley. Lo único que permite superar las contradicciones aludidas es el reconocimiento de la Realidad como una y como absoluta. Si tal no aparece a primera vista es porque muy a menudo no sólo se parte de la experiencia inmediata, sino que se concibe esta experiencia como el único modo de enfrentarse con lo real. En la experiencia inmediata no hay dualidad ni pluralidad, pero no hay tampoco pensamiento. Éste surge, por lo pronto, en el nivel del juicio o pensamiento relacional. Pero el pensamiento relacional no es pensamiento de la Realidad. La doctrina de las relaciones internas supera las dificultades del pensamiento relacional, pero no es tampoco suficiente: es menester alcanzar un pensar que trascienda todas las pluralidades y todas las relaciones. Éste pensar se parece a la experiencia inmediata en que no hay diferenciación, pero se distingue de ella en que es auténticamente pensamiento. Se traía del pensar el Absoluto como pensamiento de la realidad total y, por tanto, como pensamiento verdadero. Debe tenerse en cuenta que este Absoluto del cual habla Bradley no es a su entender una abstracción: el Absoluto tiene como "materia" la "experiencia". El Absoluto no es tampoco una cosa en sí; es simplemente la Realidad sin contradicciones.

Decir que lo que hay es lo Absoluto no es para Bradley excluir la existencia: es medir (metafísicamente) la existencia por medio del Absoluto. La misma apariencia queda salvada como un "momento" de lo Absoluto. Pues "el error fundamental" consiste en tomar la parte por el todo y olvidar que la verdad reside únicamente en el úl-

## BRA

timo. Por eso puede decirse inclusive que "lo Absoluto es sus apariencias", siempre que se subraye debidamente (como hace Bradley) el 'es'. Con lo cual Bradley no sostiene que haya una realidad especial o trascendente que sea lo Absoluto, y frente a él las demás realidades; lo Absoluto es propiamente la medida ontológica de toda realidad como realidad. De ahí que sea posible hablar, como hace Bradley, de "grados de realidad y de verdad". En efecto, no habría grados si no hubiese un término absoluto que permitiera "medirlos" y "determinarlos". Ninguna apariencia es lo Absoluto, pero ninguna apariencia es siquiera posible sin lo Absoluto.

La metafísica de Bradley no es en modo alguno independiente de su ética. Visto moralmente, dice Bradley, lo Absoluto es "bueno" — o, si se quiere, "el bien". Ello plantea el problema de si lo Absoluto no es sino el nombre que tiene metafísicamente Dios. Bradley responde a ello indicando que en cuanto objeto perteneciente a la conciencia práctica, Dios (un Dios personal) puede ser objeto de culto, pero no de especulación metafísica. Pues "si se identifica el Absoluto con Dios, no se tratará ya del Dios de la religión. Y si se procede a separarlos, Dios se convierte en un factor finito dentro del conjunto". La metafísica "absorbe" de este modo la religión no menos que la ética. Ello no quiere decir que no haya posibilidad de creencias religiosas o de reglas éticas. Pero el papel de tales creencias y reglas está determinado metafísicamente. Así, en ética el imperativo supremo es el de la "realización de sí mismo". Mas probar este imperativo no es una cuestión ética: es una cuestión metafísica. Sólo hay una manera de probar que la finalidad moral humana es la "auto-realización", y es saber lo que significa 'ser uno mismo' y 'ser real' y 'realizar' y 'finalidad', "y saber esto — escribe Bradley — es poseer algo así como un sistema de metafísica, y decirlo equivale a presentar tal sistema".

Obras: *The Presuppositions of Critical History*, 1874. — *Ethical Studies*, 1876, 2ª ed., 1927. — *Principles of Logic*, 1883, 2ª ed., 1922. — *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, 1893, 2ª ed., 1897 (trad. esp.: *Apariencia y Realidad*, 2 vols., 1961). — *Essays on Truth and Reality*, 1914. — *Collected Essays*, 2

## BRA

vols., 1935 [con bibliografía al final del vol. I].

Véase Hastings Rashdall, "The Metaphysics of Mr. F. H. B.", *Proceedings of the British Academy*, N.º 2 (1911), 429-55. — R. Kagey, *The Growth of F. H. Bradley's Logic*, 1931. — C. A. Campbell, *Scepticism and Construction: Bradley's Sceptical Principle on the Basis of Constructive Philosophy*, 1931. — G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, 1933. — Adrien Chappuis, *Der theoretische Weg Bradleys. Die Hauptgedanken der Wahrheits- und Wirklichkeitslehre des englischen Philosophen F. H. Bradleys (1846-1924)*, 1934. — Torny T. Segerstedt, *Value and Reality in Bradley's Philosophy*, 1934. — É. Duprat, B., 1939. — R. G. Ross, *Scepticism and Dogma. A Study in the Philosophy of F. H. B.*, 1940. — R. W. Church, *Bradley's Dialectic*, 1942. — W. T. Lofhouse, *F. H. B.*, 1949. — María Teresa Antonelli, *La metafísica di F. H. B.*, 1952. — M. Ahmed, *The Theory of Judgment in the Philosophies of F. H. B. and John Cook Wilson*, 1955. — Jean Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, 1955. — Richard Wollheim, *F. H. B.*, 1959. — W. H. Walsh, J. Pucelle *et al*, artículo sobre B. en número especial de *Les Études Philosophiques*, N. S. Año XV (1960), 29-89. — J. de Marneffe, *La preuve de l'Absolu chez B.*, 1961. — H.-J. Schüring, *Studien zur Philosophie von F. H. B.*, 1963.

BRADWARDINE (TOMÁS). Véase TOMÁS BRADWARDINE.

BRAHMA-MIMAMSA. Véase MIMAMSA, VEDANTA.

BRAHMÁN. Véase BRAHMAN-ÁT-MAN.

BRAHMAN-ATMAN. Los términos sánscritos *Brahman* y *Atman* designan dos conceptos fundamentales de la filosofía india (VÉASE). *Brahmán* significa el principio supremo (y único) del mundo, principio que puede ser concebido como superior al propio ser. El significado etimológico de *Brahmán* parece apuntar a la idea de un crecimiento espontáneo por sí mismo y desde sí mismo; en cierto modo, el *Brahmán* es, pues, como la φύσις, el hontanar inagotable de lo real. A veces el *Brahmán* aparece como idéntico al mundo o a lo que es; a veces, en cambio, aparece como algo que se encuentra en la raíz del mundo o de lo que es — entidades ilusorias frente a la realidad suprema del

## BRA

*Brahman*. En el primer caso tenemos el *Brahman* como el todo de lo que es o conjunto del cosmos, por lo cual puede ser entendido positivamente, acumulando sobre él toda suerte de predicados. En el segundo caso tenemos el *Brahman* como un Absoluto que es lo que no es, por lo cual sólo puede ser entendido negativamente, excluyendo de él toda clase de predicados o negando que sea ninguna de las cosas (visibles). En cuanto a *Atman*, significa la realidad interior o el yo íntimo del individuo humano. Como tal, es también una fuente inagotable de la cual vive el individuo. El significado etimológico de *Atman* (hálito, 'respiración' [Cfr. el verbo alemán *atmen*]) parece aludir a ese carácter "interno" de la realidad humana, carácter expresado fisiológicamente, pero transferido de inmediato a una entidad de carácter espiritual. Por eso el *Atman* puede ser concebido como el Yo. Lo mismo que del *Brahman*, por lo demás, puede haber dos concepciones del *Atman*: una, positiva, según la cual el Yo es el individuo o, mejor dicho, la totalidad de su ser y de sus funciones, y otra, negativa, según la cual es algo que puede aprehenderse sólo cuando hemos traspasado por entero la realidad corporal y "aparente" del hombre.

Ahora bien, los dos conceptos citados fueron poco a poco superponiéndose; en vez del *Brahman* o del *Atman* nos encontramos con la idea de *Brahman-Atman* o, mejor dicho, con el concepto de *Brahman* como equivalente al de *Atman* y viceversa. Se trata de un Absoluto que se supone hallarse en el fondo tanto del universo o cosmos como del yo o individuo. Fundamento de semejante identificación del *Brahman* con el *Atman* en el seno de una realidad suma puede hallarse en la constante y progresiva "interiorización" del *Brahman* y en la no menos constante y progresiva "universalización" del *Atman*. Al hacerse interno y espiritual, el *Brahman* se convirtió en una especie de Yo (cósmico); al hacerse general y universal, el *Atman* se convirtió en una especie de Cosmos (espiritual). *Brahman* y *Atman* pueden ser considerados, así, como dos caras de la misma Realidad Suprema o Causa Suma de todo. De esta Realidad surgen las demás realidades. En cuanto a ella misma, o es conce-

## BRA

bida como inserta en todo lo demás (en cuyo caso tenemos la mencionada concepción "positiva" y "cósmico-inmanente"), o es entendida como lo que, siendo la raíz del resto, permanece separada y siempre "más allá" —lo que quiere decir también "más acá"— del resto (en cuyo caso tenemos la mencionada concepción "negativa" e "ideal-trascendente").

BRAHMANA. Véase UPANISAD, VEDA.

BRAITHWAITE (RICHARD BEVAN) nac. (1900), profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Cambridge (desde 1953), se ha distinguido como filósofo de la ciencia especialmente por su análisis de la estructura de las teorías físicas y por su examen de la relación entre las teorías científicas y los "modelos" de tales teorías. Braithwaite ha examinado con detalle los inconvenientes que ofrece considerar una teoría, o partes de una teoría, como expresión de una necesidad lógica. Los enunciados científicos deben poseer últimamente significación empírica, pero ello no quiere decir que haya una relación directa y unívoca de cada enunciado con los hechos a que se refiere. El significado empírico de los enunciados científicos, y en particular de los enunciados de probabilidad —tratados por el autor con particular detalle— se funda en la posibilidad de elegir entre hipótesis estadísticas de acuerdo con la teoría de los juegos (véase JUEGO). Pero debe tenerse en cuenta que los enunciados científicos poseen diversos niveles de universalidad, niveles que corresponden a diversas capas teóricas. Braithwaite ha aplicado asimismo la teoría de los juegos al problema de las decisiones morales, y ha examinado el sentido de las creencias religiosas desde el punto de vista del empirismo.

Obras: *Scientific Explanation. A Study of the Function of Theory, Probability and Law in Science*, 1953. — *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 1955 [A. S. Eddington Memorial Lectures, 9]. — *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, 1955 (Lección inaugural en Cambridge, 1951).

BRANDENSTEIN (BÉLA VON) nac. ( 1901 ) en Budapest, profesor en la Universidad Peter Pázmány, de Budapest (1934-1945), como sucesor de Akos Pauler (VÉASE) y en la Uni-

## BRA

versidad de Saarbrücken (Alemania) (desde 1948), se ha distinguido por sus trabajos de antropología filosófica, ontología y metafísica. El tema capital de la filosofía es, según von Brandenstein, todo ente en cuanto que es, o algo (*Etwas*). Esta realidad no es directamente accesible, pero puede comprenderse mediante reducción de lo dado a sus premisas lógicas últimas. Desde el punto de vista de la ontología (o estudio del ser), el ser tiene tres determinaciones básicas: el contenido (o "esencia"), la forma (o relaciones, incluyendo, como mínimo, la de identidad) y la "formación" (o unidad del ser). El estudio de cada una de estas tres determinaciones da origen a una distinta rama de la ontología: la "tótica" (doctrina de los contenidos); la lógica (doctrina de las formas) y la matemática. Desde el punto de vista de la metafísica (o de la realidad propiamente dicha), lo que es tiene tres componentes últimos: son también "contenidos", "formas" y "formaciones", pero de índole específica. Cada una de estas tres determinaciones comprende un grupo de seis categorías, las cuales son condiciones previas de la realidad. Cada categoría está organizada en tres especies categoriales. Hay en total cincuenta y cuatro categorías. Brandenstein concibe la metafísica como basada en hechos —no como mera especulación que procede en forma deductiva—, pero considera que tales hechos deben extenderse e interpretarse hasta abarcar la realidad entera. La metafísica de Brandenstein es una especie de "metafísica inductiva", pero no en el sentido de Wundt, sino en el de Aristóteles. Sin embargo, las simpatías filosóficas del autor son más bien platónicas y escotistas que aristotélicas o tomistas.

