

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO  
DE  
FILOSOFIA**



MONTECASINO

## D

DADO. Se dice *de* algo que es dado cuando se halla inmediatamente presente a un sujeto cognoscente. El conjunto de los fenómenos dados recibe el nombre de *lo dado*. Lo dado es considerado como un punto de partida para el conocimiento, pero no es todavía conocimiento. Por esta razón se identifica a veces "lo dado" con "los datos últimos" (de la experiencia), los cuales son también "los datos primeros". Sin embargo, hay ciertas diferencias entre lo dado y los datos de referencia. Se supone, en efecto, que lo dado es un "material" que no está organizado, es decir, categorizado o conceptualizado. Este es el sentido que tiene la expresión 'lo dado' (*das Gegebene*) en Kant, y en muchos casos las expresiones *the Given* y *le donné* en los vocabularios filosóficos inglés y francés respectivamente. En inglés, francés y español se distingue ya, empero, lingüísticamente entre "lo dado" y "los datos" (*data, les donnés*). Muchos filósofos de lengua inglesa hablan, en efecto, de los datos especialmente como datos de los sentidos (*sense-data*), los cuales son lo dado, pero sin ser necesariamente algo "caótico". Algunos pensadores empiristas han intentado inclusive derivar los conceptos directamente de los "datos de los sentidos". Por su lado, Bergson ha hablado de "los datos inmediatos de la conciencia" (*les donnés immédiates de la conscience*), que también son lo dado, pero que son directamente accesibles a una intuición. Cuando los fenomenólogos hablan de "lo dado", no le dan el sentido de un material caótico, sino el de un dato inmediato; la expresión alemana *das Gegebene* puede, pues, entenderse, en dos sentidos muy distintos: el kantiano y el fenomenológico.

Aquí nos referiremos principalmente al sentido de "lo dado" tal como fue elaborado por Kant. En este filósofo lo dado se contrapone a lo

puesto. De un modo general, lo dado es el material; lo puesto, son las formas. Sin embargo, estas formas pueden ser tanto intuiciones (espacio y tiempo) como conceptos. Ahora bien, como lo dado y lo puesto son correlativos —y en algún sentido complementarios— resulta que algo es dado sólo en relación con algo puesto y viceversa. Así, las sensaciones pueden considerarse ya como algo puesto con relación al puro material "caótico" de la experiencia, pero las sensaciones pueden ser algo dado con respecto a las percepciones. A la vez, las formas puras de la intuición pueden ser algo puesto con respecto a las percepciones, pero pueden ser consideradas como algo dado con respecto a los conceptos puros del entendimiento o categorías. Ni lo dado ni lo puesto son propiamente realidades, sino modos de enfrentarse con una realidad. Lo puramente dado es, en rigor, inconcebible, pues desde el instante en que lo calificamos de dado le imponemos ya una cierta forma — la forma de ser dado. Por eso lo dado no aparece nunca como puramente dado, sino como dado en ciertos aspectos. Ejemplo lo tenemos en los objetos espaciales y temporales; estos objetos son dados al entendimiento con respecto a ciertos posibles tipos de juicios: los "juicios empíricos" que tienen lugar en el lenguaje del sentido común y en el de las ciencias de la Naturaleza.

El carácter plural y caótico de lo "simplemente dado" no significa, por consiguiente, que el material de las sensaciones sea dado a los sujetos cognoscentes como plural y caótico. Los predicados 'plural' y 'caótico' no son dados, sino inferidos — y para Kant, en rigor, puestos. Sólo cuando sustraemos de los enunciados ciertas formas *a priori* podemos sostener que "lo que queda" es algo dado. La pura realidad de la sensación no se halla ordenada por sí misma, pero no

podríamos hablar de algo a menos que se nos diera como algo ya "ordenado".

Kant trató de establecer muy delicados equilibrios entre lo dado y lo puesto. Este filósofo no quería en modo alguno descartar por entero ni el empirismo ni el racionalismo, sino acordarlos dentro de su filosofía trascendental. En algunos casos, la epistemología kantiana tiende al fenomenismo; un ejemplo lo tenemos en la "Estética trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura*. En otros casos, tiende a un apriorismo; un ejemplo lo tenemos en la "Analítica trascendental" de la misma *Crítica*. Pero en todos los casos es característico de la citada epistemología el que el sistema de conceptos *a priori* se halle "orientado" en la experiencia. En cambio, algunos de los idealistas postkantianos echaron casi enteramente por la borda lo dado en nombre de lo puesto. Así sucede con Fichte y, en general, con todo "idealismo trascendental" radical. Para Fichte, ser y ponerse el ser son lo mismo; en rigor, lo que pone el ser (el Yo) lo pone también como dado. La realidad resulta ser así el concepto de realidad en tanto que puesta por el Yo. Una tesis semejante se halla en los neokantianos de la Escuela de Marburgo (Hermann Cohen), si bien la producción del pensamiento en esta escuela tiene un sentido epistemológico y no, como en Fichte, primariamente ético-metafísico. El problema de la naturaleza de lo dado y de lo puesto, y de las varias posibles formas de relación entre ambos, explica las diversas interpretaciones que han podido darse del pensamiento kantiano. Los idealistas objetivos subrayan la importancia de lo puesto; los realistas críticos y, por supuesto, los fenomenistas, la importancia de lo dado. Apuntemos a este respecto que tendencias como la de Schuppe, Schubert-Soldern, Avenarius, Mach y

## DAD

Rehmke (VÉANSE) pueden considerarse como interpretaciones fenomenistas del kantismo más bien que como reacciones totalmente hostiles a la epistemología kantiana. Es verdad que en algunas ocasiones lo dado es acentuado con tal radicalismo (así, por ejemplo, en la doctrina de Rehmke, de "lo dado en general", y en la doctrina sensacionalista de Mach), que parece desvanecerse toda posible contraposición entre lo dado y lo puesto y, de consiguiente, parece desvanecerse por entero el problema mismo de "lo dado". Sin embargo, subsiste en estas tendencias —y, en general, en todas las filosofías inmanentistas y "neutralistas" de finales del siglo XIX y comienzos del siglo presente— la cuestión de la relación entre lo dado y lo puesto; lo único que sucede es que, en las direcciones más extremas (algunas de ellas, como en Mach, de ascendencia humiana), lo que pueda haber de "puesto" se intenta deducirlo o derivarlo de lo dado. Por otro lado, en las filosofías que aceptan la posibilidad de una aprehensión directa y suficiente de lo dado como "dato primario e inmediato" por medio de la intuición (sea la bergsoniana, sea la fenomenológica), la cuestión a que aquí nos referimos se convierte en una pseudo-cuestión. Lo mismo sucede en algunas tendencias pragmatistas (especialmente en Dewey), en las cuales se niega que lo dado sea un material a organizar y se afirma que lo dado es una situación completa o un campo (*field*). Bergson ha denunciado como problema falso el problema de la crítica de la razón, pues si la intuición alcanza a lo real como tal no necesita conceptualizarlo; de hecho, toda conceptualización es espacialización y falsificación de la realidad como cualidad temporal. Husserl mantiene que hay una diferencia entre hechos y esencias (véase ESENCIA), pero no es una diferencia entre algo dado y algo puesto, sino una diferencia manifestada en la participación de los primeros en las segundas. Las esencias son directamente accesibles a la intuición fenomenológica y no resultados de una construcción —cualquiera que sea la interpretación (trascendental, pragmática, etc.) dada a ella. Siguiendo la tendencia fenomenológica, Max Scheler ha indicado en

## DAD

su *Ética* que el error kantiano procede de una equiparación del par de conceptos *puesto-dado* con los pares de conceptos *a priori-a posteriori* y *formal-material*. Scheler escribe que "el πρώτον Ψεύδος de esta equiparación consiste en que, en vez de hacer la sencilla pregunta: ¿qué es lo dado?, se plantea esta otra: ¿qué puede ser lo dado? Y entonces se piensa que no 'puede' sernos *dado* de ningún modo aquello para lo cual no hay ninguna función sensible ni tampoco órgano sensible o estímulo". Nicolai Hartmann manifiesta que lo dado no puede reducirse a una forma de realidad, reservando otra —la contraria— para lo puesto. Esto parece estar conforme con cierta interpretación que puede darse a los conceptos aquí examinados; ya hemos puesto antes de relieve, en efecto, que lo dado y lo puesto son relativos entre sí y que lo dado puro y lo puesto puro son interpretables como conceptos-límites. Sin embargo, las razones que da Nicolai Hartmann para sostener su tesis necesitan más que la anterior interpretación. Hartmann manifiesta, en efecto, que lo no dado puede ser real y que lo dado puede ser ideal. Pero es obvio que entonces hay que admitir, en sentido fenomenológico, la "dadidad" (*Gegebenheit*) de la idealidad y, con ello, una cierta idea desde luego nada kantiana de la idealidad.

Hay pocos escritos que se ocupen del problema de lo dado casi exclusivamente; mencionamos a este respecto los siguientes: Johannes von Malottki, *Das Problem des Gegebenen*, 1929 (*Kantstudien. Ergänzungshefte* 63). — Nicolai Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, 1931. — John Wild, "The Concept of the Given in Contemporary Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, I (1940-1941), 70-82. Pero muchas de las obras de los autores citados en el texto se refieren al problema de lo dado, o lo implican de alguna manera; sólo ocurre que lo hacen dentro de contextos muy amplios, de modo que es difícil aducir pasajes específicos. El lector de la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant; de las *Ideas*, de Husserl, o del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, de Bergson, puede comprobarlo fácilmente; se habla directamente poco, o nada, de lo dado y lo puesto, pero el pensamiento de estos autores no pueden entenderse cabalmente si no es en función del problema aquí tratado.

## DAM

DAMASCENO (JUAN). Véase JUAN DAMASCENO.

DAMASCIO nac. (ca. 470) en Damasco, perteneció a la llamada escuela ateniense (véase ATENAS [ESCUELA DE]) del neoplatonismo, pero, a diferencia de sus precursores, negó la posibilidad de establecer racionalmente la jerarquía de los seres a partir de lo Uno. En realidad, la suprema Unidad, que en Plotino carece ya de toda determinación positiva, se halla desprovista en Damascio hasta de toda determinación negativa; es propiamente aquello que no se puede mentar, aquello cuya relación con las hipóstasis inferiores es de imposible descripción, porque el propio concepto de relación se haña fuera de él. La suprema Unidad, superior inclusive a la Bondad, y desde luego, al Ser, es de tal suerte inefable para Damascio que resulta imposible partir lógicamente de nada inferior para llevar a perfección suma e infinita sus notas constitutivas. El intelectualismo de Proclo es sustituido así por un misticismo de tipo dialéctico que, sin embargo, no detiene el alma en su impulso de llegar hasta la única luz verdadera de la Unidad suprema. Discípulo de Damascio fue Simplicio, el último neoplatónico ateniense, quien, al publicarse en 529 el edicto de Justiniano que prohibía la enseñanza filosófica en la ciudad, se trasladó, con su maestro y otros neoplatónicos, a Persia.