Obras principales: *Grundlegung der Philosophie*, I, 1926 (*Fundamentación de la filosofía*). — *Metaphysik des organischen Lebens*, 1930 (*Metafísica de la vida orgánica*). — *Művészetfilozofia*, 1930, 2a ed., 1941 (*Filosofía del arte*). — *Az ember a mindensegben*, 1934-36 (ed. alemana: *Der Mensch und seine Stellung im All*, 1947 [*El hombre y su puesto en el Todo*]). — *Der Aufbau des Seins. Einführung in die Metaphysik*, 1955 (*La estructura [fábrica] del ser. Sistema de filosofía*). — *Das Bild des Menschen und die Idee des Humanismus. Eine kurzgefasste philosophische An-*

## BRE

*thropologie und geistesgeschichtliche Darstellung des Humanismus*, 1954 (*La imagen del hombre y la idea del humanismo. Antropología filosófica y exposición histórico-espiritual abreviadas del humanismo*). — *Vom Werdegang des Geistes in der Seele*, 1954 (*El devenir del espíritu en el alma*). — *Die Quellen des Seins. Einführung in die Metaphysik*, 1955 (*Las fuentes del ser. Introducción a la metafísica*). — *Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte*, 1957 (*Del sentido de la filosofía y de su historia*). — *Teleologisches Denken. Betrachtungen zu dem gleichnamigen Buche N. Hartmanns*, 1960 (*Pensamiento teleológico. Consideraciones sobre el libro del mismo título, de N. H.*). — Véase Francis J. Kovach, "The Philosophy of B. von B.", *The Review of Metaphysics*, XI (1957), 315-36.

BRÉHIER (ÉMILE) (1876-1952) nac. en Bar-le-Duc (Meuse), profesor de filosofía en varios Liceos (1900-1909) y en las Universidades de Rennes (1909-1911), Burdeos (1912-1919) y la Sorbona, de París (1920-1946), se distinguió como historiador de la filosofía —historia general de la filosofía, filosofía griega y en particular helenística, filosofía del idealismo alemán—, y como investigador de conceptos filosóficos. Sus reflexiones teóricas se centraron sobre las cuestiones suscitadas por la filosofía en su historia. Entre los temas que preocuparon a este autor nos limitamos a mencionar los siguientes: la cuestión de si existe una filosofía cristiana —que negó, por razones similares a las que hacen imposible hablar de una física cristiana—; el problema de la causalidad en historia de la filosofía —en cuyo tratamiento procuró establecer de qué manera el pensamiento filosófico tiene una "historia interna" y de qué otros modos está condicionado por acontecimientos externos a los razonamientos filosóficos—; la cuestión de la periodización en la historia de la filosofía — en la que introdujo la noción de renacimiento (VÉASE) en un sentido distinto del usual. Según Bréhier, en el proceso de la filosofía hay primariamente una historia de las "iniciativas espirituales" y secundariamente una historia de las "tradiciones". El historiador debe tenerlas a ambas en cuenta si no se quiere que la filosofía aparezca o como algo completamente independiente de la historia de la cultura o como un mero epifenómeno de ésta.

## BRE

Obras: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1907 (tesis principal), 2ª ed., 1925, 3ª ed., 1950 [La tesis comprendía asimismo una edición, con trad., de Filón: *Commentaire allégorique des Saintes Lois*, 1909]. — *La théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*, 1907 (tesis complementaria), 2ª ed., 1925 [reimpreso en *Études*, cf. *infra*]. — *Chrysippe*, 1910, 2ª ed. con el título: *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, 1951. — *Schelling*, 1912. — *Histoire de la philosophie allemande*, 1921. — *Histoire de la philosophie*, 2 vols., 1926-30, varias ediciones posteriores, rev. y aum. (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1942; 4ª ed., rev. y puesta al día, 3 vols., 1956). — *La philosophie du moyen âge*, 1937, nueva ed., 1949 (trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media*, 1959). — *La philosophie de Plotin*, 1928, nueva ed., 1961 (trad. esp.: *La filosofía de Plotino*, 1953). — *La notion de Renaissance dans l'Histoire de la Philosophie*, 1934 (The Zaharoff Lecture for 1933). — *La philosophie et son passé*, 1940, 2ª ed., 1950. — *Science et humanisme*, 1947. — *Transformation de la philosophie française*, 1950. — *Les thèmes actuels de la philosophie*, 1951 (trad. esp.: *Los temas actuales de la filosofía*, 1958). — *Études de philosophie antique*, 1955 (colección de estudios). — Se debe asimismo a Bréhier una ed. y trad. de las *Enneadas*, de Plotino, 1924-1938. — Interesante en particular es el artículo "Comment je comprend l'histoire de la philosophie", *Les Études philosophiques* (Abril-Junio, 1947), 105-13 [reimp. en *Études*, cf. *supra*]. — Véase G. Marcel, *Notice sur la vie et les travaux d'É. B. 1876-1952*, 1954 (folleto).

BRENTANO (FRANZ) (1838-1917) nació en Merienberg, en la región del Rin. Se ordenó de sacerdote en la Iglesia católica (1864), pero abandonó el sacerdocio y la Iglesia (1873). Durante un año (1872-1873) profesó en la Universidad católica de Würzburg, pero tuvo que renunciar a la cátedra a causa de las dificultades suscitadas por su situación religiosa. En 1874 pasó a Viena, donde fue nombrado profesor, pero en 1880 abandonó la cátedra por las mismas dificultades citadas y por su deseo de contraer matrimonio, por lo que se dirigió a Leipzig y regresó a Viena, pero sólo como "Privatdozent". En 1896 se trasladó a Florencia y en 1915 a Zurich.

Brentano, gran estudioso de Aristóteles y de la escolástica, desarrolló

## BRE

un estilo filosófico opuesto, tanto en el contenido como en la forma, al del idealismo alemán, criticando acerbamente a Hegel y a Fichte por sus tendencias especulativas, y a Kant por haber sido, conscientemente o no, el iniciador de tales tendencias. El estilo filosófico de Brentano se caracteriza por la sobriedad y por el análisis conceptual. En este sentido puede decirse que su modo de pensar es aristotélico y se aproxima al de otro gran investigador de Aristóteles del siglo XIX: Trendelenburg (VÉASE). Brentano consideró que la filosofía no debe apartarse de la ciencia natural y hasta afirmó que "el verdadero método de la filosofía es la ciencia natural, y el verdadero método de la ciencia natural es la filosofía" ("Abajo los prejuicios", en *El porvenir de la filosofía* [trad. esp., 1936]). Esto no significa que Brentano fuese un "naturalista" en el sentido que ha adquirido luego este término. Su propósito era rescatar a la filosofía de manos de quienes habían sido responsables de su "decadencia" (véase a este respecto FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]) y la habían imbuido de "prejuicios" de toda clase. En el fondo del idealismo especulativo latía un peligroso relativismo, el cual se hallaba ya inclusive en los propios esfuerzos realizados por Kant para salvar a la filosofía del escepticismo de Hume. Brentano escribía a este respecto: "En el campo de la filosofía ya no se piensa en pedir luz y verdad, sino solamente un entretenimiento con novedades sorprendentes. Por estos frutos, que han madurado en el árbol de los conocimientos sintéticos *a priori*, puede revelárenos más que suficientemente lo que éstos son" (*op. cit.*).

Ello no significa que Brentano se opusiera a la metafísica, de la que se ocupó constantemente. Significa solamente que rechazaba la metafísica puramente especulativa y espectacular, y que quería fundarla en el análisis riguroso de los conceptos empleados y en el estudio de las diversas categorías del lenguaje. Brentano se oponía, además, a confusiones entre conceptos lógicos y conceptos psicológicos; tales confusiones conducían, a su entender, al relativismo contra el cual luchó toda su vida. Su propósito capital fue fundar en bases sólidas la filosofía. En cierto sentido

## BRE

tiene razón su discípulo Alfred Kastil (1874-1950) cuando indica que Brentano inauguró un modo de filosofar análogo en sus *intenciones* al de los miembros del Círculo de Viena (VÉASE). Esto puede explicarse históricamente cuando se tiene en cuenta que Brentano estaba situado dentro de un área filosófica (la de la zona comprendida en el antiguo Imperio austro-húngaro, y que se extendía por algunos otros países, como Polonia) que, aunque usaba el alemán como lenguaje cultural, era en muchos aspectos distinta de otra área que empleaba la misma lengua (el área alemana propiamente dicha). Muchos filósofos "austro-húngaros" y polacos en el siglo XIX siguieron tendencias a la vez empiristas y analíticas, mostrando escasa simpatía hacia las tendencias especulativas de muchos filósofos alemanes en la primera mitad del siglo XIX. Brentano fue uno de los adalides de la inclinación hacia un pensamiento sólido y sobrio, analítico y riguroso, de una de las "fases" de la filosofía: la fase de la cuidadosa elaboración de los conceptos. Sus escritos y sus enseñanzas ejercieron gran influencia sobre sus dos discípulos inmediatos: el mencionado A. Kastil y Osear Kraus (1872-1942). Ejercieron asimismo influencia sobre una serie de pensadores que se separaron de él en puntos capitales, pero que fueron fieles al estilo de pensar brentaniano. Mencionamos entre ellos a C. Stumpf, Ch. Ehrenfels, A. von Meinong, Antón Marty y A. Hofler (VÉANSE). Hoy día se habla especialmente de la influencia ejercida por Brentano sobre Husserl (quien estudió con Brentano en 1881 y de 1884 a 1886); de hecho, ha sido el gran predicamento alcanzado por la fenomenología husserliana lo que ha hecho revalorizar la filosofía de Brentano en nuestra época.

De las numerosas contribuciones de Brentano destacaremos algunas de las más capitales realizadas en la psicología, la lógica, la teoría del conocimiento, la teoría de los valores y la metafísica. La psicología y la teoría de los valores de Brentano —por lo demás, estrechamente relacionadas entre sí— han sido usualmente destacadas como las partes más importantes de su pensamiento.

La psicología de Brentano es de carácter descriptivo (psicognosia) y

## BRE

no genético. Su tarea es estudiar la naturaleza de los fenómenos psíquicos y clasificar tales fenómenos. Lo característico de los fenómenos psíquicos, a diferencia de los físicos, es la intencionalidad, el "hallarse dirigidos hacia" un objeto en tanto que dado interiormente (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD). La conciencia, como conjunto de relaciones intencionales, es, pues, siempre "conciencia de". Hay tres clases de fenómenos psíquicos o tres tipos de relaciones intencionales: las representaciones (*Vorstellungen*), los juicios (*Urteile*) y los afectos — actividades afectivas o movimientos afectivos (*Gemutstätigkeiten*, *Gemütsbewegungen*), tales como el amor y el odio. Lo que caracteriza cada tipo de fenómeno psíquico es el modo de "estar dirigido a" y no, por lo tanto, como los fenómenos físicos, el ser dado.

La psicología desempeña en Brentano el papel de una ciencia fundamental en un sentido similar a lo que será luego la teoría de los objetos y la fenomenología, y por razones afines. El estudio de las representaciones es la estética (en el sentido de una teoría de las "ideas", tanto sensibles como no). El estudio de los juicios es la lógica. Ésta se ocupa del hecho del reconocimiento o rechazo de las representaciones en el juicio. Los juicios son afirmaciones y negaciones de los objetos intencionales. Los juicios básicos son los de carácter existencial — dentro de los cuales se hallan muchos juicios usualmente considerados como categóricos. Junto a ellos, hay los juicios predicativos. El estudio de los afectos (intencionales) es el tema de la ética. Ésta se halla fundada en una concepción de los valores como actos de preferencia y repugnancia. Estos valores no son simplemente representaciones subjetivas; como actos de preferir y de rechazar, se refieren necesariamente a lo valorado o desvalorado. Brentano, es posible establecer leyes rigurosamente universales de carácter axiológico (las mismas leyes que Max Scheler usó como una de las bases de su *Ética*). Afirmando, por ejemplo, que algo es bueno no es tener sólo una experiencia subjetiva de algo bueno; es un acto de preferencia que se

## BRE

dirige hacia algo en virtud del carácter intencional del acto.

Las relaciones entre los diversos actos intencionales y entre los actos y los objetos intencionales son conocidas *a priori*. Se puede establecer, por ejemplo, *a priori* que no hay representaciones sin modos temporales ni juicios sin representaciones, ni afectos sin amor u odio (o preferencia o repugnancia). Estos son ejemplos de verdades apodícticas, o evidentes *a priori*, las cuales no deben ser confundidas con las evidencias de la experiencia interna. El apriorismo de Brentano no es, pues, comparable al apriorismo trascendental; es más bien el resultado de una intuición derivada de un previo examen de la naturaleza de los actos intencionales.

Dentro de la metafísica de Brentano puede incluirse su doctrina del espacio y del tiempo, y su teoría del ser. Brentano concibe la espacialidad y la temporalidad como continuos unidos a los objetos corpóreos; no son, pues, sustancias absolutas, pero tampoco meras condiciones del conocimiento de los objetos. En su teoría del ser, Brentano defiende la idea de que todo lo real es necesario de modo mediato o inmediato. Lo necesario de un modo mediato es todo lo susceptible de experiencia. Lo necesario de un modo inmediato es una realidad trascendental. Esta última realidad es condición de todas las realidades. Pero lo trascendental no es necesariamente una substancia infinita e inmóvil, absolutamente distinta de lo que es accesible a la experiencia: es la condición real de la experiencia en tanto que se halla en evolución continua.

Obras: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862; reimp., 1960 (*De la múltiple significación del ser según Aristoteles*). — *Die Psychologie des Aristoteles*, 1867. — *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, 1874 (trad. esp. parcial: *Psicología*, 1935). — *Ueber die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete*, 1874 (*Sobre las razones del desaliento en la filosofía*; trad. esp. en el tomo: *El porvenir de la filosofía. Las cuatro fases de la filosofía y su estado actual*, 1936). — *Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht*, 1876 (*Qué clase de filósofos a veces hacen época*). — *Neue Rätsel von Aenigmatias*, 1879 (*Nuevos enigmas de É.*). — *Ueber den Creationismus des Aristoteles*,

## BRE

1882. — *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889 (trad. esp.: *El origen del conocimiento moral*, 1927). — *Ueber die Zukunft der Philosophie. Mit apologetisch-kritischer Berücksichtigung der Inaugurationsrede von A. Exner "Ueber politische Bildung"*, 1893. — *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, 1895 (trad. esp. de las dos últimas obras en el citado tomo: *El porvenir*, etc., 1936). — *Untersuchung zur Sinnespsychologie*, 1907 (*Investigación sobre psicología de los sentidos*). — *Aristoteles und seine Weltanschauung*, 1911 (trad. esp.: *Aristoteles*, 1930). — Edición de obras completas: *Gesammelte Schriften*, por Alfred Kastil y Oskar Kraus, incluyendo escritos postumos. Citamos de esta edición los tomos: *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung* (1922); *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (I, 1924; II, 1925; III, 1928; reed., 2 vols., 1955-59); *Versuch über die Erkenntnis* (1925); *Die vier Phasen*, etc. (1926); *Vom Dasein Gottes* (1929); *Ueber die Zukunft der Philosophie* (1929); *Wahrheit und Evidenz* (1930); *Kategorienlehre* (1955); *Religion und Philosophie* (1955). — *Geschichte der griechischen Philosophie*, 1963, ed. Franziska Mayer-Hillebrand [de lecciones sobre "Historia de la filosofía" dadas por B.]. — Véase también *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (1952, ed. Mayer-Hillebrand, de las lecciones de Brentano sobre filosofía práctica) y *Grundzüge der Ästhetik*, 1959, ed. Franziska Mayer-Hillebrand. Parte de los manuscritos de Brentano fueron destruidos en un bombardeo de Leipzig (1942). Massaryk fundó en Praga una Brentano-Gesellschaft, presidida durante largo tiempo por O. Kraus. — Véase O. Kraus, F. Brentano, *Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, 1919. — O. Most, *Die Ethik F. Brentanos und ihre geschichtliche Grundlagen*, 1931. — A. Werner, *Die psychologisch-epistemologischen Grundlagen der Metaphysik F. Brentanos*, 1931. — M. Brück, *Ueber das Verhältnis E. Husserl zu F. B.*, 1933 (Dis.). — E. Rogge, *Das Kausalproblem bei F. B.*, 1935. — V. Hauber, *Wahrheit und Evidenz bei F. B.*, 1936 (Dis.). — E. Seiterich, *Die Gottesbeweise bei F. B.*, 1936. — I. Fisch, *F. Brentanos Lehre vom Urteil*, 1941 (Dis.). — H. Rodríguez Sanz, *El problema de los valores en la teoría del conocimiento moral de F. B.* (*Acta Salmanticensia*. Filosofía y Letras, t. IV, I, 1948). — A. Kastil, *Die Philosophie F. Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*, nueva ed., 1951, ed. Fran-

## BRI

ziska Mayer-Hillebrand. — M. Cruz Hernández, F. Brentano (*Acta Salmanticensia*. Filosofía y Letras, t. VI, 2, 1953). — J. A. L. Taljaard, B. B. as wysgeer 'n Bydrae tot die kennis van die neo-positiwisme, 1955 (tesis). — É. Gilson, *Méthode et métaphysique selon F. Brentano*, 1955. — Id., id., *La psychologie descriptive selon F. Brentano*, 1955. — A. Satué Alvarez, *La doctrina de la intencionalidad en F. B.*, 1961.

BRIDGMAN (PERCY WILLIAMS), (1882-1961), nac. en Cambridge, Massachusetts (EE.UU.), ha enseñado en la Universidad de Harvard desde 1908 hasta 1954 (1926-1950: profesor de la cátedra Hollis de matemática y filosofía natural; 1950-1954: recibió el premio Nobel de física por sus trabajos sobre la física de altas presiones. Su más importante contribución filosófica ha sido la teoría operacionalista del conocimiento, en particular la teoría operacionalista del conocimiento físico. Nos hemos referido a ella con más detalle en el artículo Operacionalismo (VÉASE). Agreguemos aquí que Bridgman se ha ocupado asimismo de problemas de filosofía humana y social a la luz de su "análisis operacional".

Obras: *The Logic of Modern Physics*, 1927. — *The Nature of Physical Theory*, 1936. — *The Intelligent Individual and Society*, 1938. — *Reflections of a Physicist*, 1950, nueva edición, 1955. — *The Nature of Some of Our Physical Concepts*, 1952. — *The Way Things Are*, 1959. — Véase A. Cornélius Benjamin, *Operationalism*, 1955 (especialmente Caps. II y III). A *Sophisticate's Primer of Relativity*, 1962 [con prólogo de A. W. Grünbaum].

BRIGHTMAN (EDGAR SHEFFIELD) (1884-1952) nac. en Holbrook, Mass. (EE.UU.), profesor en la Universidad de Boston como sucesor de Bowne, ha proseguido las enseñanzas de su maestro, defendiendo el personalismo (VÉASE). Sin embargo, a diferencia de Bowne, Brightman ha reconocido aspectos de lo real que habían sido descuidados por los personalistas de las generaciones anteriores y que han ampliado considerablemente el marco de la experiencia. En rigor, Brightman ha insistido —especialmente en sus últimas obras— en la riqueza de las experiencias humanas, riqueza debida a que la propia realidad es una "realidad reluciente", poseedora de un

## BRO

sentido —o, mejor dicho, de una multiplicidad y riqueza de sentidos— que el hombre se debe esforzar por describir, comprender y explicar en vez de intentar "reducirlo" como se hace en las direcciones exclusivamente científicas. Brightman ha admitido dentro de la corriente central personalista que representa, algunos resultados de otras tendencias contemporáneas —incluyendo la fenomenología, la teoría de los valores, la filosofía del espíritu y de la cultura, y el existencialismo. Característico de su posición filosófica es la afirmación de que la verdad tiene una forma total y orgánica y de que las verdades "atómicas" o parciales son insuficientes para explicar ningún tipo de realidad. También es típico de la posición de Brightman la afirmación de la finitud de Dios (VÉASE), con el fin de resolver el problema de la existencia del mal.

Obras: *The Sources of the Hexateuch*, 1918. — *An Introduction to Philosophy*, 1925, 3a ed., 1963, rev. por Robert N. Beck (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1946). — *Immortality in Post-Kantian Idealism*, 1925 (Ingersoll Lecture). — *Religious Values*, 1925. — *A Philosophy of Ideals*, 1928 (trad. esp.: *Una filosofía de los ideales*). — *The Problem of God*, 1930. — *Moral Laws*, 1933. — *Personality and Religion*, 1934. — *The Future of Christianity*, 1937. — *A Philosophy of Religion*, 1940. — *The Spiritual Life*, 1942. — *Nature and Values*, 1945. — *Person and Reality. An Introduction to Metaphysics*, 1958 (postuma, ed. Peter A. Bertocci en col. con Jeanette E. Newhall y Robert S. Brightman).

BROAD (CHARLIE DUNBAR) nac. (1887) en Harlesden (Middlesex), estudió en Trinity College, fue profesor ayudante en St. Andrews, profesor en la Universidad de Bristol, "Fellow" y "Lecturer" en Trinity Collège y desde 1933 a 1953 "Knightbridge Professor" de Filosofía Moral en Cambridge. En el curso de sus enseñanzas preparó sus libros, casi todos, según confiesa, resultado de sus cursos. Estrechamente asociado con McTaggart (VÉASE), bien que no se cuaz de su filosofía, editó sus escritos postumos y expuso y criticó en detalle su pensamiento. Broad ha trabajado sobre todo en los problemas epistemológicos, tanto en el sentido del neo-realismo (VÉASE) como del extremo analitismo del llamado grupo



## BRO

de Cambridge, al cual, sin embargo, no perteneció formalmente y del que en varios puntos importantes estuvo alejado. Para Broad, el realismo no es una posición de la cual haya que partir en la teoría del conocimiento, sino el resultado de una mayor atención a los datos empíricos tal como son presentados por el fenómeno de la percepción (VÉASE). Ahora bien, con el realismo se abre un campo de posibilidades para un análisis exhaustivo de la relación *sujeto-objeto* y, a través de ello, de la constitución de los objetos mismos. Una fenomenología de la percepción, análoga a las elaboradas por otros representantes de la misma tendencia (T. Percy Nunn, Norman Kemp Smith, Cyril E. M. Joad, Henry H. Price, etc.) muestra, en efecto, que entre las operaciones psíquicas del conocer y el objeto "físico" conocido hay un reino intermediario: los llamados, con un término muy usado en el pensamiento inglés actual, *sensa*. El problema de la forma de la relación de los *sensa* con lo psíquico o lo físico ha sido, por lo tanto, el caballo de batalla del pensamiento neo-realista inglés, pues de la decisión respecto a la naturaleza de esta realidad depende la mayor o menor inclinación hacia el realismo o hacia el idealismo. Ahora bien, estas *species* que son los *sensa* han replanteado no sólo el problema de su relación con lo existente, mental o físico, sino también el problema de la propia naturaleza de lo existente. Este problema ha sido resuelto por Broad en un sentido que se orienta hacia territorios muy cercanos al fenomenismo. En efecto, aun la ontología de los elementos de la percepción está basada en una descripción de sesgo fenoménico. Pero de un fenomenismo "anclado", por así decirlo, en los objetos mismos, los cuales se producen continuamente con nuevas cualidades en virtud de la evolución emergente que, al igual que gran parte de sus colegas neo-realistas, Broad ha admitido y desarrollado. De ahí la tendencia de Broad a considerar los *sensa* como algo que depende por su cualidad de la operación mental, y por su existencia, del "mundo externo". Un análisis de la relación en este último sentido conduce, por lo demás, a una aclaración del método de la ciencia natural que Broad ha elaborado con particu-

## BRO

lar detalle. Pero la fenomenología de la percepción no queda detenida en esta fase, sino que se prolonga con un análisis de los distintos campos de lo sensorial, que únicamente quedan unificados cuando los diversos elementos se insertan en la realidad casi orgánica del "acontecimiento". El realismo fenomenista de Broad lo conduce, así, a una ontología dinamicista y aun temporalista para la cual acaba por quedar desvanecida toda diferencia entre lo mental y lo físico, el espacio y el tiempo, y en la cual la realidad estable no es sino la continuación temporal de una "eventualidad", ya que el "acontecimiento" (*event*) es una realidad fundamental que tiene como primordial característica una multiplicidad infinitamente rica de contenidos concretos. Obras: *Perception, Physics and Reality, an Inquiry into the Information that Physical Science can supply about the Real*, 1914.—*Scientific Thought*, 1923. — *The Mind and Its Place in Nature*, 1925. — *The Philosophy of Francis Bacon*, 1926. — *Five Types of Ethical Theory*, 1930. — *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism*, 1934 (Lección inaug. en Cambridge). — *Examination of McTaggart's Philosophy*, I, 1933; II (en 2 partes), 1938. — *Ethics and the History of Philosophy, Selected Essays*, 1952. — *Religion, Philosophy and Psychical Research*, 1953. — *Human Personality of Its Survival*, 1955 [The Agnes E. and Constantine E. A. Foerster Lecture, 1954]. — *Personal Identity and Survival*, 1958 [The Thirteenth Frederic W. H. Myers Memorial Lecture, 1958]. — *Lectures on Psychical Research*, 1962 [The Perrott Lectures. Cambridge University, 1959-1960]. — Véase M. Lean, *Sense-Perception and Matter. A Critical Analysis of C. D. Broad's Theory of Perception*, 1953. — Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of C. D. Broad*, 1959 (con colaboraciones de E. J. Nelson, S. Korner, B. Blanshard, G. H. von Wright, H. H. Price *et al.*, y con una "Autobiography" [págs. 3-68] y un "A Reply to my Critics" [págs. 711-830], más Bibliografía de 1953 a 1958 [págs. 833-52].