De los escritos de Damascio se han conservado la *Vida de Isidoro, el filósofo*, Βίος Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου (una biografía de Isidoro, miembro de la escuela de Atenas [véase] y escolarca de la Academia como sucesor de Marino), las llamadas *Dudas y soluciones sobre los principios primeros*, Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, y una parte del escrito *Dudas y soluciones al Parménides, de Platón*, Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἀπορία καὶ λύσεις (que, según algunos autores, es una continuación del tratado sobre los primeros principios). Ediciones: *Quaestiones de primis principiiis*, por J. Kopp, 1826. — *Dubitaciones et solutiones de primis principiiis, in Platonem Parm., partim sec. curis rec. parte nunc prim.*, por C. E. Ruelle, 2 vols., 1889. — *Lectures on the Philobus* [erróneamente atribuidas a Olimpiodoro]; texto, trad., notas e índices por L. G. Westerink, 1959. — Véase C. E. Ruelle, *Le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages*, 1861. Hay artículos del citado

## DAM

Ruelle (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1890; *Revue de philologie*, 1890), de A. E. Chaignet (*Séances et Travaux de l'Académie des scienc. mor. et pol.*, 1897), de E. Heitz [Abhandlungen zur Phil. Ed. Zeller zu s. 70 Geb., 1884], de A. Nauck (*Hermes*, 1889), de W. Kroll (*Rh. Museum*, 1897), de A. Ostheide (*Berl. phil. Wochenschrift*, 1907). — Art. de W. Kroll sobre Damascio (Damascios, 2) en Pauly-Wissowa.

DAMIÁN (SAN PEDRO). Véase PEDRO DAMIÁN (SAN).

DANTE ALIGHIERI (1265-1321) nac. en Florencia, es considerado como uno de los grandes poetas filósofos. Según Santayana, Dante es el máximo exponente poético de la concepción del mundo sobrenaturalista, análogamente a como Lucrecio y Goethe son los máximos exponentes poéticos respectivamente de las concepciones naturalista y romántico-dinamicista. Es usual considerar que en la *Divina Comedia* Dante ha expresado en forma poética las ideas filosóficas de Santo Tomás de Aquino. Algunos autores, como P. Mandonnet, llegan inclusive a subrayar en forma muy extrema el paralelismo de ambas concepciones. Otros, en cambio, destacan las diferencias entre ambas y señalan que lo que hay en ellas de común —el papel preeminente desempeñado por la teología, el uso de una cierta simbología, la organización de la realidad en esferas que tienen como clave de bóveda a Dios, y otras ideas similares— está dentro de ciertos supuestos que corresponden a casi todos los autores medievales. Es interesante mostrar a este respecto ciertas ideas de Dante que Gilson ha puesto de relieve y que aparecen a primera vista como sorprendentes dentro de la Edad Media; así, por ejemplo, el primado que ejerce la moral sobre la física y la metafísica, y la situación, tan elevada que casi llega hasta el aislamiento, de la teología. Algunos otros autores han interpretado a Dante en sentido averroísta (Asín Palacios, Bruno Nardi) o, por lo menos, han destacado la enorme influencia ejercida sobre él por el pensamiento árabe. En todo caso, se ha discutido muchas veces por qué Dante elogió tan considerablemente a Sigerio de Brabante y colocó en tan alta posición a Averroes y a Avicena. Los defensores del "arabismo" de Dante indican que mu-

## DAR

chas de las concepciones importantes de éste —tales, la doctrina de Dios como luz, la doctrina de las inteligencias y la de la iluminación— se deben directamente a los filósofos árabes y no a la tradición agustiniana. Junto a las concepciones filosófico-teológicas de Dante en la *Comedia* hay que mencionar sus influyentes opiniones políticas, expresadas sobre todo en su tratado sobre la Monarquía. Se ha afirmado repetidas veces que Dante defendió al Imperio contra las ingerencias excesivas de la Iglesia. Aunque esto es probablemente una simplificación, lo cierto es que buscó una nueva interpretación de la naturaleza y puesto del Imperio —como instrumento para la realización de la *humana civiltas*—, con el fin de conseguir una nueva y más sólida concordia entre los poderes temporal y espiritual.

Ed. de *Obras completas*, con trad. esp. de N. González Ruiz, a base de la ed. de G. M. Bertini, 1956 (Biblioteca de Autores Cristianos). — Entre los numerosos libros publicados sobre Dante desde el punto de vista filosófico y teológico, destacamos: H. Hatzfeld, *Dante, seine Weltanschauung*, 1921. — P. Mandonnet, *Dante, le théologien. Introduction a l'intelligence de la vie, des oeuvres et de l'art de Dante Alighieri*, 1935. — É. Gilson, *Dante et la philosophie médiévale*, 2ª ed., 1953 [Études de philosophie médiévale, 28]. — H. Leisegang, *Dante und das christliche Weltbild*, 1941. — A. Renaudet, *Dante, humaniste*, 1952. — C. Michalski, *La gnoséologie de Dante*, 1954. — Romano Guardini, *Dante-Studien*, especialmente tomo II, 1958. — Entre lo más reciente sobre la filosofía política de Dante: A. P. d'Entrèves, *Dante as Political Thinker*, 1952. — Sobre las influencias árabes: M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 1912, 2ª ed., 1943. — Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, 1930. — E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, 1949 [Trad. del "Libro de la Escala": *La Escala de Mahoma*, por J. Muñoz Sandino, 1949].

DARAPTI es el nombre que designa uno de los modos (véase *Modo*), por muchos autores considerados como válidos, de la tercera figura (v.). Un ejemplo de *Darapti* puede ser:

Si todos los niños son traviesos

## DAR

y todos los niños son distraídos, entonces algunos seres distraídos son traviesos,

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

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

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

$$(MaP \cdot MaS) \supset SiP$$

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

DARII es el nombre que designa uno de los modos (véase *Modo*) válidos de los silogismos de la primera figura (v.). Un ejemplo de *Darii* puede ser:

Si todos los chinos son calmosos y algunos residentes de La Habana son chinos,

entonces algunos residentes de La Habana son calmosos,

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

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

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

$$(MaP \cdot SiM) \supset SiP$$

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

DARSANA. El término *daršana* usado en la literatura filosófica india, significa 'vista' o 'visión'. Los sistemas o escuelas filosóficas indias son llamados *darśanas*, es decir, visiones de la realidad. En un sentido *daršana* significa que la doctrina filosófica correspondiente pretende ser una visión directa de la realidad y, además, una visión completa. En otro sentido, *daršana* significa que se ha tomado un *punto de vista* determinado sobre la realidad. Este punto de vista afecta a todo lo real, pero acentúa lo que se ve de él cuando se contempla desde una perspectiva, la cual puede ser predominantemente lógica y epistemológica (como en las escuelas *Nyāya* y *Vaiśeṣika*), o pre-

## DAR

dominantemente "psíquico-ética" (como en la escuela Yoga), etc., etc. El hecho de que cada *darsana* sea una visión y un punto de vista explica que las diferentes *darsanas* o "sistemas" no sean mutuamente incompatibles; aunque en sí completos, son a la vez de índole parcial. Mas esta parcialidad es la de la perspectiva, no la del error. Por eso aunque, siguiendo la costumbre, las llamamos *escuelas* o *sistemas*, hay que evitar identificar el concepto de *darsana* con el concepto de escuela o sistema en el sentido occidental. Tiene razón R. Guéron cuando indica que la actitud de quienes los identifican "es del todo comparable a la de un hombre que, no habiendo conocido nada de la civilización europea actual, y habiendo tenido por acaso en las manos los programas de enseñanza de una Universidad, extrayera la singular conclusión de que los sabios de Europa están divididos en varias escuelas rivales, en la que cada una tiene su sistema filosófico particular, siendo las principales las de los matemáticos, de los físicos, de los químicos, de los biólogos, de los lógicos y de los psicólogos" (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 1921, 3a ed., 1939, trad. esp. por R. Cabrera, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 1945, pág. 200). Si queremos seguir comparando las *darsanas* de la filosofía india con los sistemas de la filosofía europea, lo mejor será (salvando grandes diferencias mutuas) recordar en lo que concierne a estos últimos las diversas *vías* de la escolástica.

**DARWIN (CHARLES ROBERT)** (1809-1882), nac. en Shrewsbury, nieto de Erasmus Darwin (1731-1802), estudió medicina en Edimburgo y en Cambridge. En 1831 emprendió un viaje en el *Beagle*, mandado por el Capitán Robert Fitzroy, por América del Sur e islas del Pacífico. En el curso del viaje recogió un impresionante caudal de datos geológicos, botánicos y zoológicos cuya ordenación y sistematización le ocupó varios años hasta la completa formulación de su teoría de la evolución (véase EVOLUCIÓN, EVOLUCIONISMO). Teorías de la evolución habían sido ya formuladas antes, pero no se había llegado a gran claridad respecto a la fuerza selectiva, o fuerzas selectivas, productoras de

## DAR

los cambios. Durante un tiempo se pensó que Darwin llegó a sus conclusiones a base de la lectura del *Essay on the Principle of Population* (1798) de Thomas Robert Malthus (1766-1834), obra en la cual se advertía que la población humana tiende a aumentar más de prisa que los recursos necesarios para la subsistencia, y que a consecuencia de ello se produce una "lucha por la existencia"; en todo caso, se tiende, según Malthus, a disminuir el nivel de vida hasta un mínimo nivel de "subsistencia". Ahora bien, aunque es cierto que Darwin leyó (como él mismo dice en su autobiografía) la obra de Malthus (en 1838), es improbable que las ideas de Malthus solas fueran el punto de partida de la teoría darwiniana. Lo que Darwin sacó de Malthus es que el proceso de selección natural ejerce una presión que fuerza a algunos a "abandonar la partida" y a otros a "adaptarse" y a "sobreponerse". Las notas y carnets de Darwin muestran que en 1837, un año después de regresar de su viaje en el *Beagle*, y antes de la lectura de la obra de Malthus, Darwin pensó en serio en una de las más célebres ideas de la teoría de la evolución: el origen de la variedad de especies de un tronco común. "Si no ponemos límites a nuestras conjeturas, podemos suponer que los animales, nuestros hermanos en dolor, enfermedad, muerte, sufrimiento y hambre —nuestros esclavos en los trabajos más arduos, nuestros compañeros en nuestras diversiones—, participan con nosotros de un antepasado común. Muy bien puede ser que todos estemos trabados en la misma red."