BROWN (THOMAS) (1778-1820), nac. en Kirkmabreck (Escocia), profesó desde 1810 en la Universidad de Edimburgo, como sucesor de Dugald Stewart, pero aunque tomó como punto de partida para sus estudios los escritos de los filósofos escoceses del sentido común (véase ESCOCESA [Es-

## BRU

CUELA]) y usó su terminología, se apartó de ellos en muchos puntos decisivos, siendo uno de sus más severos críticos. El punto de vista de Brown se hallaba muy cercano al de Hume, cuyo empirismo intentó fundamentar por medio de un análisis detallado de los procesos psicológicos y psicofisiológicos. Brown examinó el origen de las "ideas" estableciendo de qué modo las percepciones de los objetos son determinadas por la relación entre sensaciones y causas externas de las sensaciones. Se opuso a la multiplicación innecesaria de las facultades y operaciones psíquicas, tales como las postuladas entre deseo y voluntad.

Obras: *Observations on the Nature and Tendency of the Doctrine of Mr. Hume concerning the Relation of Cause and Effect*, 1804, 3a ed. con el título: *An Inquiry into the Relation of Cause and Effect*, 1818. — *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*, 1822. — Véase W. Schonack, *Sir Thomas Brown's Religio Medii. Ein verschollenes Denkmal des englischen Deismus*, 1911. — Véase también bibliografía de ESCOCESA (ESCUELA).

BRUNO (GIORDANO) (1548-1600), nacido en Nola (Nápoles), discípulo de Francesco Patrizzi, maestro de la Academia Fiorentina (VÉASE), ingresó en el Orden de los Dominicos, pero la abandonó después de haber sido acusado de herejía, y viajó por Francia, Inglaterra y Alemania, regresando a Italia (Roma), en donde fue encarcelado por la Inquisición y quemado vivo en la hoguera al negarse a la abjuración de su doctrinas. Influido muy poderosamente por el neoplatonismo y por la admisión de la teoría copernicana, pero acogiendo asimismo otros múltiples elementos —estoicismo, mística, monadismo—, Bruno defendió con exaltación poética la doctrina de la infinitud del universo, el cual es concebido, por otro lado, no como un sistema de seres rígidos, articulados en un orden dado desde la eternidad, sino como un conjunto que se transforma continuamente, que pasa de lo inferior a lo superior y de éste a aquél, por ser, en el fondo, todo una y la misma cosa, la vida infinita e inagotable. En esta vida quedan disueltas todas las diferencias, las cuales son propias únicamente de lo superficial, de lo finito y limitado. La in-

## BRU

finitud espacial y temporal del universo astronómico corresponde a la infinitud de Dios, que se halla a la vez en el mundo y fuera del mundo, que es causa immanente del mundo y está infinitamente por encima de él, oposiciones que sólo son paradójicas para Bruno cuando no se comprenden desde el mismo punto de vista que Nicolás de Cusa atribuye a la razón especulativa: el punto de vista de la coincidencia de los opuestos en lo infinito. El Universo está penetrado de vida y es él mismo vida, esto es, organismo infinito en el cual se hallan los organismos de los mundos particulares, de los infinitos sistemas solares análogos al nuestro. Lo que rige esta infinitud de mundos es la misma ley, porque es la misma vida, el mismo espíritu y orden y, en última instancia, el mismo Dios. Dios está presente en todas las cosas, con su infinito poder, sabiduría y amor, porque es todas las cosas, el máximo y el mínimo o, como dice Bruno, la mónada de las mónadas. La concepción monadológica es el complemento de esta visión de un universo-vida infinito; las mónadas son los componentes del organismo del mundo y no los átomos, que son disolución y muerte. La misión del hombre es el entusiasmo ante la contemplación de esta infinitud, la adoración del infinito, que es Dios, adoración en la cual puede hallarse la verdadera unidad de las creencias religiosas más allá de todo dogma positivo. Tal entusiasmo es, al mismo tiempo, una heroicidad, un "entusiasmo heroico" que Bruno debió experimentar del modo más completo al morir justamente por haberlo defendido hasta el fin. La filosofía de Bruno manifestaba así, de manera eminente, esta peculiar condición del pensamiento renacentista: la aspiración a una filosofía dinámica construida con los materiales clásicos y, sobre todo, con aquellos materiales que eran con frecuencia formalmente rechazados, los aristotélicos. Condición que se revela particularmente en la doctrina de la materia, sometida en el pensamiento de Bruno a un proceso de disolución que la lleva al ser pleno, del mismo modo que el ser pleno es dialécticamente transformado en materia y en nada. De ahí la afirmación de que "en nada se diferencian la absoluta po-

## BRU

tencia y el acto absoluto"; y de ahí también la tesis de que "en definitiva, bien que haya individuos innumerables, todo es uno, y conocer esta unidad es el objeto y término de toda filosofía y contemplación natural" (*Causa, principio y uno*, IV). Obras italianas: *Délie causa, principio e uno*, 1584. — *De l'infinito, universo e mondi*, 1584 (Gentile propone coma después de 'infinito'; otros escriben sin coma, significando entonces "el infinito universo"). — *De-gli eroici furori*, 1585. — Obras latinas: *De compendiosa architectura et complemento artis*, 1580. — *De umbris idearum et arte memoriae*, 1582. — *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quinque*, 1591. — *De monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et infigurabili seu de universo et mundis libro octo*, 1591. Ediciones: *Opere italiane*, ed. G. Gentile, 3 vols., 1907-1909 (Classici della filosofía moderna). — *Opera latine conscripta*, ed. Florentino, continuada por Imbriani y Tallarigo y terminada por F. Tocco y G. Vitelli, 3 tomos, 1879-1891 (reimp., 8 vols., 1961-1963). — Ed. de dos diálogos de G. B. hasta ahora desconocidos (*Idiota triumphans seu de Mordentio inter geometras deo dialogus y Dialogus qui de somnii interpretatione seu geometrica sylva inscribitur*) por Giovanni Aquilecchia (Roma, 1957). En esta ed. se incluyen asimismo los dos diálogos siguientes: *Mordentius sive de geometricis fractionibus ad exactam cosmimetriae praxim conducentibus y De Mordentii Salernitani circino*. — Bibliografía: Virgilio Salvestrini, *Bibliografía di G. B. 1582-1950*, 2ª ed., por Luigi Firpo, 1958. — En trads. esp.: *De la causa, principio y uno*, 1941. — *Del universo, infinito y mundos*, 1941. — Véase Domenico Berti, *Giordano Bruno da Nola, sua vita e sue dottrine*, 1889. — f. Lewis McIntyre, *G. Bruno*, 1903. — Giovanni Gentile, *G. Bruno nella storia della cultura*, 1907 (2ª ed., aumentada, con el título: *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, 1920). — Erminio Troilo, *La filosofía di Giordano Bruno*, I. *La filosofía oggettiva*; II. *La filosofía soggettiva*, 1907. — L. Kuhlbeck, *G. Bruno, Seine Lehre von Gott, von der Unsterblichkeit der Seele und von der Wilksfreiheit*, 1913. — Max Bergfeld, *G. Bruno*, 1929. — Augusto Guzzo, *I Dialoghi del B.*, 1932, nueva ed. con el título: *G. B.*, 1960. — Corrano, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, 1940. — Angela Mercati, *Il Sommario*

## BRU

*del Processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e inquisizione a Modena nel secolo XVI* (*Studi e Testi*, vol. 101. C. del Vaticano, 1942). — R. Honigswald, *G. Bruno* (trad. esp. en la colección: *Los grandes pensadores*, 1935). — R. Mondolfo, *Tres filósofos del Renacimiento*, 1947 (Bruno, Galileo, Campanella). — L. Cicuttini, *G. B.*, 1950. — D. W. Singer, *G. B.*, 1950. — G. Fraccari, *G. B.*, 1951. — I. L. Horowitz, *The Renaissance Philosophy of G. B.*, 1952. — John Charles Nelson, *The Renaissance Theory of Love*, 1958 (especialmente sobre los *Eroici furori*). — P. H. Michel, *La cosmologie de G. B.*, 1962.

BRUNSCHVICG (LÉON) (1869-1944), nac. en París, profesor en la Escuela Normal Superior, pertenece a la dirección francesa del criticismo, pero ha intentado ampliar el marco de una simple crítica del conocimiento y aun de un racionalismo fundado en ella por medio de un detallado análisis de las condiciones del espíritu. La doble oposición al empirismo positivista y al espritualismo acrítico se manifiestan sin desmayo, a lo largo de toda su obra. La interioridad que Brunschvicg defiende es, en efecto, la interioridad de un espíritu racional y no la de un complejo de fenómenos psíquicos o de un núcleo metafísico. De ahí que el verdadero conocimiento sea para él tanto el saber del objeto como el que el espíritu posee de sí mismo en el acto del conocimiento. Puede hablarse, pues, de un racionalismo concreto siempre que por él se entienda la única doctrina capaz de explicar el funcionamiento integral del espíritu en cada uno de sus actos. Pero la concepción del espíritu se revela sobre todo en la función del conocimiento y en la pretensión de alcanzar una verdad sobre el objeto; por eso Brunschvicg declara, ya en su primera obra sobre la modalidad del juicio, que el ser es una función del pensamiento. Así, el ser surge por un acto de interiorización del espíritu, pero un acto en el cual se dan las condiciones objetivas para que el ser sea. Por lo tanto, la realidad es, en el fondo, inteligible, y por eso el proceso del espíritu es, en último término, la marcha hacia la constitución de sí mismo. Brunschvicg declara que su filosofía es un intelectualismo; más aun, un intelectualismo matemático, pero ello

## BRU

obedece a que en el juicio matemático se ha introducido previamente una síntesis. De ahí la oposición a toda teoría empirista, intuicionista o positivista, ya sea de carácter naturalista o bien tienda hacia el espiritualismo. El espíritu y la vida espiritual, en suma, son para Brunschvicg realidades esencialmente creadoras, y en el proceso de esta creación, que se manifiesta a lo largo del "progreso de la conciencia en la filosofía occidental", el espíritu marcha hacia sí mismo y se crea, por decirlo así, su propio ámbito de racionalidad e inteligibilidad. El error de todas las filosofías parcialmente vitalistas o irracionalistas consiste entonces, según Brunschvicg, en la ignorancia del elemento creador de la actividad espiritual, elemento que, a pesar de haber actuado desde la antigüedad en la formación de la ciencia y de la filosofía, es desconocido en muchas ocasiones por la errónea interpretación del concepto como algo esquemático y rígido. La mostración de la esencia activa del espíritu-inteligencia-razón, es decir, de la "vida espiritual", hace posible a su vez una comprensión del mecanismo del descubrimiento científico y del hallazgo filosófico. La filosofía del espíritu, de Brunschvicg, representa, por lo tanto, un intento de superación de los dos extremos a que lleva la unilateral acentuación del concepto muerto o de la pura vitalidad irracional.