En todo caso, Darwin llegó a un principio fundamental: el de que la lucha por la existencia en el mundo orgánico dentro de un ambiente cambiante engendra alteraciones orgánicas en el curso de las cuales sobreviven sólo los más aptos, los cuales transmiten a sus descendientes las modificaciones que han resultado "victoriosas". Así se produce la "selección natural". Darwin pretendió escribir una obra muy voluminosa en la cual tales ideas fueran demostradas de un modo completo, pero al leer el manuscrito de una comunicación de Alfred Russell Wallace (1823-1913) en la cual se exponían principios parecidos se decidió a dar a conocer su propio trabajo, lo que hizo, por lo

## DAR

pronto, en un sumario presentado, junto con la comunicación de Wallace, a los miembros de la Linnaean Society en 1858. Poco después (1859) apareció la obra *Sobre el origen de las especies* (*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*; trad. esp.: *El origen de las especies*, 2 vols., 1959 — que el autor se había propuesto titular *An Abstract of an Essay on the Origin of Species*), obra que alcanzó inmediatamente un gran éxito y que se convirtió en el texto fundamental del evolucionismo biológico. Luego siguieron una serie de obras, de las que destacamos: *On the Movements and Habits of Climbing Plants* (1865), *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (2 vols., 1871, 2a ed., revisada y aumentada, 1874), *The Expression of Emotions in Man and Animals* (1872), *The Formation of Vegetable Mould through the Action of Worms*, 1881). Antes de la obra fundamental citada Darwin había publicado sólo algunas memorias con observaciones extraídas del viaje en el *Beagle* (1844 y siguientes) y un diario de viaje titulado *Journal and Remarks* (3 vols., 1832-36) y luego conocido con el nombre de *A Naturalist's Voyage around the World*. Nos hemos limitado en el presente artículo a datos biográficos, así como a la simple mención de los principios fundamentales propuestos por Darwin. Referencias más amplias a las doctrinas darwinianas y en particular a las discusiones filosóficas suscitadas por ellas se encuentran en los artículos Darwinismo y Evolución (VÉANSE).

**DARWINISMO.** La teoría de la evolución (VÉASE) de las especies había sido ya varias veces bosquejada antes de la formulación por Ch. R. Darwin (v.) de la doctrina de la selección natural. Aparte los atisbos que se encuentran en la Antigüedad y de los que, como Windelband precisa, cabe destacar en primer término ciertas opiniones de Empédocles parecidas al principio de la supervivencia de los más aptos, los últimos cincuenta años del siglo XVIII y todo el curso del XIX fueron llenados en gran parte con la preocupación por una explicación evolutiva de las especies animales, opuesta a la interpretación estática predominante

## DAR

en las anteriores épocas. El siglo XVIII fue en este aspecto una fermentación de doctrinas evolucionistas que, sin embargo, solamente llegaron a perfilarse con ciertas anticipaciones de la filosofía romántica. En la filosofía natural de Schelling y en la lógica metafísica de Hegel se abre paso la idea de evolución general entendida como un proceso y un progreso de las formas del espíritu; en los seguidores de Schelling, como Lorenz Oken, la idea fue aplicada de un modo más específico al reino orgánico. De este modo se constituyeron varias líneas evolucionistas que, recogiendo los hilos de las anticipaciones setecentistas, de la doctrina goethiana de la morfología comparada y del romanticismo, desembocaron en la constitución científica de las teorías del darwinismo. Entre ellas merece lugar aparte la teoría de Lamarck (1748-1829) que en su *Filosofía zoológica* (1809) explicó el origen de las especies por las variaciones condicionadas por el medio, el cual exige del animal la necesidad de adaptaciones sucesivas y, consiguientemente, la modificación pertinente de los órganos. Estas modificaciones son fijadas por la costumbre y transmitidas por la herencia, constituyéndose de tal suerte una gradación de especies cuyas anormalidades son en cada caso las condiciones de la futura normalidad. La teoría darwiniana consiste en una rectificación, pero a la vez en una integración y sistematización de estas anticipaciones. Para Darwin que, partiendo de Malthus, aceptó el principio de la desproporción existente entre la multiplicación de los seres vivos y los medios de subsistencia, este hecho produce una lucha por la vida y esta lucha desemboca en una supervivencia de los más aptos, por quienes hay que entender aquellos seres cuyas funciones se han adaptado mejor a las exigencias del medio. Las variaciones así producidas y fijadas son el origen de las nuevas especies, que surgen a través del tiempo articuladas en una jerarquía de funciones progresivamente más diferenciadas y perfectas a partir de una común forma primitiva.

La aplicación consecuente de los principios darwinianos al mundo moral, social e histórico fue uno de los principales elementos del predominio del evolucionismo en la segunda mitad del siglo XIX. Aunque con inde-

## DAR

pendencia de Darwin y aun con anterioridad a él, Spencer concibió y realizó en gran medida la aplicación del principio de la evolución a todos los dominios de la Naturaleza y de la cultura, las comprobaciones científicas de la selección natural en el reino biológico dieron a la filosofía de Spencer su justificación más resonante. De este modo el darwinismo penetró en la filosofía, en donde se alió naturalmente con el positivismo imperante y con el evolucionismo naturalista, entendido a la vez como un *proceso* y como un *progreso*, es decir, implicando en la noción mecánica de evolución la noción, completamente distinta, del valor. Además de Spencer y de sus seguidores, el darwinismo fue admitido de un modo general por casi todas las corrientes naturalistas de la época. Entre ellas hay que mencionar particularmente el evolucionismo de Thomas Huxley (1825-1895); *Man's Place in Nature* (1863), y, sobre todo, el monismo naturalista de Haeckel. El darwinismo ha ido perdiendo paulatinamente importancia en el campo filosófico precisamente a medida que se han incorporado definitivamente a la biología sus comprobaciones más firmes y ha dejado de ser, por tanto, un principio *general* de explicación.

G. von Gizycki, *Philosophische Konsequenzen der Lamarck-Darwinistischen Entwicklungstheorie*, 1876. — E. Dreher, *Der Darwinismus und seine Stellung in der Philosophie*, 1877. — Gustav Teichmüller, *Darwinismus und Philosophie*, 1877. — E. Le Dantec, *Lamarckiens et Darwiniens*, 1899. — E. Daqué, *Der Deszendenzgedanke und seine Geschichte*, 1903. — R. H. Francé, *Der heutige Stand der darwinischen Frage*, 1908. — Erich Becker, *Der Darwinismus und die soziale Ethik*, 1909. — John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy*, 1910. — Se indican sólo las obras clásicas más directamente relacionadas con el problema filosófico del darwinismo; véase también la bibliografía en el artículo EVOLUCIÓN. — Entre las obras aparecidas con motivo del centenario de la publicación del *Origen de las especies*, destacamos J. S. Huxley, R. Niebuhr, O. L. Reiser, Swami Nikhilananda, *A Book that Shook the World. Anniversary Essays on Ch. Darwin's "Origin of Species"*, 1958. — F. Cordon, "Generalización de los principios teóricos del darwinismo", *Cuaderno del Departamento de Inves-*

## DAS

*tigación del Instituto de Biología y Sueroterapia* [Madrid], 1 (1961), 7-74 [resumen en inglés, págs. 74-6].

DASEIN. En el artículo Existencia (VÉASE) nos hemos referido al modo como ciertos filósofos, tales Heidegger y Jaspers, han tratado este tema. Hemos distinguido terminológicamente entre el concepto de existencia en los dos autores escribiendo "Existencia" (en mayúscula) al referirnos a Heidegger y "existencia" al referirnos a Jaspers — o también al referirnos al concepto heideggeriano de *Existenz* y al concepto de existencia en general y en la mayor parte de las tendencias filosóficas. Hemos informado asimismo de varios otros modos como se ha traducido al español el citado vocablo heideggeriano. Ahora bien, como el término alemán *Dasein* que utiliza Heidegger ha entrado con frecuencia en la literatura filosófica en su modo original, y como Jaspers usa asimismo dicho vocablo con un sentido totalmente distinto — y hasta contrario — al de Heidegger, creemos conveniente decir unas palabras sobre el término mismo.

Para Heidegger (véase de nuevo EXISTENCIA), el *Dasein* (*Da-sein*) es el único ser a quien le va su ser en su ser. No es, pues, una existencia en general. No es tampoco un ser *zuhandenes*, un ser "amanual" o, como traduce Gaos, un "ser a la mano" (como ocurre con un utensilio), ni un ser *vorhandenes*, un ser "presente" o, como traduce Gaos, un "ser ante los ojos". No es una realidad que haya que someter a análisis existencial, sino a análisis existencial (VÉASE). El *Dasein* se restringe al ser humano — o, si se quiere, el ser humano, del que puedo decir que es "mío" o que "soy yo mismo", es el único ejemplo de *Dasein*. Su esencia radica en la *Existenz*, porque no puede hacer sino existir. Es el único ser que se pregunta por el ser (*Sein*) y por el sentido del ser (*Sinn des Seins*). En cambio, para Jaspers, el *Dasein* es el ser como algo dado, a diferencia de la *Existenz*, que es el único ser que se hace a sí mismo libre. La *Existenz* en Jaspers es, en rigor, algo anterior y previo a ciertos caracteres que podrían considerarse superficialmente como ligados al hacerse libremente a sí mismo. Por ejemplo, la conciencia sigue perteneciendo al rei-

## DAS

no del *Dasein* y no al de la *Existenz*.

En los artículos sobre Heidegger y Jaspers, además del citado artículo "Existencia" nos hemos extendido más ampliamente sobre el pensamiento de los mencionados filósofos en torno a *Dasein* y *Existenz*. Aquí pretendíamos únicamente despejar una posible confusión. Agreguemos que aunque la versión más corriente de *Dasein* es 'existencia', conviene indicar en cada caso en qué sentido es usado este término. Conviene indicarlo sobre todo al tratarse de Heidegger y Jaspers, pero asimismo en otros filósofos que han usado el mismo vocablo en sentido metafísico central. Así ocurre, por ejemplo, en Hegel, el cual concibe a *Dasein* como existencia, pero sólo en cuanto determinada o el ser en cuanto se halla determinado en el proceso dialéctico del devenir (VÉASE).

DASGUPTA (SURENDRANATH) (1887-1952), nac. en Calcuta, es conocido sobre todo por su extensa historia de la filosofía india, la más completa publicada hasta la fecha. Dasgupta, sin embargo, no es sólo un historiador, sino un pensador sistemático que se ha esforzado por aunar la tradición india —especialmente los elementos pluralistas de ésta: Sankhya, Jainismo (VÉANSE)— con ciertas escuelas filosóficas occidentales — particularmente el neo-realismo anglo-americano y las doctrinas de la evolución emergente. Dasgupta ha subrayado la importancia de la experiencia, pero a la vez el amplio carácter que debe tener ésta, en la que ha incluido la experiencia mística. También ha destacado la importancia del fenomenismo y del racionalismo en la comprensión de la realidad, la cual ha concebido como en constante desarrollo desde las formas inferiores hasta las más altas manifestaciones espirituales.

Obras: *A Study of Patanjali*, 1920. — *A History of Indian Philosophy*, 5 vols. (I, 1922; II, 1932; III, 1940; IV, 1949; V, 1955). — *Yoga, as Philosophy and Religion*, 1924. — *Hindu Mysticism*, 1927. — *Yogo Philosophy and Its Relation to Other Systems of Thought*, 1930. — *Indian Idealism*, 1933.

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

## DAT

Si todas las mujeres son coquetas y algunas mujeres son inteligentes, entonces algunas entidades inteligentes son coquetas,

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

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

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

$$(MaP \cdot MiS) \supset SiP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'I', 'I', origen del término *Datissi*, en el orden M P - M S - S P.

DATOS. Véase DADO, PERCEPCIÓN.