Obras: *Spinoza, sa philosophie*, 1894 (3a ed. muy aumentada: *Spinoza et ses contemporains*, 1923). — *Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismes inesse demonstraverit* 1897 (tesis). — *La modalité du jugement*, 1897 (tesis). — *Introduction à la vie de l'esprit*, 1900. — *L'idéalisme contemporain*, 1905. — *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1913 (trad. esp.: *Las etapas de la filosofía matemática*, 1945). — *Nature et liberté*, 1921. — *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, 1922. — *Le génie de Pascal*, 1924. — *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vols., 1927. — *De la connaissance de soi*, 1931. — *Les âges de l'intelligence*, 1934 (trad. esp.: *Las edades de la inteligencia*, 1955). — *La physique du XXe siècle et la philosophie*, 1937. — *Descartes*, 1937. — *Rôle du pythagorisme dans l'évolution des idées*, 1937. — *La raison et la religion*, 1939. — *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, 1944.

## BUB

— *Héritage de mots, héritage d'idées*, 1945. — *L'Esprit européen*, 1947. — *Agenda retrouvé 1892-1942* (con introducción por Jean Wahl), 1948. — *De la vraie et de la fausse conversion, suivi de La querelle de l'athéisme*, 1950. — *Écrits philosophiques* [postumos], ed. A.-R. Weill-Brunschvicg y Claude Lehec. Vol. I (*L'humanisme de l'Occident: Descartes - Spinoza - Kant*), 1951; Vol. II (*L'orientation du rationalisme*), 1954; Vol. III (*Science - Religion*), 1958 [con bibliografía de L. B., págs. 252-84]. — Véase M. A. Cochet, *Commentaire sur la conversion spirituelle dans la philosophie de Léon Brunschvicg*, 1937. — J. Messaut, *La philosophie de L. Brunschvicg*, 1938 (Dis.). — Samuel Berthoud, *Trois doctrines: Charles Secretan, Jean-Jacques Gourd, Léon Brunschvicg*, 1939. — Marcel Deschoux, *La philosophie de Léon Brunschvicg*, 1949. — F. Centineo, *La filosofia dello spirito di Leone Brunschvicg*, 1950. — Véanse también las obras de A. Etchéverry, *L'idéalisme français contemporain*, 1934, y de H.-D. Gardeil, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, 1935, así como el tomo de la *Revue de Méta physique et de Morale* (año L. Enero-Abril, 1945) dedicado a L. Brunschvicg.

BUBER (MARTIN) nac. (1878) en Viena, y desde 1938 profesor en Jerusalén, ha recibido la influencia de varios pensadores contemporáneos de tendencia existencialista —en el sentido amplio de Existencialismo (VÉASE)—, pero sobre todo se ha orientado filosóficamente hacia los temas de la mística judía, en particular hacia ciertos movimientos modernos judíos del tipo de los Jasidim. Desde el punto de vista filosófico —que en Buber es siempre filosófico-religioso— son importantes especialmente dos temas. Uno de ellos es el de la fe y sus formas. Según Buber, debe distinguirse entre la fe como confianza en alguien y la fe como reconocimiento de la verdad de algo. La primera es, a su entender, el sentido primario de la verdad (VÉASE) y lo que permite al hombre descubrirse a sí mismo. Otro de ellos —relacionado, por lo demás con el tema anterior— es la cuestión de los diversos tipos de relación entre hombres y hombres, y hombres y cosas. Dos de estos tipos son fundamentales: la relación *sujeto-sujeto*, que constituye el mundo del "tu", y la relación *sujeto-objeto*, que constituye el mundo del "ello". El

## BUB

mundo del tu está ejemplificado en la relación *yo-tu*, una relación que solamente puede ser enunciada con el ser entero, a diferencia de la relación *yo-ello*. Ahora bien, según Buber la autenticidad de cada hombre reside en su inserción en la relación *yo-tu*, hasta el punto de que cada uno de los hombres pueda ser "tu en su autenticidad". Por eso la vida verdadera se halla en el "encuentro" de los sujetos, encuentro que es directo y en el que no se interpone entre el yo y el tu ningún sistema de ideas. Ahora bien, aunque la autenticidad del hombre consista en su inserción en el mundo del tu, ello no es fácil ni menos todavía automático. Pues cada ser humano acarrea consigo una tragedia: la de tener que convertirse —en este mundo cuando menos— en un ello. Lo que puede hacerse es evitar que la relación *yo-ello* (que en principio no es mala) no llegue jamás a absorber la relación *yo-tu*. Ello se consigue comprendiendo que el yo-tu no se encuentra, como el yo-ello, en el contexto del espacio y del tiempo, sino en otro contexto último, el del tu eterno, el cual no puede jamás llegar a ser ello. Pero este tu eterno es el nombre que puede recibir Dios, quien es, por así decirlo, el tu esencial, carente de límites y de medidas y completamente extraño al ello.

Obras: *Ekstatische Konfessionen*, 1908. — *Daniel*, 1913. — *Die Rede, die Lehre und das Lied*, 1917 (*La palabra, la doctrina y la canción*). — *Ich und Du*, 1922 (trad. esp.: *Yo y Tu*, 1956). — *Reden über das Judentum*, 1923 (*Discursos sobre el judaísmo*). — *Die chassidischen Bucher*, 1928 (Los libros de los Jasidim). — *Religion und Philosophie*, 1931. — *Zwiesprache. Ein Traktat vom dialogischen Leben*, 1932 (*Conversación. Tratado de la vida del diálogo*). — *Kampf um Israel*, 1933 (*La lucha por Israel*). — *Deutung des Chassidismus*, 1935 (*Interpretación del Jasidismo*). — *Königtum Gottes*, 1936 (*El reino de Dios*). — *¿Qué es el hombre?*, 1a ed. [hebreo], 1942 (ed. inglesa, 1948; ed. alemana, 1948; trad. esp., 1949, 2ª ed., 1950). — *Moses*, 1948 (trad. esp.: *Moisés*, 1950). — *Zwei Glaubensweisen*, 1950 (*Dos formas de la fe*). — *Urdistanz und Beziehung*, 1951 (*Protodistancia y relación*). — *Bilder von Gut und Böse*, 1952 (*Imágenes del Bien y del mal*). — *Gottesfinsternis*, 1953 (trad. esp.:

## BUC

*Eclipse de Dios*, 1955). — *Hinweise. Gesammelte Essays*, 1953 (*Indicaciones. Colección de ensayos*). — *Der Mensch und sein Gebild*, 1955 (*El hombre y su estructura*). — *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, 1960. — *Logos. 2 Reden*, 1962. — *Gesamtausgabe der Schriften*, 3 vols., 1962-1963. — Lo anterior es una selección de las obras de Buber, con particular atención a las que ofrecen mayor interés para el filósofo. — Véase A. Paquet, *M. Buber*, 1918. — W. Michel, *M. Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit*, 1926. — H. Kohn, *M. Buber. Sein Werk und seine Zeit*, 1930. — S. Maringer, *M. Bubers Metaphysik der Dialogik*, 1936. — W. Nigg, *M. Bubers Weg in unserer Zeit*, 1940. — W. Blumenfeld, *La antropología filosófica de M. Buber y la filosofía antropológica*, 1951. — Paul E. Pfuete, *The Social Self*, 1954 (especialmente págs. 117-299). — Nelson Pilosof, *M. B. o una filosofía del suceso y la eternidad*, 1956 (el "jasidismo" "de B."). — M. S. Friedman, *M. B. The Life of Dialogue*, 1956. — Arthur A. Cohen, *M. B.*, 1958 (especialmente sobre la idea de lo santo en B.). — Malcolm M. Diamond, *M. B., Jewish Existentialist*, 1960. — Gerhard Huber, *Menschenbild und Erziehung bei M. B.*, 1960.

BÜCHNER (LUDWIG) (1824-1899) nac. en Darmstadt, es escasamente importante como filósofo. Sin embargo, sus obras, y en particular su libro sobre fuerza y materia, fueron tan discutidos en los círculos filosóficos y científicos de Alemania y otros países durante la segunda mitad del siglo XIX, que resulta difícil entender la historia filosófica del citado período sin tener en cuenta los debates en pro y en contra de la doctrina de Büchner. Desde el punto de vista filosófico ésta se reduce a una serie de simples y tajantes afirmaciones: no hay otra realidad que la realidad material; lo que se llama alma, espíritu, mente, etc., es el conjunto de las funciones cerebrales; la existencia de Dios es negada por la ciencia. Observemos que no se trata tanto de un conjunto de resultados científicos como de una metafísica monista materialista (véase MATERIALISMO) basada en la ciencia. En efecto, Büchner sostiene que la realidad material es, en rigor, la fuerza y la materia, las cuales son aspectos de un mismo único ser, y que este ser evoluciona (en el reino biológico, según principios darwinistas)

## BUC

hasta constituir una realidad (la cultura) que, sin dejar de ser resultado del movimiento de la Substancia única, alcanza un estadio que puede calificarse de superior.

Obras: *Kraft und Stoff*, 1855 (muchas ediciones; hay trad. esp.: *Fuerza y materia*, también en numerosas ediciones). — *Natur und Geist*, 1857 (*La naturaleza y el espíritu*). — *Sechs Vorlesungen über die Darwinsche Theorie*, 1868 (*Seis lecciones sobre la teoría darwiniana*). — *Die Stellung des Menschen in der Natur*, 1869 (*El puesto del hombre en la Naturaleza*)—*Aus Natur und Wissenschaft*, 1884 (*De la Naturaleza y la ciencia*). — *Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft*, 1889 (*La vida futura y la ciencia moderna*). — *Die Darwinsche Theorie*, 1890 (*La teoría darwiniana*). — *Darwinismus und Sozialismus*, 1894. — *Gott und die Wissenschaft*, 1897 (*Dios y la ciencia*). — *Im Dienst der Wahrheit*, 1899 (*Al servicio de la verdad*).

BUCKINGHAM (TOMAS) (ca. 1300-poco después de 1356) fue "Fellow" en Merton (1324-1340). Aunque se interesó por cuestiones de física y matemáticas en el sentido de los "Calculadores" (véase MERTONIANOS), su principal preocupación fueron las cuestiones teológicas. Buckingham se ocupó sobre todo de la cuestión de la naturaleza de la voluntad divina y de la relación entre causalidad divina y libre albedrío humano. Se opuso en este respecto a Tomás Bradwardine (v.) y trató de mostrar que aunque la voluntad de Dios es ilimitada, no determina el libre albedrío humano. El hombre recibe de Dios el poder de querer, pero este querer no es "necesitado". Por otro lado, la voluntad de Dios, al referirse a los futuros contingentes, actúa asimismo contingentemente. La contingencia es subrayada enérgicamente por Buckingham tanto en Dios como en el hombre, pero ello no le lleva a limitar la voluntad divina, sino todo lo contrario: contingencia y plenitud de tal voluntad son para Buckingham prácticamente lo mismo. En efecto, es a causa de la absoluta voluntad y potencia de Dios que Su querer no es determinante del futuro de las acciones humanas. Pues aunque todo futuro viene de Dios y de su voluntad, ningún futuro está determinado. Si lo estuviera, la voluntad divina no sería absoluta, sino que estaría determinada por algo superior a ella.

## BUD

Buckingham escribió comentarios a las cuestiones sobre las *Sentencias: Cuestiones solertissimi viri Johannes Bokinkam genere anglici in quattuor libros sententiarum* (París, 1505). Se le deben asimismo varios escritos aún inéditos: 85 *Quaestiones disputatae* divididas en varias series (*De contingentia futurorum; De causalitate divina; De augmento grade et de mérito créature; De originali peccato; De limbo ante adventum Christi; De circumstantiis meriti et démenti; De peccato et de pena peccati*) y un *Tractatus de infinito*. — Véase C. Michalski, "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVE siècle", *Bulletin international de L'Académie polonaise des sciences et des lettres. Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie*. Les Années 1919, 1920 (Cracovia, 1922), págs. 59-88. — Id., id., "Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVE siècle", *Studia Philosophica* [Lemberg], II (1936), 233-365. — M. D. Chenu, "Les *Quaestiones* de Th. de B.", *Studia mediaevalia...* in honorem R. J. Martin, 1928, págs. 229-41. — J. A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools*, 1961, págs. 40-69.

BUDISMO. Aunque el budismo no es, propiamente hablando, una filosofía, sino una religión, ha suscitado con frecuencia gran interés entre los filósofos. Por lo pronto, puede ser presentado como uno de los sistemas heterodoxos (*nastika*) de la filosofía india (VÉASE). Pero, además, contiene —como luego veremos— enseñanzas susceptibles de ser vertidas a un lenguaje filosófico o de ser discutidas filosóficamente. Aunque no debe exagerarse a este respecto y considerarlo como un sistema de filosofía *stricto sensu*, no conviene tampoco vaciarlo de toda doctrina y de toda concepción y definirlo como un mero conjunto de recomendaciones sobre la mejor forma de vida humana.

El budismo fue fundado por Siddharta o Gautama Buddha [Buda] es decir, "el Iluminado", nacido en Kapilavastu (Norte de la India) y fallecido ca. 483 antes de J. C. Las enseñanzas de Gautama fueron recogidas por su discípulo Ananda. Las escrituras budistas se han dividido en *Dharma* (o *Sutra*), *Vinaya* y *Abhidharma*, formando el llamado *Tipitaka* (tres cestos): el *Dharma* y el *Abhidharma* contienen la doctrina ("elemental" y "superior"); el *Vinaya* contiene las reglas de conducta, en

## BUD

particular las reglas monásticas. Hay muchas escuelas budistas. Estas escuelas pueden clasificarse de diversas maneras. Una clasificación posible es de índole geográfico-cultural; según ella, hay el budismo indio, el budismo chino, el budismo tibetano, el budismo japonés, etc. Esta clasificación ofrece varios inconvenientes, entre ellos el de no tener presente que ciertas escuelas budistas (como el budismo *Zen* o el amidismo) son comunes a varios países (China, Japón); se ha propuesto por ello a veces una clasificación geográfico-cultural más simple entre el budismo indio y el no indio (principalmente el chino). Otra clasificación —más corriente y mejor fundada— es la que se atiene a los aspectos doctrinales, religiosos o filosóficos. Desde el punto de vista religioso, hay dos grandes escuelas: la escuela *Hinayana* (o Pequeño Vehículo) y la escuela *Mahayana* (o Gran Vehículo). El *Hinayana*, o budismo pali (canónico), se mantuvo principalmente en el Sur (por lo que se califica también de budismo meridional), siendo todavía muy influyente en Ceylán, Birmania y Siam. Sus partidarios se proclaman más ortodoxos y estrictos que los miembros del *Mahayana*, es decir, más cercanos a la "doctrina original" del Buda. El *Mahayana*, o budismo sánscrito, se extendió por el Norte (por lo que se califica también de budismo septentrional), traspasando las fronteras de la India y difundándose por el Tibet, la China y el Japón. Sus partidarios se proclaman más abiertos que los miembros del *Hinayana*, al cual califican de Vehículo Inferior. Muchos de los escritos del budismo sánscrito fueron traducidos al chino (formando el llamado *Tipitaka chino*); de hecho, ciertos escritos, perdidos en sánscrito, se conservan solamente en chino, habiendo sido retraducidos a lo que se considera su idioma original. Muchos de los desarrollos del *Mahayana* son exclusivamente tibetanos, chinos o japoneses. Desde el punto de vista más propiamente filosófico, se habla de las escuelas *Sautrantika* (fundada por Kumaralabdha en el siglo II después de J. C. y llamada también *Sautrantika-Darstantika*), *Vaibhasika*, *Madhyamika* (fundada por Nagarjuna, del siglo II después de J. C.) y *Vijnanavada* o de *Yogacara*. Las dos

## BUD

primeras pertenecen al *Hinayana*; las dos últimas, al *Mahayana*. Varios epítetos de índole filosófica se adscriben a estas escuelas: realismo pluralista o realismo directo (*Vaibhasika*), fenomenismo o realismo crítico (*Sautrantika*), nihilismo (*Madhyamika*), idealismo (*Vijnanavada*), etc. Tales epítetos son aceptables siempre que se tenga presente que no deben entenderse de un modo demasíadamente "occidental". A las escuelas anteriores hay que agregar otras manifestaciones del budismo: el budismo *Tantra* o budismo mágico (extendido sobre todo en el Tibet), el ya mencionado budismo *Zen*, el amidismo, etc. Nosotros prescindiremos de las diferencias entre estas direcciones y nos atenderemos únicamente a algunos aspectos fundamentales de la doctrina budista, particularmente los que puedan suscitar interés filosófico.

La finalidad primaria del budismo es la salvación. *En principio* debe descartarse toda cuestión que no sirva para llevarla a cabo. Así, cuestiones tales como las de si el mundo es finito o infinito, si el alma es o no lo mismo que el cuerpo, si sobrevive a la muerte de éste, etc., son cuestiones inútiles — además de inciertas. Las únicas cuestiones útiles son cuestiones tales como el mejor medio de evitar el continuo sufrimiento provocado por la sed de existencia, el descubrimiento de las reglas necesarias para liberarse de semejante servidumbre, etc. De ahí las cuatro verdades sagradas o verdades nobles de Buda: (1) La vida es sufrimiento y dolencia; nacimiento, enfermedad, muerte, carencia de lo que se desea y posesión de lo que no se desea tienen un nombre común: el dolor. (2) La causa del sufrimiento es la sed de existir, el perpetuo renacer y la eterna rueda del ser. (3) Sólo la cesación del sufrimiento, o extinción completa de esa sed, puede producir la salvación. (4) Hay un camino para salvarse — un camino que tiene ocho estadios: conocimiento recto, intención recta, habla recta, conducta recta, vida recta, esfuerzo recto, pensamiento recto y concentración recta. Liberarse es hundirse en el *Nirvana* (véase), que no es supresión del ser (o inactividad), sino cesación del sufrimiento, de la miseria y de la continua cadena de la reencarnación (o del temor a ella).

## BUD

No se trata, pues, de una desaparición de la individualidad, sino del reconocimiento de que ésta es un engaño; lo que llamamos un individuo o un alma no es una realidad permanente: es una creencia (falsa), pues la individualidad carece de existencia auténtica. Lo que hay son un conjunto de cinco elementos (*skandhas*): cuerpo (o formas corporales), sensaciones, percepciones, impulsos, conciencia. Esta transitoriedad y engaño del individuo es, por lo demás, paralela a la transitoriedad de toda existencia; todo es efímero, y según algunos budistas (los de la escuela *Sautrantika*) hasta momentáneo. Lo único que permanece es la ley universal del cambio, a la cual nada puede sustraerse.

Ahora bien, la insistencia del budismo (cuando menos de sus primeras manifestaciones) en eludir toda especulación vana, y sus incansables recomendaciones para que el hombre se limite a una meditación sobre las cuatro grandes verdades y sobre el mejor camino para alcanzar la liberación, no impidió el cultivo de problemas filosóficos. Ya la mencionada limitación apunta a un rasgo del budismo que los occidentales calificarían de pragmática. La idea del *Nirvana* supone (en algunos autores) una tendencia nihilista. La afirmación de un sufrimiento universal implica el pesimismo, y la posibilidad de librarse de él un optimismo. La doctrina del cambio permanente desencadena un tipo de pensamiento dialéctico. La explicación del engaño producido por la creencia en la individualidad tiende a convertirse en un fenomenismo. Etc., etc. Las diferentes escuelas budistas antes indicadas desarrollaron estos rasgos teóricos. Ante todo, se planteó el problema de si hay realidad y de qué distintos modos puede hablarse de lo real (lo real es sólo lo mental, lo real es a la vez mental y no mental, etc.). Luego, el problema de cómo puede conocerse la realidad. Finalmente, el problema de si hay relación, y en tal caso cuál es, entre lo que aparece como real y lo que es verdaderamente real. A ello se agregan cuestiones éticas, tales como la de si hay que seguir un camino esforzado o un camino más llano; la de si cada uno debe limitarse a conseguir su propia salvación o si

## BUD

hay que ocuparse de la salvación de otros; la de si es o no posible conseguir el ideal de santidad (o ideal del *Bodhisattva*). Hay asimismo cuestiones teológicas y filosófico-religiosas, tales como la de la realidad propia del Buda (que puede ser concebido como Dios, como un profeta, como una Luz encarnada, como una realidad trascendental, etc.). Estas cuestiones han suscitado particular interés entre los filósofos occidentales, especialmente desde que Schopenhauer ligó sus propias concepciones con ideas budistas (y otras manifestaciones de la filosofía india). El budismo influyó asimismo en la formación del movimiento teosófico (véase TEOSOFÍA).

Bibliografías: H. L. Heldt, *Deutsche Bibliographie des Buddhismus*, 1916. — M. Lalou y J. Przyluski, con la colaboración de otros autores, *Bibliographie bouddhique*, 1928 y sigs. — A. C. March, *Buddhist Bibliography*, 1935. — C. Regamey, *Buddhistische Philosophie*, 1950 (en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Boclienski, 20-21). — Obras generales: T. W. Rhys Davids, *Buddhism*, 1880. — L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme, Études et Matériaux*, 1898. — Id., id., *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique* 1909, 4ª ed., 1925. — Id., id., *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, 1930. — Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*, 1923. — H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, sein Lehre, seine Gemeinde*, 12ª ed., 1923, nueva ed. H. von Glasenapp, 1958. — G. Tucci, *Il Buddhismo*, 1926. — J. Przyluski, *Le Bouddhisme*, 1932. — C. A. F. Rhys Davids, *A Manual of Buddhism for Advanced Students*, 1932. — Id., id., *Outlines of Buddhism*, 1934. — A. David-Neel, *Buddhism*, 1939. — Edward Conze, *Buddhism*, s/f. (1951). — A. Gallego, *Buda y budismo*, 1954. — H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, tomo II (Amida), 1955. — Obras sobre historia y expansión del budismo: F. Koppen, *Die Religion des Buddha*, 2 vols. (I, 1857; II, 1859). — H. Kern, *Geschiedenis van het Bouddhisme*, 1882. — L. Wieger, *Bouddhisme chinois* 2 vols. (I, 1910; II, 1913). — K. J. Saunders, *Epochs in Buddhist History*, 1924. — Bu-Ston, *History of Buddhism*, trad. del tibetano por E. Obermiller, 2 vols. (I, 1931; II, 1932). — E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, 1933. — Étien-

## BUE

ne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Saka* [VI antes de J. C. - I después de J. C.], 1958 (Bibliothèque du Muséon, 43). — Vida y doctrina de Buda: R. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, 4a ed., 1926 (trad. esp.: *Vida y doctrina de Buda*, 1927). — H. Beckh, *Buddhismus (Buddha und seine Lehre)*, 2 vols., 3a ed., 1928. — Obras sobre filosofía budista (además de los capítulos correspondientes en la bibliografía mencionada en FILOSOFÍA INDIA y FILOSOFÍA ORIENTAL): M. Walleser, *Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4 vols., 1904-1927. — S. Yamakani, *Systems of Buddhist Thought*, 1912. — A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, 1923. — O. Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, 1924. — Th. Stcherbatsky, "Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus", *Rocznik Orientalistyczny*, X (1934). 1-37. — T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System*, 1955. — Bhikshu Sangharakshita, *A Survey on Buddhism*, 1958. — A. J. Bahm, *Philosophy of the Buddha*, 1958. — Budismo Zen: Alan W. Watts, *The Spirit of Zen*, 1936 (trad. esp.: *El camino del zen*, 1961). — D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, 1949 (trad. esp.: *Introducción al budismo Zen*, 1960). — Id., id., *Studies in Zen*, 1955. — H. Benoit, *La doctrine suprême*, 1955. — Budismo e induismo: Ch. Eliot, *Hinduism and Buddhism. An Historical Study*, 3 vols., 1921. — Budismo y cristianismo: H. de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, 1952. — Sobre lógica budista, véase bibliografía de Lógica (Da).

BUENA VOLUNTAD. En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* Kant escribió: "Ni en el mundo ni fuera del mundo es posible concebir algo que pueda ser considerado como bueno sin restricción, excepto una buena voluntad." Esta frase ha suscitado muchos comentarios. Unos son de carácter explicativo y tienen por fin buscar el sentido de la expresión "buena voluntad". Otros son de carácter crítico y se proponen mostrar o que la doctrina kantiana de la buena voluntad es un ejemplo extremo de rigorismo o que es un ejemplo extremo de formalismo o que adolece de una insuficiente aclaración del significado de "bueno".