DAVID DE DINANT (fl. 1200) nac. probablemente en Bretaña, parece haber influido sobre Almarico de Bène en las doctrinas de carácter panteísta que fueron condenadas en 1210. Lo poco que se conserva de David de Dinant (unos fragmentos del escrito *De tomis, id est de divisionibus*), y las doctrinas que le son atribuidas por San Alberto el Grande y Santo Tomás, hacen pensar que se trata de un filósofo orientado en Avicibrón, en Juan Escoto Erigena y, sobre todo, en la interpretación aristotélica de Alejandro de Afrodisia que, como es sabido, acentúa más que ninguna otra la tesis de la unidad del entendimiento agente. En efecto, la división de la realidad en tres indivisibles, los cuerpos, las almas y las sustancias separadas, parece haber servido a David de Dinant para concluir que, en último término, estas tres cosas son una sola. El ser como tal sería entonces el principio de toda división, y Dios sería identificado con el principio material de todas las cosas, con lo cual materia y Dios serían lo mismo. Las tesis capitales de la "Fuente de la vida" resuenan, por consiguiente, en la obra de David de Dinant, lo mismo que algunas de las consecuencias del neoplatonismo del *Liber de causis* (VÉASE).

G. Théry, *Autour du décret de 1210: I. David de Dinant*, 1925 [Bibliothèque thomiste, vol. VI]; *II. Alexandre d'Aphrodisie*, 1926, [ibid., vol. VII]. — C. Capelle, *Autour du décret de 1210. III. Amaury de Bène* [id., id., vol. XVII]. — A. Birkenmajer, "Découverte de fragments ma-

## DE

nuscrits de D. de Dinant", *Revue néoscholastique de philosophie*, XXXV (1933), 220-9.

DE. Véanse bajo letras correspondientes, los nombres de filósofos modernos con la partícula 'de' antes del apellido (por ejemplo: Guido de Ruggiero en RUGGIERO [GUIDO DE]).

DE CAUSIS. Véase LÍBER DE CAUSIS. DE INESSE (PROPOSICIONES

DE MORGAN (AUGUSTUS (1806-1871) nac. en Madura (India), estudió en Inglaterra y fue profesor de matemáticas en el University College, de Londres, de 1828 a 1831 y de 1836 a 1866; además, fundó y fue primer Presidente (1865) de la London Mathematical Society. De Morgan desarrolló un álgebra de la lógica en muchos puntos similar a la de Boole, pero es conocido sobre todo por su elaboración del álgebra de relaciones (véase RELACIÓN) de la que, junto con Peirce, es uno de los fundadores. Las siguientes tautologías del cálculo sentencial: ' $\sim(p \cdot q) \equiv (\sim p \vee \sim q)$ ' y ' $\sim(p \vee q) \equiv (\sim p \cdot \sim q)$ ', o leyes de dualidad, son llamadas *leyes de De Morgan*, aun cuando eran ya conocidas por Occam. También reciben el mismo nombre las dos siguientes correspondientes leyes del álgebra de clases: ' $(A \cup B) = (A \cap B)'$ ' y ' $(A \cap B) = (A \cup B)$ '.

Entre los trabajos de De Morgan destacan: *Formal Logic; or the Calculus of Inference, Necessary and Probable*, 1847. — "On Syllogism", *Transactions of the Cambridge Philosophical Society*, v. 8 (1849), 379-408 (este trabajo [el título indicado es una abreviatura] fue continuado en la misma publicación: II, vol. 9 [1856], 79-127; III, vol. 10 [1864], 173-230; IV, vol. 10 [1864], 331-58; apéndice al anterior, vol. 10 [1864], 355-8; V, vol. 10 [1864], 428-87 [este último es particularmente importante]). — *Syllabus of a Proposed System of Logic*, 1860. — Trabajos de interés matemático y lógico: *An Essay on Probabilities*, 1838. — *A Budget of Paradoxes*, 1872, 2ª ed., 2 vols., 1915.

DE INESSE. Véase MODALIDAD.

DE MUNDO. En el *Corpus Aristotelicum* (véase ARISTÓTELES) suele incluirse una obra titulada *Sobre el mundo*, Περὶ κόσμου. Esta obra no se debe a Aristóteles. Fue redactada probablemente en el siglo I antes de J. C. (según algunos autores, el I o II después de J. C.) y se mani-



## DEB

fiestan en ella influencias estoicas, principalmente de la cosmología de Posidonio. Las huellas estoicas se traslucen en las tendencias panteístas y, hasta cierto punto, monistas. Las huellas aristotélicas, en la afirmación de la trascendencia del ser primero. De hecho, el tratado *De mundo* revela el conflicto, típico de la mayor parte de las teologías y cosmologías a partir del siglo I antes de J. C., entre la tesis de la trascendencia de la realidad suprema y la tesis de que debe haber una conexión entre tal realidad y el mundo. Este conflicto adquirió agudos caracteres en muchos filósofos platónicos de los dos primeros siglos después de J. C., y constituyó uno de los temas fundamentales del neoplatonismo, el cual puede ser considerado en cierta medida como un intento de resolver el citado problema.

Ed. W. L. Lorimer, 1933; ed. E. König (con versión siria). — Véase W. L. Lorimer, *The Text Tradition of Pseudo-Aristoteles De mundo*, 1933 (también en int. a ed. *supra*). — A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. II*, 1949. — J. P. Maguire, "The Sources of Pseudo-Aristotle *De Mundo*", *Yale Classical Studies*, VI (1939).

DEBER. El deber expresa la forzosa; lo que debe ser es lo que no puede ser de otra manera. Pero este "no poder ser" no significa una necesidad de tipo natural o de tipo lógico-ideal, sino más bien la necesidad derivada de la obligatoriedad, dada de alguna forma a través de un "mandato". Ahora bien, este mandato puede proceder de muy diversas fuentes, y ha sido precisamente la referencia a una determinada fuente lo que por lo general ha dado una significación precisa al deber. No es lo mismo, en efecto, el deber —ni son los mismos los deberes— según que la fuente del mandato sea la Naturaleza, el mundo inteligible, la Persona divina, la existencia humana o el reino de los valores. En la Antigüedad y aun en la Edad Media la reflexión sobre el deber ha sido casi siempre la reflexión sobre los deberes; no se ha tratado tanto de precisar qué sea el deber como de determinar aquello que es debido. Esto tiene, desde luego, una razón muy principal: el hecho de que casi todas las morales anteriores a Kant hayan sido morales concretas y, por lo tanto, morales en las

## DEB

cuales ha importado más el contenido mismo de las leyes y de los mandatos que la forma. Claro está que ha habido siempre alguna conciencia de la diferencia fundamental entre el deber como lo que debe ser y el ser puro y simple. Este último es lo que existe de hecho; el deber, en cambio, es lo que "tiene que ser" de derecho, con independencia de que sea o no efectivamente. Por eso el deber ha sido considerado casi siempre bajo el aspecto del deber moral. Pero inclusive con la citada conciencia, el deber ha sido considerado, una vez más, de distintos modos de acuerdo con el origen del mandato que expresa lo que debe hacerse u omitirse. Para las morales de tipo material, el deber se deduce del bien supremo. Así, para los estoicos el deber es primordialmente el vivir conforme a la Naturaleza, es decir, conforme a la razón universal. Para las morales de tipo formal, en cambio, el deber no se deduce de ningún bien en el sentido concreto y eudemonista del vocablo, sino del imperativo categórico supremo, independiente de las tendencias concretas y de los fines concretos. Así, para Kant, el deber, este "grande y sublime nombre", es la forma de la obligación moral. La moralidad tiene lugar de este modo sólo cuando la acción es realizada por respeto al deber y no sólo en cumplimiento del deber. Ello equivale a una identificación del deber con el soberano bien. Como dice en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el deber es la *necesidad* de actuar por puro respeto a la ley, la *necesidad objetiva* de actuar a partir de la obligación, es decir, la materia de la obligación. En suma, si las máximas (véase MÁXIMA) de los seres racionales no coinciden por su propia naturaleza con el principio objetivo del actuar según la ley universal (VÉASE), es decir, de modo que la voluntad pueda al mismo tiempo considerarse a sí misma como si sus máximas fueran leyes universales (véase IMPERATIVO), la necesidad de actuar de acuerdo con dicho principio es la necesidad práctica o deber. El deber no se aplica, ciertamente, al soberano en el reino de los fines, pero se aplica a cada uno de sus miembros. La "fuerza" residente en la idea del deber se manifiesta vivamente, según escribe Kant en la Crí-

## DEB

*tica de la razón práctica*, en el verso de Juvenal:

*Et propter vitam vivendi perdere causas,*

el cual muestra que cuando se introduce algo de auto-estima en la acción, la pureza de sus motivos queda manchada. Ahora bien, Kant no niega que sea a veces necesario el auxilio de la sensibilidad, de modo que en ciertas ocasiones el hacer intervenir a ésta es preferible a posponer toda acción en aras a la pura santidad del deber. Los tan criticados rigorismo y formalismo de la ética de Kant no llegan a tan extremadas consecuencias como para que el filósofo no advierta que pueden darse casos en los que "lo mejor es enemigo de lo bueno"; creer lo contrario es correr el riesgo de paralizar la acción moral.

En la ética apriórica material (Max Scheler), el deber es la expresión del mandato, ejercido sobre la conciencia moral por cierto número de valores. Este mandato se expresa casi siempre en forma negativa. Sin embargo, puede admitirse que también la intuición de los valores, y especialmente de los valores supremos, produce en ciertos casos la conciencia del deber, de la realización y cumplimiento de lo valioso.

A. Aall, *Macht und Pflicht*, 1902. — G. Franceschini, *Il dovere*, 1906. — Max Küenburg, S. J., *Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften*, 1927. — René Le Senne, *Le devoir*, 1930. — Hans Reiner, *Pflicht und Neigung*, 1949. — Sobre el deber ser (VÉASE): A. Kitz, *Sein und Sollen*, 1864. — K. Wolff, *Grundlehre des Sollens, zugleich eine Theorie der Rechtsekenntnis*, 1924. — Sobre la lógica de los imperativos, véase IMPERATIVO.

DEBER SER. Suele distinguirse en filosofía entre el ser (VÉASE) y el deber ser. Tomada en un sentido general, esta distinción es ontológica. Pero tiene su paralelo lingüístico en la existencia de dos tipos de lenguaje: el lenguaje indicativo y el lenguaje prescriptivo respectivamente. Algunos autores, sin embargo, niegan que el deber ser constituya un apartado ontológico especial y arguyen que no es sino una de las formas posibles del ser.

Con frecuencia se supone que mientras el ser corresponde al reino



## DEB

de la realidad en cuanto tal (y a veces sólo al reino de la Naturaleza), el deber ser corresponde al reino de la moralidad. En este caso, se define muchas veces el deber ser como originado en la voluntad moral. Esta tesis ha sido desarrollada especialmente por Kant y por los neokantianos. Así, Kant define el deber ser como un dictado de carácter inteligible y como el querer necesario que expresa un miembro de un mundo inteligible. Hermann Cohen llega inclusive a identificar el ser del deber ser con el ser de la voluntad. Otros autores (por ejemplo, Simmel) consideran el deber ser como una de las categorías de la moralidad. Se trata en su caso de una categoría formal que no prejuzga nada con respecto a su contenido ni siquiera con respecto al sujeto que quiere. Otras morales toman puntos de vista menos formales. Para una ética material, el deber ser está basado en lo que se define como el bien. Para una ética de los valores, como la de N. Hartmann, el deber ser no surge de un sujeto que quiere, sino que es un imperativo ideal. Por lo demás, estas es, según N. Hartmann, la diferencia entre el deber hacer y el deber ser. El deber hacer reside en el sujeto. El deber ser, en un mundo axiológico. El deber hacer está condicionado por el deber ser. Pero ello no significa que cada vez que haya un deber ser le tenga que seguir necesariamente un deber hacer, esto es, un deber hacer algo para que sea el ser marcado por el deber ser. En todo caso, el deber ser se impone al deber hacer cuando el primero es positivo, pero no cuando es ideal.