Entre los primeros figuran los de quienes han buscado una explicación de la doctrina kantiana a base de

## BUE

averiguar en qué medida la buena voluntad se relaciona con los otros bienes. A este respecto han planteado sobre todo el problema de si otros bienes no pueden ser concebidos también como buenos sin limitación. Ahora bien, siguiendo la intención de Kant, han mostrado que mientras los bienes que no son la buena voluntad dependen para su bondad de una situación determinada —el saber es bueno si es usado para un buen fin, el placer es bueno si contribuye al valor moral, etc.—, la buena voluntad no depende de ninguna situación determinada. Los defensores de la posición de Kant han subrayado que este filósofo no ha negado el hecho de que hay también otros bienes valiosos, pero que siendo siempre la situación un límite para ellos no pueden ser considerados como el sumo bien.

Entre los segundos figuran quienes, como Scheler, han intentado demostrar que sin los valores y su jerarquía es incomprendible la noción de buena voluntad o quienes, como N. Hartmann, han señalado que puesto que un valor no puede ser o abstraído de tendencias naturales o dictado por un sujeto volitivo, la buena voluntad no facilita ninguna ayuda en las decisiones. Relacionada con estas críticas se halla la noción de que la buena voluntad como tal es vacía y puede inclusive dar origen a valores negativos. Contra esto se ha argüido que la noción kantiana de buena voluntad no es equivalente a la noción de buena intención. Otros, como los utilitaristas, han indicado que el término "bueno" solamente puede cobrar significación cuando está ligado a un sentimiento de "placer" en el individuo que no sea incompatible con el de la comunidad. Otros, como los neopositivistas, han proclamado que el vocablo 'bueno' no posee por sí mismo significación y, por consiguiente, no puede fundarse una ética sobre la noción de buena voluntad. Todas estas críticas pueden reducirse a tres: la fundada en una ética eudemonista, la fundada en una ética axiológica, y la fundada en un análisis semántico. Las dos últimas eran desconocidas por Kant. La primera, en cambio, constituye el blanco principal contra el cual se dirige la ética kantiana. Podemos considerar, pues, las dos últimas como las uni-

## BUE

cas válidas hoy día. Para contrarrestarlas desde un punto de vista kantiano solamente hay dos soluciones: mostrar que la ética de Kant no es incompatible con una ética axiológica en la cual la buena voluntad tenga la función de un valor de santidad, y señalar que un análisis semántico del término 'bueno' no dice nada todavía sobre el fundamento de las decisiones morales. Como la mayor parte de las grandes cuestiones morales, la que aquí presentamos es una cuestión abierta y su solución depende principalmente de los supuestos últimos adoptados. Para admitir la doctrina kantiana de la buena voluntad hay que aceptar al mismo tiempo la idea de un sujeto moral racional. Algunos autores se han inclinado a aceptar esta idea, pero solamente como una idea regulativa. Hay que tener presente, sin embargo, que ello está contra el espíritu de Kant, quien trata las cuestiones morales en un sentido distinto de como trató las cuestiones cognoscitivas. Véase también IMPERATIVO.

H. J. Paton, *The Good Will. A Study in the Coherence Theory of Goodness*, 1927. — Además, comentarios a la *Crítica de la razón práctica*, de Kant, mencionados en KANT (IN-MANUEL). Muchas de las obras referidas en la bibliografía de ÉTICA tratan del problema de la buena voluntad. BUENAVENTURA (SAN) (1221-1274), llamado el *doctor seraphicus*, nació en Bagnoregio (Balneoregium), cerca de Viterbo, en la Toscana, siendo su nombre privado Juan Fianza. En 1238 ingresó en la Orden de los Franciscanos, de la que fue nombrado, hacia 1257, Vicario general. Estudió en París bajo el magisterio de Alejandro de Hales y enseñó en la misma Universidad desde 1248 hasta 1255. En 1273 fue nombrado Cardenal.

San Buenaventura es principalmente un teólogo, cuya principal intención es mostrar el camino que conduce el alma a Dios; como su principal maestro y modelo, San Agustín, se interesa fundamentalmente sólo por Dios y por el alma. Sin embargo, este interés no excluye en San Buenaventura, como no lo había excluido tampoco en San Agustín, la investigación de naturaleza filosófica, siempre que ésta sea concebida como un auxilio en el mencionado camino. El agustinismo de San Buenaventura se halla,

## BUE

por lo demás, filosóficamente modificado por el hecho de que en la época de nuestro pensador se había ya desarrollado considerablemente el método escolástico y se había adelantado grandemente en la vía de una interpretación y asimilación de las doctrinas de Aristóteles. Puede, pues, decirse que la teología —y aun la teología mística— de San Buenaventura está penetrada de elementos escolásticos. Para San Buenaventura existe, sin embargo, una diferencia fundamental entre teología y filosofía: la primera empieza con aquella Realidad con que la filosofía a lo sumo termina. Ahora bien, esta diferencia no significa incompatibilidad; quiere decir únicamente que hay que atender al orden propio de los saberes y de las actividades humanas. El saber y la actividad más elevada es la contemplativa; a esta suprema luz están subordinadas las luces de las demás artes, la ínfima de las cuales —mas no enteramente despreciable— es la mecánica, que trata de lo más bajo y de lo más externo. La filosofía ocupa un lugar intermedio; el conocimiento que proporciona es considerable, pero termina por ser impotente y oscuro si no es iluminado por la luz de la fe. Dentro de este marco hay que entender las doctrinas propiamente filosóficas de San Buenaventura, tales como la concepción realista en la cuestión de los universales; se trata, en efecto, de una doctrina destinada a resolver un problema de más elevada naturaleza que las cuestiones epistemológicas o inclusive metafísicas. Por eso, por ejemplo, conocer a Dios no es para San Buenaventura llegar hasta el límite de la razón y el misterio y aceptar desde entonces el dogma por la fe; es partir de la luz divina sin la cual ni siquiera la razón podría ser entendida. A causa de esto se ha destacado con frecuencia la diferencia entre San Buenaventura y Santo Tomás. Esta diferencia es innegable, no solamente a causa de la actitud que ambos adoptan respecto al Estagirita y la filosofía en general, sino también por el lenguaje que uno y otro emplean: el lenguaje con frecuencia simbólico del primero, correspondiente a la concepción de que lo sensible es signo destinado a ser de continuo trascendido y traspasado, y el lenguaje casi siempre formal del

## BUE

segundo. Pero la citada diferencia no debe ser exagerada, pues el marco de los *credibilia* es el mismo en ambos. Se trata, por consiguiente, de dos vías distintas (o de dos itinerarios distintos) que conducen a lo mismo. El itinerario propugnado por San Buenaventura está fundado en una fe que pasa, cuando es necesario, a la razón, pero que dirige a ésta incesantemente hacia la contemplación.

La parte más conocida, y más frecuentemente tratada, de la doctrina de San Buenaventura es la que se llama "doctrina de la iluminación" y también "doctrina de la iluminación divina". Nos hemos referido con más detalle a ella en el artículo ILUMINACIÓN; aquí nos limitaremos a destacar que esta doctrina, de inspiración agustiniana (y últimamente platónica), afirma que hay en el hombre una luz intelectual —distinta de la luz de la gracia— que hace posible la intelección natural. Esta luz procede de Dios y en ella se funda la comprensión del ser. Por lo tanto, la intelección de lo real no es, como en Santo Tomás, el resultado de una abstracción fundada en la experiencia, sino consecuencia de una previa iluminación. Esta doctrina bonaventuriana ejerció gran influencia sobre muchos pensadores medievales; pueden mencionarse a este respecto Mateo de Aquasparta, Juan Pecham, Pedro Juan Olivi, Enrique de Gante y en cierta medida Juan Duns Escoto. A veces se considera que el llamado "bonaventurismo" coincide con la historia de la doctrina de la iluminación.

Entre las obras de San Buenaventura de interés filosófico y teológico, destacamos: *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, redactados entre 1248 y 1255. — *Breviloquium*, id. ca. 1255. — *Itinerarium mentis in Deum*, id. 1259. — *Opusculum de reductione artium ad theologiam*. — *Collationes in Hexameron*, id. 1273. — *Sermones selecti de rebus theologicis*. — San Buenaventura es asimismo autor de diversos comentarios a las Escrituras (al *Eclesiastés*, Evangelios de San Juan y San Lucas), de diversos opúsculos místicos (como *De triplici via* —llamado asimismo *Incendium amoris*—; *Tractatus de praeparatione ad Missam*; *De regimine animae*; *Vitis mystica*) y de numerosos *Sermones*. — Ediciones: *Opera omnia* (Venecia, 14 vols., 1753-56). — *Opera omnia* (ed. crítica, lla-



## BUE

mada "edición de Quaracchi", preparada por los franciscanos del Colegio San Buenaventura: 10 vols., 1882-1902 [I-IX, 1882-1901; X, 1902]. Los mismos franciscanos han editado separadamente: *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia*, 1900 (incluyen los opúsculos místicos mencionados *supra* más los siguientes: *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*; *Lignum vitae*; *De quinque festiuitatibus pueri Jesu*; *De perfectione vitae ad sorores*; *De sex alis Seraphim*; *Officium de Passione Domini*) y *Tria opuscula* (incluye: *Breviloquium*; *Itinerarium mentis in Deum*; *De reductione artium ad theologiam*). — Reimpresión de comentarios a las Sentencias, 4 vols., 1934 y sigs. — Edición con texto latino de Quaracchi y trad. esp.: Madrid, 6 vols., 1943-1949 (el vol. I con bibliografía). — Véase F. Zigliara, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina di S. B. et Tommaso d'Aquino*, 1874. — K. Werner, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des hl. Bonaventuras*, 1876. — E. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras*, 1909. — G. Palohriès, S. B., 1913. — B. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, 1923. — E. Gilson, *La philosophie de S. B.*, 1924, 3ª ed., 1953 (trad. esp.: *La filosofía de S. B.*, 1948). — J. M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon S. B.*, 1929 [Études de philosophie médiévale, IX]. — F. Immler, *Gott und Geist. Zusammenwirken des geschaffenen und des ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakte nach Bonaventura*, 1934. — F. Hohmann, *B. und das existentielle Sein des Menschen*, 1935. — P. Robert, O. F. M., *Hylémorphisme et devenir chez S. B.*, 1936. — H. Legowicz, *Essai sur la philosophie sociale au docteur Séraphique*, 1937. — L. Venthey, *Bonaventurae philosophia christiana*, 1943. — M. M. de Benedictis, *The Social Thought of S. B.*, 1946. — R. Lazzarini, *S. B. filosofo e mistico del Cristianesimo*, 1946. — Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe beim hl. B.*, 1946. — A. Sępinski, *La psychologie du Christ chez S. B.*, 1948. — P. Robert, O. F. M., "Le problème de la philosophie bonaventurienne", *Laval theologique et philosophique*, VI (1950), 146-62; VII (1951), 9-58. — R. P. Prentice, *The Psychology of Love according to S. B.*, 1951. — E. T. M. Spargo, *The Category of Theology according to S. B.*, 1955. S. B., 1953. — G. H. Tavard, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to S. B.*, 1955. — Véase también Colman J. Majchrzak, O. F. M., *A Brief History of*

## BUE

*Bonaventurianism*, 1957. — J.-C. Bougerol, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, 1962. BUENO. Véase BIEN. BUFFIER (CLAUDE) (1661-1737) nac. en Varsovia, se trasladó a Francia, profesando durante un tiempo en Rouen y estableciéndose luego en París. Miembro de la Sociedad de Jesús, colaboró en el *Journal de Trévoux*, que publicaban los jesuitas. Influido por varias corrientes filosóficas modernas, especialmente por el cartesianismo y el empirismo de Locke, elaboró en su obra principal, el *Traité des premières vérités*, una doctrina del conocimiento en la cual se proponía examinar las proposiciones que pueden probarse para remontarse desde ellas a las que no son ya susceptibles de prueba, pero que constituyen la base de todas las ciencias y de todo recto juicio. Estas verdades primeras, aunque no pueden ser probadas, pueden ser discernidas. Buffier se propuso examinar (1) las diversas clases de verdades primeras, su origen y lo que tienen de común; (2) las verdades primeras que pueden descubrirse con relación a todos los seres considerados en general; (3) las que son verdades primeras con relación a los seres espirituales y (4) las que son verdades primeras con relación a los seres materiales y corporales — a las que se agregan las que sirven de base a las diversas ciencias. La verdad primerísima es, según Buffier, la del sentimiento íntimo de la propia existencia; la proposición "pienso, siento, existo" es de una "evidencia invencible". Pero mientras algunos filósofos estiman que no se puede alcanzar evidencia de ninguna otra verdad, Buffier intenta demostrar que hay otras reglas de verdad y evidencia además del sentido íntimo de la propia percepción. El fondo de estas verdades es el sentido común o "disposición que la naturaleza ha puesto en todos los hombres o manifiestamente en la mayoría de ellos para hacerles mantener, cuando alcanzan uso de razón, un juicio común y uniforme sobre objetos distintos del sentido íntimo de su propia percepción; juicio que no es la consecuencia de ningún principio anterior" (*Traité*, Parte I, cap. v). La existencia del mundo extemo y de otros seres humanos es una de tales verdades de sentido común.