Los problemas que suscita el origen del deber ser son análogos a los que se plantean con respecto a la Conciencia moral (VÉASE) y al Sentido moral (v.). En efecto, puede concebirse el deber ser como teniendo un origen mediato (por ejemplo, en la sociedad) o inmediato (por ejemplo, en la intimidad del individuo); adquirido (en la sociedad, en la historia, en las leyes divinas, etc.) o innato (descubierto por simple inspección de los fundamentos del sujeto moral); incondicionado (o absoluto y universal) o condicionado (por la Naturaleza, la psicología individual, la sociedad, el momento histórico, etc.); categórico (o válido absolutamente) o

## DEB

hipotético (o válido solamente dadas ciertas condiciones). Es obvio que la tesis adoptada al respecto depende del tipo de moral sustentado: formal o material, autónoma o heterónoma, fundada en una realidad o en el reino de los valores, etc. Es obvio asimismo que en muchas morales se combinan las anteriores tesis, y que la concepción del deber ser como adquirido se combina con su concepción como condicionado e hipotético.

Decíamos antes que la ontología del deber ser tiene su paralelo lingüístico en el llamado *lenguaje prescriptivo*. En efecto, este lenguaje no indica lo que es ni describe ninguna especie de realidad, sino que señala lo que conviene hacer o con vistas a un fin determinado o de acuerdo con la ley moral universal. Ahora bien, así como el lenguaje prescriptivo está relacionado con el lenguaje indicativo, el reino del deber ser no puede concebirse como enteramente separado del reino del ser. Lo mismo ocurre en la relación del lenguaje prescriptivo y del reino del deber ser con otros lenguajes y otros reinos de la realidad. Por ejemplo, las relaciones del lenguaje prescriptivo con el lenguaje valorativo tienen su paralelo en las relaciones entre el reino del deber ser y el reino del valor. En suma, el entrecruzamiento de los lenguajes presenta las mismas dificultades que el entrecruzamiento del reino del deber ser con los otros reinos de lo real.

Las ideas de Kant, en la *Critica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Las de H. Cohen, en *Kritik des reinen Willens*. Para Simmel, véase su *Einleitung in die Moralwissenschaft*. Para N. Hartmann, su *Ethik* (fechas de ediciones en las bibliografías de los respectivos autores). Sobre ser y deber ser: A. Kitz, *Sein und Sollen*, 1864. — Sobre la lógica del deber ser: E. Mally, *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens*, 1926. Véase también la bibliografía de IMPERATIVO.

DÉBORIN (ABRAM MOISÉEVITCH) nac. (1881) en Kovno (Lituania). Ya muy joven se adhirió a los grupos marxistas revolucionarios rusos, teniendo que emigrar a Suiza en 1903. Allí entró a formar parte del ala leninista del Partido Social Demócrata ruso. En 1907 ingresó en la fracción menchevique; en 1908 pa-

## DEB

só a Rusia, y en 1917 abandonó a los mencheviques y participó activamente en el movimiento revolucionario bolchevique. Poco después ingresó en el Instituto del Profesorado Rojo, siendo profesor en la Universidad Svérldov (Moscú).

Déborin combatió desde el comienzo a los materialistas que negaban la utilidad de la filosofía para el marxismo, y defendió la dialéctica como instrumento marxista fundamental. El materialismo dialéctico es para Déborin una concepción general y completa, que se compone de una dialéctica como método general (lógico y epistemológico), de una dialéctica de la Naturaleza, aplicable a la ciencia natural, y de una dialéctica de la historia, o materialismo histórico. En la discusión que tuvo lugar desde 1925 a 1930 entre los llamados "mecanicistas" (Axelrod [VÉASE], Stépanov y Timirázev [v. MARXISMO]) y los "dialécticos", Déborin defendió esta última posición, basándose principalmente en Engels y en el texto de la *Dialéctica de la Naturaleza* (publicado en 1925), así como en las notas filosóficas de Lenín (publicadas en 1929). Para Déborin, el materialismo es una concepción del mundo en las ciencias naturales, el método dialéctico inaugurado por Hegel y aplicado por Marx. Aunque fundado en las ciencias naturales, el método dialéctico era para Déborin independiente de tales ciencias y aun constituía el método de todo conocimiento científico. La dialéctica se divide en lógica o dialéctica subjetiva, ontología o dialéctica objetiva, y teoría del conocimiento como síntesis de las dos citadas dialécticas. La dialéctica no era, pues, un método aplicable sólo al mundo social e histórico, sino a la realidad entera. Déborin fue acusado de "idealismo" ("idealismo menchevizante") y tuvo que retirar sus posiciones como "desviaciones de derecha". Durante un tiempo interrumpió sus publicaciones, pero luego las reanudó, continuando en sus actividades académicas, si bien de acuerdo con la llamada "línea general".

Obras principales: *Vvédenié v filosofíu dialékticheskovo materializma*, 1916 (*Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico*). — *Lenín kak mislitél*, 1924 (*Lenín como pensador*). — *Dialéktika i éstéstvoznanié*, 1930 (*Dialéctica y ciencia na-*

## DEC

tural). — *Filosofía i marksizm*, 2ª ed., 1930 (*Filosofía y marxismo*). — *Filosofía i politika*, 1960 [colección de artículos]. — Bibliografía: René Ahlberg, A. M. D., 1950 (*Bibliographische Mitteilungen des Osteuropa-Institutes an der Freien Universität Berlins*, Heft 2). — Véase René Ahlberg, "Dialektische Philosophie" und *Gesellschaft in der Sowjetunion*, 1960 (Osteuropa-Institut [Cfr. *supra*], Philosophische und Soziologische Veröffentlichungen, Band 2).

DECIDIBLE. En varios artículos lógicos de este Diccionario hemos usado los términos 'decidible', 'indecidible', 'decidibilidad', 'indecidibilidad', así como las expresiones 'método de decisión' y 'procedimiento de decisión'. Daremos aquí una breve explicación del significado de estos términos a base de la aclaración del uso del término 'decidible'.

Este término pertenece al vocabulario de la metalógica y expresa uno de los conceptos sintácticos fundamentales usados en la misma (otros conceptos fundamentales son el de consistencia [véase CONSISTENTE] y el de completitud [véase COMPLETO]). Se llama *decidible* a un cálculo C cuando puede forjarse un método o un procedimiento *mecánico* mediante el cual sea posible decidir —en una serie de operaciones *finita*— si una fórmula bien formada de C es o no un teorema de C. También se define a veces el término 'decidible' indicándose que se llama *decidible* a una teoría formalizada T cuando puede forjarse un método que permita decidir si una sentencia cualquiera formulada mediante los símbolos usados en T puede ser probada mediante los recursos proporcionados por T. El procedimiento mecánico o método antes aludidos reciben el nombre de *procedimiento de decisión* o *método de decisión*. El problema que plantea la determinación de si existe en un cálculo C o en una teoría formalizada T un procedimiento o método de decisión es llamado *problema de decisión*. Si se encuentra tal procedimiento o método, el cálculo o la teoría formalizada reciben el nombre de *decidibles*; si no, el de *indecidibles*. En relación con estos adjetivos se usan los sustantivos 'decidibilidad' e 'indecidibilidad'.

Las anteriores definiciones no tienen carácter formal. Para una definición formal suficiente del término

## DEC

'decidible' aplicado a una teoría formalizada T usaremos la formulación de A. Tarski (*Undecidable Theories*, 1953, I. 3): "Una teoría T es llamada *decidible* si el conjunto de todas sus sentencias válidas es recursivo; de lo contrario, es llamada *indecidible*." Siguiendo al mismo autor diremos que una teoría formalizada T puede ser (1) *decidible*; (2) *indecidible*; (3) *esencialmente indecidible*. Se aplica (3) a una teoría T en la cual es indecidible no solamente T sino toda extensión consistente de T que tenga las mismas constantes que T. Observemos que toda teoría decidible es axiomatizable, pero no toda teoría axiomatizable es decidible.

Los problemas de decisión han ocupado grandemente a los lógicos y matemáticos durante los últimos treinta años. Podemos establecer en la citada época dos períodos: uno, de 1920 a 1934, durante el cual se pensó que la lógica y la matemática enteras eran decidibles y alcanzó sus más grandes triunfos la llamada matemática formalista; otro, de 1934 a la fecha, durante el cual se desvanecieron las esperanzas de una completa decidibilidad de tales disciplinas. La demostración por A. Church de que no puede ingeniarse ningún procedimiento de decisión ni siquiera para el cálculo cuantificacional elemental representó uno de los momentos decisivos en esta historia. No entraremos aquí en la descripción de los diversos ensayos y resultados en los problemas de decisión respecto a los diferentes cálculos lógicos (cálculo sentencial, cálculo cuantificacional elemental, cálculo cuantificacional superior). Nos limitaremos a indicar como ilustración de nuestro problema que uno de los métodos de decisión fraguados para demostrar la decidibilidad de un cálculo es el método de las tablas de verdad (VÉASE). Este método fue ingeniado para probar que el cálculo sentencial es decidible.

El término 'decisión' puede ser usado también en un sentido existencial. Nos hemos referido a este punto en Decisión (VÉASE).

Además de la citada obra de A. Tarski (una parte de ella en colaboración con A. Mostowski y R. M. Robinson), véase sobre los problemas de decisión en general: W. v.

## DEC

Quine, "On Decidability and Completeness", *Synthese*, VII (1948-1949), 441-6 — Sobre el problema de la decisión en el cálculo cuantificacional monádico de primer orden véase especialmente: K. Gödel, "Zum Entscheidungsproblem des logischen Funktionenkalküls", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, XL (1933), 433-43. — A. Church, "An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory", *American Journal of Mathematics*, LVIII (1936), 345-63. — Id., id., "A Note on the Entscheidungsproblem", *Journal of Symbolic Logic*, I (1936), 40-1, 101-2. — Id., id., "Special Cases of the Decision Problem", *Revue Philosophique de Louvain*, IL (1951), 203-21. — Id., id., "Special Cases of the Decision Problem. A Correction", *ibid.*, L (1952), 270-2. — Wolfgang Stegmüller, *Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die metamathematischen Resultats von Gödel, Kleene, Rosser und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 1959. — Richard M. Martin, *Intension and Decision*, 1963. — Véase también la bibliografía de GÖDEL (KURT) y GÖDEL (PRUEBA DE). — Complétese la información dada en el presente artículo con la que figura en los artículos: COMPLETO, CONSISTENTE, GÖDEL (PRUEBA DE), METALÓGICA, SINTAXIS.

DECISIÓN. En el artículo Decidible (VÉASE) hemos tratado el problema de la decisión en el sentido de la matemática y metalógica contemporáneas. En el presente artículo nos referiremos a la cuestión de la decisión tal como ha sido afrontada por algunas direcciones filosóficas de la misma época. Como las más significadas de ellas han sido las direcciones existencialistas en sentido lato, podemos hablar de un predominio del sentido existencial de la decisión.

Advertiremos ante todo que el concepto de decisión puede ser estudiado en un sentido amplio y en un sentido estricto. En un sentido amplio puede considerarse como un género del cual otros conceptos pueden ser especies. En un sentido estricto, debe considerarse como un concepto relacionado con otras nociones existenciales, pero irreductible a ellas. Aquí adoptaremos este último sentido. Otros conceptos afines —tales como los de Salto y Vocación (VÉASE)— han sido examinados separadamente.

La decisión existencial es presentada como una de las estructuras fun-

## DEC

damentales de la Existencia (v.) humana. Se supone, en efecto, que esta Existencia *tiene que decidirse* continuamente. Esta decisión no afecta simplemente a los objetos de los que la Existencia está rodeada, sino a la propia Existencia, o a algo que la afecta tan fundamentalmente que es una y la misma realidad con ella. No es, si se quiere, un "decidirse *entre*", sino un "decidirse *por*". De ahí que la decisión sea al mismo tiempo una elección — la llamada *elección existencial*. Ello significa ante todo que la Existencia no es una entidad análoga a las demás cosas, las cuales simplemente son — o, en el lenguaje de Sartre, son en sí. Poseyendo — o, mejor dicho, siendo — una libertad completa, la existencia humana no puede dejar de decidirse. Al decidirse, empero, elige lo que va a *ser*. No importa que el ser elegido sea auténtico o inauténtico; como ha señalado Heidegger, los dos citados modos — el auténtico y el inauténtico — pertenecen por igual a la estructura de la Existencia. Ahora bien, una vez admitida esta "decisionabilidad" de la Existencia, los filósofos difieren considerablemente en cuanto a su sentido. Para algunos, la decisión es algo que la Existencia efectúa absolutamente sola; ni la sociedad, ni la Naturaleza, ni Dios intervienen — o "deben intervenir" — en ella. Por el contrario, se supone que tan pronto como hay auxilio o coacción externos, la decisión no es auténtica, pues está regida por normas exteriores. Otros autores, en cambio, señalan que el acto de la decisión es un acto que implica factores tales como la invocación, el testimonio, la plegaria, etc., y, por consiguiente, niegan que la decisión sea absoluta. La diferencia entre unos y otros autores se debe en gran parte a que mientras para los primeros la Existencia está suspendida en la nada, para los segundos, en cambio, está suspendida en el ser — y aun es solamente en la medida en que está por doquiera penetrada de ser. Por eso los primeros critican a los segundos alegando que su concepción de la decisión no tiene nada que ver con una decisión existencial, mientras que los segundos critican a los primeros señalando que su concepto de libertad absoluta equivale a la idea de una libertad

## DEC

negativa, y que ésta es sólo una "libertad para la nada".

Si prescindimos de los variados matices anejos al concepto de decisión, podremos definir a ésta como un acto en el cual la existencia individual humana, en vez de seguir perdida en las cosas o en el mundo, se vuelca sobre sí misma, no para despegarse simplemente de las cosas ni para consagrarse a la contemplación desinteresada, sino para elegirse a sí misma y con ello cumplir con su vocación o destino. Esta decisión puede ser considerada — en un sentido *amplio* — como un salto y, desde luego, como un acto en el cual la existencia se compromete a sí misma enteramente. En este comprometerse la Existencia se resuelve a no falsearse. De este modo, las nociones de elección, vocación, destino, compromiso y resolución están relacionadas con el concepto de decisión existencial, pero conviene advertir que con ello se prescinde de las dificultades técnicas de toda índole que plantea la comprensión de la decisión y sobre todo de las muy diversas interpretaciones de que es susceptible. Un examen de la noción de Existencia (VÉASE) (en el sentido en que emplean este término varias filosofías contemporáneas) puede contribuir a aclarar varias de las confusiones más comunes en la mencionada definición.

Alberto Caturelli, *El filosofar como decisión y compromiso*, 1958.

DECOSTER (PAUL) (1886-1939), nac. en Bruselas, ha defendido una "metafísica única" que puede ser llamada la metafísica del acto. Esta metafísica no coincide estrictamente con la filosofía ni siquiera con la ontología en tanto que mera "filosofía primera" de carácter formal y crítico. Pues se trata, en último término, de una metafísica no demostrativa, que empieza con lo incondicionado y que rechaza todo condicionamiento, el cual no puede salir de la esfera lógica o, a lo sumo, epistemológica. El acto es, en cambio, lo que el pensamiento encuentra inmediatamente ante sí como afirmación metafísica — no sólo psicológica — inevitable. Lo cual no significa, según Decoster, adherirse a un irracionalismo; este acto es, en substancia, un "acto intelectual". El fundamento de la afirmación no es, así, la indubitabilidad, sino la in-

## DED

evitabilidad. De ahí una dialéctica que pasa del acto al acto en vez de transcurrir en el plano puramente formal o en el orden inmanente del idealismo. Pero, a la vez, esta dialéctica actual requiere, según Decoster, una "mediación intrínseca al acto" y, por lo tanto, una síntesis pura o concreta que posibilita una adaptación del acto a la mediación, los cuales serán indistinguibles, aunque no identificables. Lo incondicionado metafísico resulta, así, dado en una especie de "mediación inmediata", que nos enfrenta con el acto puro. Con lo cual la mediación será "la ley no escrita de todo pensamiento" (*De l'Unité métaphysique*, 1934, pág. 74). Mas el lenguaje del idealismo que aquí parece emplearse no corresponde sino muy imperfectamente, según Decoster, a la realidad expresada; con ello se cumple meramente una de las condiciones de toda metafísica auténtica, que se ve obligada a constituirse mediante una disonancia si quiere realmente recobrar su "unidad".

Obras: *La Réforme de la Conscience*, 1919. — *Le Règne de la Pensée*, 1922. — *Acte et Synthèse*, 1928. — *De l'Unité métaphysique. Épilogue philosophique*, 1934. — "De l'Analyse réflexive à l'Expérience métaphysique" (*Travaux du IX Congrès Int. de Philosophie*, t. VIII, [1931], 32-38). — *Positions et Confessions*, 1940. — Véase M. A. Cochet, *La Métaphysique de Paul Decoster et la Science*, 1937. — Jacques Gérard, *La Métaphysique de Paul Decoster*, 1945. — G. Van Molle, *La Philosophie de Paul Decoster*, 1946.

DEDUCCIÓN. Muchas son las definiciones que se han dado de la deducción. He aquí algunas: (1) es un razonamiento de tipo mediato; (2) es un proceso discursivo y descendente que pasa de lo general a lo particular; (3) es un proceso discursivo que pasa de una proposición a otras proposiciones hasta llegar a una proposición que se considera la conclusión del proceso; (4) es la derivación de lo concreto a partir de lo abstracto; (5) es la operación inversa a la inducción; (6) es un razonamiento equivalente al silogismo y, por lo tanto, una operación estrictamente distinta de la inductiva; (7) es una operación discursiva en la cual se procede necesariamente de unas proposiciones a otras.

## DED

Cada una de las definiciones anteriores adolece de varios inconvenientes, pero a la vez apunta a una o varias características iluminadoras de la deducción. Así (1) es insuficiente, pues el vocablo 'razonamiento' es aquí demasiado vago, pero subraya el carácter mediato y, por lo tanto, no intuitivo de la operación deductiva; (2) tiene supuestos ontológicos que no son estrictamente necesarios y que resultan patentes en la noción de *descendente*, pero alude al paso de lo más general a lo menos general; (3) es correcto, pero olvida la necesidad de "mediación" (término medio, regla de inferencia, etc.); (4) muestra el carácter abstracto, cuando menos en el punto de partida, del proceso deductivo, pero descuida otros importantes aspectos del mismo; (5) es justo siempre que no se interprete en sentido demasiado estricto el término 'inverso', y siempre que no se olvide que tanto la deducción como la inducción son operaciones de índole formal; (6) es aceptable solamente en la medida en que muestra que el silogismo es una operación deductiva, pero falla en la afirmación de la equivalencia entre deducción y silogismo, por cuanto este último es sólo una de las muchas posibles operaciones deductivas; (7) es poco explícito, pero destaca un elemento fundamental en la operación deductiva: el de necesidad.

De las definiciones mencionadas (1) y (2) se hallan en textos no escolásticos escritos desde principios del siglo XIX; (3) y (4) se usan a veces para completar otras definiciones; (5) ha sido una definición muy habitual en autores de la época moderna antes de que se popularizara el florecimiento (o refloramiento) de la lógica formal simbólica; (6) ha sido la definición más frecuente entre autores de tendencia aristotélico-escolástica, olvidando que aunque el propio Aristóteles parece ocuparse con detalle sólo del silogismo entre los procesos deductivos, de hecho se refiere a otras formas de deducción (deducciones matemáticas, etc.); (7) pertenece más bien al grupo de definiciones de la deducción en las cuales se intenta dar una interpretación de ella. Es —como vimos— interesante en tanto que pone de relieve el carácter necesario del pro-

## DED

ceso deductivo, pero con el fin de entenderla bien es menester distinguir entre la necesidad causal, la necesidad ontológica (ontológico-esencial, según algunos, ontológico-formal, según otros) y la necesidad lógica. Solamente desde el punto de vista de esta última podemos hablar de *necesidad* al referirnos a un razonamiento deductivo. Este último es, en efecto, necesario en el sentido de que una vez admitido que una conclusión, *C*, se sigue necesariamente de las premisas *P*, *P*<sub>1</sub>, *P*<sub>2</sub>, etc., resulta *contradictorio* afirmar que tal conclusión no se sigue de dichas premisas. La noción de necesidad (lógica) está, pues, ligada a la de la negación de contradictoriedad consigo mismo, y aun algunos autores sostienen que este es el único tipo de necesidad legítimo, de tal modo que debe descartarse el aspecto causal y el ontológico (esencial o formal) de la necesidad, los cuales podrían ser, en último término, reflejos de la necesidad lógica manifestada en la deducción.

Las investigaciones actuales sobre la naturaleza de la deducción tienen en cuenta algunos de los elementos antes mencionados, pero intentan reducirlos a sus justas proporciones, o bien completarlos mediante otras características sin las cuales no puede proporcionarse ninguna noción medianamente rigurosa de las operaciones deductivas. Una definición hoy muy común y que se aplica a todas las formas de deducción es la que sostiene que en el proceso deductivo se derivan ciertos enunciados de otros enunciados de un modo puramente formal, esto es, en virtud sólo de la forma (lógica) de los mismos. El enunciado o enunciados del cual o de los cuales se parte para efectuar la derivación son la premisa o premisas; el enunciado último derivado de tales premisas es la conclusión. La derivación hasta llegar a la conclusión se efectúa por medio de las reglas de inferencia (véase), las cuales reciben asimismo el nombre de reglas de deducción. Hay una estrecha conexión entre la noción de deducción y la de implicación lógica, y aun a veces se sostiene que la primera depende de la segunda. Esta es la opinión de Whitehead y Russell al escribir en *Principia Mathematica*: "La deducción depende, así, de la

## DED

relación de *implicación*, y todo sistema deductivo debe contener entre sus premisas tantas propiedades de implicación como sean necesarias para legitimar el procedimiento ordinario de la deducción." Si un enunciado, *p*, implica lógicamente otro enunciado, *q*, *q* es deducido lógicamente de *p*. Y si un enunciado, *q*, es deducido de un enunciado, *p*, puede decirse que *p* implica lógicamente *q*.