## BUJ

La filosofía de Buffier es precursora de la filosofía escocesa (véase ESCOCESA [ESCUELA]) del sentido común y en muchos aspectos es similar a la doctrina de Thomas Reid (v.), quien reconoció tales similitudes, aun cuando conoció las tesis de Buffier solamente después de haber elaborado las propias. Sin embargo, hay que tener en cuenta que históricamente las tesis de Buffier intentan responder a ciertas dificultades halladas en Descartes, mientras que las de Reid intentan responder a dificultades halladas en Hume.

El título completo del tratado citado es: *Traité des premières vérités et de la nature de nos jugements, où l'on examine le sentiment des philosophes de ce temps sur les premières notions des choses*, 1724; nueva ed. con el título: *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, 1843 ("augmentée d'une notice et de notes critiques"). — Se debe también a Buffier la serie de trabajos recogidos en el volumen titulado: *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples, pour former le langage, l'esprit et le coeur, dans l'usage ordinaire de la vie*, 1732. — Véase G. Sortais, *Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècles*, 1929. — F. R. Montgomery, *La vie et l'oeuvre du Père Buffier*, 1930. — Juan A. Ventosa Aguilar, *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. J. Contribución a la historia del sentido común*, 1957 (estudia la influencia de Buffier no sólo sobre los pensadores escoceses, sino también sobre varios autores católicos de los siglos XV III y XIX; según Ventosa, tales autores, algunos de los cuales figuraron a la vanguardia del movimiento neotomista, fueron influidos en sus tesis sobre el sentido común por Buffier y no por los escoceses).

BUJARIN (NIKOLAY IVANOVITCH) (1888-1937) se unió al ala bolchevique del Partido Social Demócrata ruso en 1905. Desterrado durante varios años en varios países de Europa (entre ellos Austria y Suiza), pasó un tiempo en Estados Unidos, donde entró ilegalmente, y regresó a Rusia en 1917. Después de ocupar varios puestos importantes en el Gobierno soviético, se opuso a Stalin y murió ejecutado.

Bujarin recibió la influencia de varias corrientes luego consideradas "idealistas" (como el empiriocriticismo de Avenarius y el empirio-monis-



## BUN

mo de Bogdanov), influencia que se manifestó inclusive en sus críticas a tales doctrinas en nombre del marxismo ortodoxo. En el curso de las discusiones filosóficas que tuvieron lugar en la Unión Soviética durante varios años después de la Revolución, Bujarin, aunque manifestándose celoso partidario del materialismo dialéctico y seguidor en muchos puntos capitales de Lenin, interpretó la dialéctica en el sentido llamado "mecanicista" y consideró que el movimiento es perturbación del equilibrio entre fuerzas opuestas. Esta perturbación tiene lugar cuando se modifica la relación entre un sistema y su medio (por ejemplo, el individuo y la sociedad, o la sociedad y la Naturaleza). El proceso dialéctico de la realidad entera sigue el esquema: equilibrio, perturbación de equilibrio y restablecimiento de equilibrio (o, mejor, nuevo equilibrio), que es una síntesis de los dos anteriores. Este esquema no era para Bujarin puramente conceptual, sino real.

Obras principales: *Azbuka kommunizma*, 1919 (*El ABC del comunismo*) (en colaboración con Préobachénskiy). — *Teoría istoritchéskovo matérializma*, 1921 (*Teoría del materialismo histórico*). — *Ataka*, 1928 (*Ataque*). — *V. zaichtchitu prolétarskoy diktaturí*, 1928 (*En defensa de la dictadura proletaria*).

BUNGE (MARIO) nac. (1919) en Buenos Aires, profesor de física teórica (1956-1958) y de filosofía (desde 1957) en la Universidad de Buenos Aires, se ha dedicado a filosofía de la ciencia. Sus principales contribuciones hasta el presente son: un examen detallado del principio de causalidad y de su función en la ciencia moderna, con una defensa del determinismo generalizado en sustitución de modos no causales de determinación (véase CAUSA); la exposición de diversos principios de metodología científica, con una discusión de varios problemas capitales de filosofía de la física contemporánea en defensa de un realismo crítico; un análisis de los conceptos de ley, analiticidad, simplicidad, grado de verdad y valor, con una discusión de la posibilidad de una ética científica; una crítica del intuicionismo y un estudio de las variedades de intuición que se dan en la investigación científica.

## BUR

Obras: *Temas de educación popular*, 1943. — *La edad del universo*, 1955. — *Causality. The Place of the Causal Principle in Modern Science*, 1959 (en español: *La causalidad*, 1961). — *Metascientific Queries*, 1959. — *Cinématica del electrón relativista*, 1960. — *La ciencia*, 1960. — *Ética y ciencia*, 1960. — *Intuition and Science*, 1962. — *The Myth of Simplicity*, 1962. — Además, colaboraciones en revistas científicas y filosóficas europeas y americanas, y edición de una *Antología semántica*, 1960 (con traducciones de trabajos de Russell, Carnap, Quine, M. Black et al.). Bunge dirigió la revista argentina *Miñerva* (1944-55) y preside la Agrupación Rioplatense de Lógica y Filosofía científica.

BURIDAN (ASNO DE). Véase ASNO DE BURIDÁN.

BURIDAN (JOAN). Véase JUAN BURIDÁN.

BURLEIGH (GUALTERIO). Véase GUALTERIO BURLEIGH.

BUTLER (JOSEPH) (1692-1752) nac. en Wantage (Berkshire), obispo de Durham, se opuso al deísmo inglés de su época, el cual consideraba como una de las manifestaciones de la creciente falta de religiosidad. Según Joseph Butler, las creencias reveladas en el cristianismo —la existencia de Dios, la vida futura y otras— son "razonables" (uno de los conceptos capitales en sus argumentaciones) o, en todo caso, no son menos razonables que el conocimiento y la experiencia de las cosas naturales. Hay, en verdad, una "analogía" entre el conocimiento natural y la verdad revelada; las dificultades que suscita el primero son similares a las que se alega que provoca la segunda. Además, la observación de las cosas naturales permite inferir "razonablemente" la verdad de las creencias cristianas. Esto no significa que estas últimas sean simplemente derivadas de la primera, ni que la religión revelada sea una especie de religión natural. Pero es poco razonable cortar los puentes entre ambas. Sobre todo cuando se considera en conjunto todo lo plausible que se puede decir acerca de las verdades cristianas, tiene que admitirse que estas últimas no son más irrazonables o inadmisibles que las otras verdades.

En su examen de la naturaleza de la virtud, Joseph Butler se opuso a quienes estimaban que la benevolencia

## BUZ

cia y el amor a sí mismo son incompatibles; ello sucede únicamente cuando el último no es lo bastante "razonable". En verdad, tanto la benevolencia como el amor a sí mismo contribuyen a dominar las pasiones inferiores. Si tal no ocurre, es porque el hombre sigue únicamente estas pasiones, olvidando la jerarquía y a la vez entrelazamiento de los sentimientos, y olvidando, además, que es una compleja unidad guiada por la conciencia. Esta conciencia es el principio racional y razonable del ser humano, y es el que hace posible distribuir razonablemente los deberes. En el curso de su examen de los sentimientos, las pasiones y los deberes, Joseph Butler se opuso a todos los que pretendían reducir el hombre a una sola característica —fuese el egoísmo completo o bien la pura y simple benevolencia—; Butler no olvidó nunca la compleja unidad del ser humano a que antes nos referimos, pues subrayar uno solo de sus aspectos es tan poco "razonable" como afirmar la existencia de una dispersa multiplicidad.

Obras: *Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent*, 1726. — *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, 1736 (con el apéndice titulado: *Dissertation of the Nature of Virtue*). — Entre las ediciones de obras mencionamos: *Works*, ed. W. E. Gladstone, 2 vols., 1896, 2a ed., 1910. — Ed. de *Fifteen Sermons* (y de *Dissertation on Virtue*) por W. R. Matthews, 1949. — Véase E. C. Moessner, *Bishop B. and the Age of Reason*, 1936. — W. J. Norton, *Bishop B., Moralism and Divine*, 1940.

BUZZETTI (VINCENZO) (1777-1824), nac. en Piacenza, estudió en el Collegio Alberoni (1793-1798) y profesó en el Seminario de Piacenza, enseñando primero filosofía (1806-1808) y luego teología (1808-1824). Sus enseñanzas, de base tomista, se hallan resumidas en los tres volúmenes de las *Institutiones sanae philosophiae* (Cfr. bibliografía): el primero sobre lógica y metafísica general; el segundo sobre psicología; y el tercero sobre cosmología y ética. Buzzetti expuso y aclaró las tesis fundamentales de Santo Tomás, adoptando el hilemorfismo y la tesis de la distinción real entre esencia y existencia, contra las doctrinas de diversos filósofos mo-

## BUZ

demos, tanto racionalistas (Descartes, Leibniz) como empiristas (Locke, Condillac). Buzzetti se opuso en particular a la teoría sensualista del conocimiento. En materias de fe, se opuso a Lamennais y al tradicionalismo.

Durante un tiempo se consideró a Buzzetti como el renovador del tomismo en Italia (Amato Masnovo). Según ello, Buzzetti recibió las influencias del jesuita español Baltasar Masdeu (1741-1820), que en el Colegio San Pedro puso a Buzzetti en contacto con las doctrinas escolásticas, principalmente suarecianas. Hoy día se estima (Giovanni Felice Rossi) que el tomismo de Buzzetti procede directamente de las enseñanzas que re-

## BUZ

cibió en el Collegio Alberoni, donde tanto Buzzetti como su discípulo Alfonso Testa usaron las *Institutiones Philosophicae*, del jesuita Gaspar e Sagner (edición de 1767-1768), en las cuales abundaban las citas de Santo Tomás; y donde, además, y sobre todo, fueron encaminados hacia el tomismo por Bartolomeo Bianchi, C. M. (nac. 1761 en Basaluzzo) (véase NEOTOMISMO).

El título completo de las *Institutiones* de B. es: *Institutiones sanae philosophiae iuxta divi Thomae atque Aristotelis inconcussa dogmata a V. B. cathedralis nostrae placentinae theologiae et in eiusdem urbis Seminario theologiae dogmaticae lectore comparatae necnon a D. A. Testa theologiae*

## BUZ

*doctore adauctae et traditae*. Hay edición de las *Institutiones* por Amato Masnovo (2 vols., 1940-1941), pero debe tenerse en cuenta que, según G. F. Rossi, este texto "es apenas inicialmente y parcialmente de Buzzetti" y merecería llamarse más bien las *Institutiones* de Buzzetti-Testa. — Véase Alfonso Fermi, *Vicenzo Benedetto Buzzetti e la filosofia a Piacenza durante i decenni del suo sviluppo filosofico (1793-1824)*, 1923. — Amato Masnovo, *Il neo-tomismo in Italia. Origini e prime vicende*, 1923. — P. Dezza, *Alle origine nel neotomismo*, 1940. — G. F. Rossi, "La formazione tomistica di V. B. nel Collegio Alberoni", *Divus Thomae* (1957), 314-32 y, sobre todo, *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo*, 1959.