El método deductivo es usado en todas las ciencias —matemática, física, biología, ciencias sociales—, pero es particularmente apropiado en las ciencias más formalizadas, tales como la lógica, la matemática y la física teórica. Por medio de tal método es posible llevar a cabo en dichas ciencias pruebas formales, en las cuales se establece que las conclusiones a las cuales se llega son formalmente válidas.

Entre los problemas que se han planteado con respecto a la deducción destacaremos uno: el que consiste en determinar si todo conjunto de fórmulas primitivas dadas en un determinado sistema formal es o no equivalente a los principios de deducción de tal sistema. Algunos autores se pronuncian por la afirmativa; en tal caso las fórmulas primitivas en cuestión son declaradas materialmente verdaderas. Otros autores, en cambio, manifiestan que semejante interpretación de dichas fórmulas no es necesaria, ya sea porque rechazan la expresión 'materialmente verdaderas', ya sea porque distinguen entre los axiomas o fórmulas primitivas de un sistema formal o cálculo y las reglas de deducción del mismo. Tales reglas de deducción son consideradas como fórmulas metalógicas, en tanto que los axiomas primitivos son fórmulas lógicas.

Es cada vez más extendido en lógica el método de la llamada *deducción natural* (véase) o *inferencia natural* (cálculo secuencial, *Sequenzenkalkül*) propuesto por Gerhard Gentzen. Este método usa ciertos esquemas de derivación en vez de los axiomas y reglas de inferencia.

Sobre la "deducción trascendental" en sentido kantiano, véase *DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL*.

Referencias a la naturaleza de la deducción y a la estructura del método deductivo se encontrarán en la mayor parte de los textos menciona-

**DED**

dos en las bibliografías de LÓGICA y LOGÍSTICA. Interpretación filosófica en: L. Rougier, *La structure des théories déductives; théorie nouvelle de la déduction*, 1921. — Id., id., *Traité de la connaissance*, 1955, Cap. II. — Sobre deducción en Aristóteles y Santo Tomás: J. Salamucha, *Projecje deduckcji u Arystotelesa i św. Thomasza z Akwinu*, 1930. — E. W. Beth, *Semantic Entailment and Formal Derivability*, 1955 (monografía). — H. Labastida, *Experiencia y deducción*, 1955 (monografía de Seminario de problemas científicos y filosóficos, N° 7, México). — Georges J. Moulouros, *ἡραγωγὴ καὶ ἐπαγωγὴ*, 1959 (*Deducción e inducción*). — Sobre la deducción natural: G. Gentzen, "Untersuchungen über das logisches Schließen", *Mathematische Zeitschrift*, XXXIX (1943-1945), 176-210, 405-31. — R. Feys, *Les méthodes récentes de déduction naturelle*, 1946. — W. von Quine, "On Natural Deduction", *Journal of Symbolic Logic*, XV (1950), 93-102. — H. B. Curry, *A Theory of Formal Deducibility*, 1950. — J.-B. Grize, "Un nouveau calcul de déduction naturelle dû à F.-B. Fitch", *Revue philosophique de Louvain*, LIII (1955), 328-67. — Joseph Dopp, *Logiques construites par une méthode de déduction naturelle*, 1960.

**DEDUCCIÓN NATURAL.** En el artículo DEDUCCIÓN hemos aludido al método de la llamada *deducción natural* o *inferencia natural* (*cálculo secuencial*, *Sequenzenkalkül*) empleado en lógica y propuesto por Gerhard Gentzen en 1934 y simultáneamente (aunque independientemente) por Stanisław Jaśkowski, a base de trabajos realizados hacia 1926 en el seminario de lógica de J. Łukasiewicz. El método en cuestión consiste en una serie de reglas de inferencia, llamadas *reglas de Gentzen*, para ejecutar inferencias tanto en la lógica sentencial como en la lógica cuantificacional.

Algunas de estas reglas son puras "reglas de estructura" y consisten en instrucciones muy generales, tales como "Dado un enunciado, E, podemos inferir de él el mismo enunciado, E." Estas reglas son meramente implícitas.

Otras de estas reglas, que son las llamadas propiamente *reglas de Gentzen*, son las dos siguientes: regla de eliminación y regla de introducción. Hay una regla de eliminación para cada una de las conectivas '~', '∩' etc. (véase CONECTIVA) y para cada uno de los cuantificadores '( )' y

**DED**

'∃' (véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR) —es decir, para cada una de las conectivas 'no', 'si...entonces', etc. y para cada uno de los cuantificadores "Todos" y "Algunos". Característico del método de deducción natural es el uso de esquemas de derivación en lugar de los axiomas y reglas de inferencia deductiva.

En la forma usualmente presentada hoy día, y usando los símbolos introducidos en el artículo NOTACIÓN SIMBÓLICA, los esquemas de derivación empleados en el método de deducción natural son los indicados a continuación.

Hay ocho esquemas de derivación para la lógica sentencial: un esquema de introducción para cada una de las cuatro conectivas '~', '∩', '∪' y 'v', y un esquema de eliminación para cada una de las mismas cuatro conectivas '~', '∩', '∪' y 'v'.

He aquí los cuatro esquemas de introducción: empleados para ellos como letras sentenciales 'p' y 'q':

$$\frac{p}{q \cdot \sim q} \quad (1)$$

$$\frac{p}{p \cdot q} \quad (2)$$

$$\frac{p}{p \supset q} \quad (3)$$

$$\frac{p}{p \vee q} \quad (4)$$

He aquí los cuatro esquemas de eliminación:

$$\frac{p \cdot \sim p}{q} \quad (5)$$

$$\frac{p \cdot q}{p} \quad (6)$$

$$\frac{p \supset q}{p} \quad (7)$$

$$\frac{p \cdot \sim p}{q} \quad (8)$$

**DED**

A base de estos esquemas pueden formarse otros cuatro: dos de introducción para '~ ~' y '≡' y dos de eliminación para las mismas conectivas '~ ~' y '≡'. Los esquemas de introducción en cuestión son:

$$\frac{p}{\sim \sim p} \quad (1^*)$$

$$\frac{(p \supset q) \cdot (q \supset p)}{p \equiv q} \quad (3^*)$$

Los esquemas de eliminación en cuestión son:

$$\frac{\sim \sim p}{p} \quad (5^*)$$

$$\frac{p \equiv q}{(p \supset q) \cdot (q \supset p)} \quad (7^*)$$

Como ejemplos, traduciremos al lenguaje corriente los esquemas (3) y (7) — que podemos llamar "reglas" (3) y (7), o sea, las reglas de introducción y eliminación respectivamente para '∩'.

La regla (3) establece que si una conclusión se sigue de ciertas premisas, el condicional formado por la última de estas premisas como antecedente y la conclusión originaria como consecuente se sigue de las restantes premisas.

La regla (7) establece que el consecuente de un condicional se sigue de este condicional y de su antecedente.

Para un ejemplo de aplicación de las reglas de Gentzen, consideremos los dos enunciados:

Pedro se casa  
Pedro se aburre.

Se nos pide ahora derivar de ellos el enunciado:

Si Pedro se casa, entonces cuando Pedro se aburre, Pedro se casa y Pedro se aburre.

Simbolizando 'Pedro se casa' por 'C' y 'Pedro se aburre' por 'A' tenemos:

$$\frac{C \quad A}{C \cdot A} \\ \frac{C \cdot A}{A \supset (C \cdot A)} \\ \frac{A \supset (C \cdot A)}{C \supset (A \supset (C \cdot A))}$$

Se han usado al efecto sucesivamente las reglas (2), (3) y, de nuevo, (3).

Hay cuatro esquemas de derivación para la lógica cuantificacional: un esquema de introducción para cada uno

## DED

de los cuantificadores 'Todos' y 'Algunos', y un esquema de eliminación para cada uno de los cuantificadores 'Todos' y 'Algunos'.

He aquí los dos esquemas de introducción; empleamos para ellos como letras cuantificacionales 'F', 'x', 'y', etc. y nos restringimos a predicados monádicos:

$$\frac{Fx}{(y) Fy} \quad (9)$$

$$\frac{Fx}{(\exists y) Fy} \quad (10)$$

He aquí los dos esquemas de eliminación; empleamos las mismas letras cuantificacionales y nos restringimos a los mismos predicados:

$$\frac{(x) Fx}{Fy} \quad (11)$$

$$\frac{(\exists x) Fx}{Fy} \quad (12)$$

$$\frac{Fy}{\cdot}$$

$$\frac{\cdot}{\cdot}$$

$$\frac{\cdot}{G}$$

$$\frac{G}{G}$$

Mientras los esquemas de derivación para la lógica sentencial no ofrecen dificultad particular, los esquemas de derivación para la lógica cuantificacional son de más difícil manejo. En efecto, al efectuar las derivaciones debe procurarse que no se ligue una variable que debería permanecer libre — es decir, que no haya lo que se llama a veces "colisión de variables". Para evitarlo es menester tener en cuenta ciertas restricciones de que suelen ir acompañados los esquemas en cuestión. Así, por ejemplo, en el esquema (9) se establece que el esquema es aplicable siempre que 'x' no aparezca como variable libre en ninguna premisa, y siempre que 'Fx' sea como 'Fy' excepto por contener casos libres de 'x' donde 'Fy' contiene casos libres de 'y'. El esquema (10), por otro lado, es aplicable siempre que 'Fx' sea como 'Fy' excepto por contener casos libres de 'x' donde 'Fy' contiene casos libres de 'y'.

Para las restricciones a los esquemas (11) y (12) y otras observaciones pertinentes al uso de esquemas de derivación para la lógica cuantificacional, remitimos a cualquier exposición de lógica basada en el sistema de la deducción natural (véase bibliografía).

## DED

Véase Gerhard Gentzen, "Untersuchungen über das logische Schliessen", *Mathematische Zeitschrift*, XXXIX (1934-1935), 176-210, 405-31. — Stanisław Jaśkowski, "On the Rules of Supposition in Formal Logic", *Studia Logica*, I (1934) [hay ed. separada]. — Oliva Ketonen, *Untersuchungen zum Prädikatenkalkül*, 1944 [Annales Academiae Scientiarum Fennicae, serie A, I. Mathe.-Phys., 23]. — H. B. Curry, *A Theory of Formal Deducibility*, 1950. — Kurt Schütte, "Schlussweisen-Kalküle der Prädikatenlogik", *Mathematische Annalen*, CXXII (1950), 47-65. — W. van Quine, "On Natural Deduction", *Journal of Symbolic Logic*, XV (1950), 93-102. — Hugues Leblanc, "Études sur les règles d'inférence dites règles de Gentzen", *Dialogue*, I (1962), 56-66.

Muchos manuales de lógica contienen una o varias secciones sobre el método de deducción natural; este método ha sido empleado sistemáticamente en: J. Dopp, *Logiques construites par une méthode de déduction naturelle*, 1962 [Collection de Logique mathématique, 3] y en John M. Anderson y Henry W. Johnstone, Jr., *Natural Deduction. The Logical Basis of Axiom Systems*, 1962.

### DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL.

En la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura* (A 84, B 117 y sigs.), Kant emplea el término 'deducción' (*Deduction*), en la expresión 'deducción trascendental' (*Transzendental Deduction*), en el antiguo sentido jurídico de "justificación", es decir, de derecho o prueba legal (*quid juris*) a diferencia de la cuestión de hecho (*quid facti*). Hay muchos conceptos empíricos que son empleados sin justificación. Pero ciertos conceptos deben justificarse "legalmente", es decir, ser objeto, en términos kantianos, de "deducción trascendental": son los conceptos puros del entendimiento o categorías (véase CATEGORÍA).

Tales conceptos no pueden ser simplemente deducidos —de nuevo, en el sentido kantiano de este término, por lo demás también relacionado con el sentido más corriente de deducción o procedencia de un principio— en modo casual y empírico; corresponde a la naturaleza de estos conceptos el ser deducidos *a priori*, pues de otra manera no tendrían validez objetiva, es decir, no podrían ser empleados en tal forma que diesen por origen "enunciados empíricos" (en tanto que enunciados que describen

## DED

objetivamente el mundo como mundo fenoménico). Se trata de saber "cómo las condiciones subjetivas del pensamiento pueden poseer validez objetiva, esto es, pueden proporcionar las condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de objetos". En rigor, se trata de saber cómo pueden constituirse los objetos como objetos de conocimiento para fundamentar el conocimiento objetivo de la realidad y, por lo tanto, establecer las condiciones de la posibilidad de la ciencia (física).

El asunto es intrincado. La deducción kantiana de los conceptos puros del entendimiento es una de las porciones más difíciles, oscuras (y profundas) de la *Crítica de la Razón Pura*. Cualquier resumen de ella resulta falaz, porque en este caso los detalles son importantes. Dada la naturaleza de la presente obra, sin embargo, no tenemos más remedio que limitarnos a trazar algunas líneas esenciales.

Kant proporciona al respecto varios argumentos. Ante todo, pone de relieve que las diversas representaciones que constituyen el conocimiento (o el material del conocimiento) deben estar de algún modo unidas, puesto que de otra suerte no podría hablarse propiamente de conocimiento. Dicha unión puede estudiarse desde el punto de vista de la actividad del sujeto cognoscente. La premisa fundamental es la conciencia de la diversidad en el tiempo, la cual produce por un lado la conciencia de un yo unificado (no un yo metafísico o un yo empírico, sino un yo trascendental) y por el otro lado la conciencia de un algo que constituye el objeto en tanto que objeto de conocimiento. La combinación de la diversidad en unidad tiene lugar de tres modos: (1) Mediante síntesis de la aprehensión en la intuición o conciencia de la simultaneidad y no sucesividad de varios elementos. (2) Mediante síntesis de reproducción en la imaginación, que hace posible volver a presentar las representaciones. (3) Mediante síntesis del reconocimiento en un concepto, que permite reconocer la persistencia de los mismos elementos. Todas estas condiciones arraigan en una condición fundamental originaria: la llamada "apercepción (véase) trascendental" o "pura". Esta apercepción no tiene carác-

## DED

ter subjetivo, sino carácter objetivo en tanto que representa la condición para toda posible objetividad. Nos hemos extendido al respecto en el mencionado artículo APERCEPCIÓN. Agreguemos aquí que la deducción trascendental de los puros conceptos del entendimiento es algo distinto de una deducción (o justificación) tanto puramente lógica como puramente metafísica. En ambos casos sería una "deducción" vacía o por no referirse a la experiencia o por referirse a una supuesta, pero incomprobada e incomprobable, realidad en sí. La deducción trascendental tiene justamente por objeto mostrar las condiciones *a priori* de la experiencia posible en general como condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia (en tanto que objetos cognoscibles). No es una imposición de algo "subjetivo" a la "realidad". No es una derivación lógica de un principio. No es una inducción efectuada a partir de los datos de la experiencia (los cuales justamente se trata de hacer inteligibles como tales datos). Es más bien un modo de mostrar cómo se constituye el objeto como objeto de conocimiento en tanto que este objeto en general se halla ligado a los objetos reales empíricos.

La teoría kantiana de la deducción trascendental ofrece numerosas dificultades. Se ha manifestado, por ejemplo, que constituye, a la postre, un círculo vicioso, pues muestra la unidad del yo a partir de la unidad (posible) del objeto y la unidad del objeto a partir de la unidad (posible) del yo. Se ha indicado asimismo que mientras por un lado Kant parece hablar de las condiciones de la realidad (como realidad cognoscible), por el otro parece referirse a las condiciones del lenguaje (o lenguajes) en el cual (o en los cuales) se habla de la realidad. En todo caso, debe reconocerse que Kant ha afrontado lealmente un problema real: el problema del modo de conexión entre conceptos y datos empíricos, y que lo ha afrontado sin intentar deducir los unos de los otros. Las cuestiones tratadas por Kant en la deducción trascendental no podían, sin embargo, aclararse suficientemente dentro del marco de esta deducción. Por eso Kant introdujo la noción de "esquema" (v. ) de las categorías — un intento más de restablecer la continui-

## DEF

dad entre los conceptos (y, en general, el lenguaje) y la realidad.

La idea de una "deducción trascendental" es asimismo aplicada por Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*. En ésta se trata de mostrar cómo la ley moral es válida, es decir, de justificar la ley moral.

Hay que distinguir entre la "deducción trascendental" y la "deducción metafísica" en ambas *Críticas*. En la de la Razón Pura, la "deducción metafísica" se propone descubrir cuáles son las categorías, mientras la "deducción trascendental" se ocupa de su validez. En la de la Razón Práctica, la "deducción metafísica" se propone descubrir cuál es la ley moral, mientras la "deducción trascendental" se ocupa de la validez de esta ley, de su aplicabilidad, etc. Ambas deducciones son independientes una de otra. Por ser la trascendental en la *Crítica de la Razón Pura* más fundamental, a nuestro entender, que la metafísica, y por constituir el modelo para cualquier otra "deducción trascendental", hemos dedicado a ella casi todo el presente artículo.

Véanse las obras en las que se comenta la *Crítica de la Razón Pura* (Patón, Weldon, etc.) mencionadas en el artículo KANT. Además: H. Clemens Sirven, *I. Kants Transzendentales Deduktion*, 1913 (*Kantstudien. Ergänzungshefte* 29). — H. J. de Vleerschauer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols., 1934-37. — Mikel Dufrenne, *La notion d'à priori*, 1959. — Prieto Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, 1961.

DEFINICIÓN. Desde un punto de vista muy general la definición equivale a la delimitación (*de-terminatio, de-finitio*), esto es, a la indicación de los fines o límites (conceptuales) de un ente con respecto a los demás. Por eso se ha concebido con frecuencia la definición como una negación; delimitamos un ente con respecto a otros, porque negamos los otros hasta quedarnos mentalmente con el ente definido. Se supone que al llevar a cabo de un modo consecuente esta delimitación alcanzamos la naturaleza esencial de la cosa definida. Por eso definir no es lo mismo que discernir. Discernimos, en efecto, si un objeto dado, A, es verdaderamente A; definimos, en cambio, en qué consiste el ser A de A, su esencia (VÉASE) o quiddidad (VÉASE),

## DEF

de tal suerte que, una vez obtenida la definición de A, podemos saber de cualquier objeto si es efectivamente A o no lo es. Ahora bien, mientras la acción de discernir supone comprobación empírica de la Verdad o falsedad del objeto considerado, la de definir supone delimitación intelectual de su esencia. Así, por ejemplo, podemos discernir, por el gusto u otro tipo de verificación empírica, si un objeto que parece ser un pedazo de pan es o no efectivamente un pedazo de pan. Por otro lado, podemos establecer cuáles son las propiedades que debe poseer un pedazo de pan para que efectivamente lo sea y definir con ello la entidad *pedazo de pan*. Esto no significa, naturalmente, que la definición sea siempre una operación mental independiente de la comprobación empírica. Es frecuente que sólo después de muchas comprobaciones empíricas acerca de un ente dado podamos proceder a definir tal ente. Pero —especialmente en ontologías de tipo platónico— se tiende a destacar el aspecto intelectual y, en todo caso, abstractivo (véase ABSTRACCIÓN) de la operación u operaciones por medio de las cuales llegamos a formular definiciones.

Las anteriores consideraciones se basan, por un lado, en un análisis de varios usos corrientes de los vocablos 'definición' y 'definir', y, por el otro, en un examen del modo como el problema de la definición fue tratado, más o menos explícitamente, por los autores que por vez primera en la historia de la filosofía occidental se enfrentaron con él de un modo suficientemente amplio: Sócrates y Platón. Tales consideraciones no son, empero, suficientes. Varias interpretaciones pueden sobreponerse a ellas. Los propios Sócrates y Platón proporcionaron una de las más influyentes: aquella según la cual la definición (universal) de todo ente es posible por medio de la división (VÉASE), *διάρρησις*, de todos los entes del universo de acuerdo con ciertas articulaciones a la vez lógicas y ontológicas. Definir un ente consiste entonces fundamentalmente en tomar la clase de la cual tal ente es miembro y en situar esta clase en el "lugar ontológico" correspondiente. Este "lugar ontológico" resultó determinado —y así fue aceptado por gran parte



## DEF

de la tradición filosófica— por dos elementos de carácter lógico: el género (VÉASE) próximo y la diferencia (v.) específica. De ahí la fórmula tradicional: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. Una de las representaciones gráficas que mejor permiten comprender su funcionamiento es la del árbol de Porfirio (v.). De este modo se llega a formular la célebre definición: *animal racional* que define a *hombre*. En efecto, *animal* es el género próximo, la clase más próxima en la cual está incluida la clase *hombre*. Y *racional* es la diferencia específica por medio de la cual separamos conceptualmente la clase de los hombres, de la clase de todos los demás animales. Por otro lado, es necesario que en toda definición se agoten las notas consideradas esenciales del ente definido, pues si falta alguna de ellas el objeto no queda propiamente "situado" y puede fácilmente confundirse con otro. Así, cuando definimos *circunferencia* diciendo *figura plana cerrada equidistante en todos sus puntos de un punto interior que es su centro*, enumeramos todas las notas que delimitan dicha figura con respecto a todas las demás figuras. De la mencionada necesidad han surgido las reglas que se han dado con frecuencia (sobre todo a partir de los escolásticos) con vistas a la definición. He aquí algunas: la definición debe ser más clara que la cosa definida; lo definido tiene que quedar excluido de la definición; la definición no debe contener ni más ni menos que lo susceptible de ser definido.

No siempre, sin embargo, se han seguido los esquemas antes apuntados para la producción de definiciones. Ya desde Sócrates y, sobre todo, desde Platón se llevaron a cabo definiciones de acuerdo con diversos métodos: no sólo la división y la abstracción, sino también la dialéctica (VÉASE) fueron abundantemente empleadas. Además de esto, los métodos variaban de acuerdo con el tipo de ente considerado. Era, pues, necesario volver a someter el problema de la definición a un análisis más completo. Es lo que hizo Aristóteles. Muchas son las indicaciones que encontramos en sus obras sobre el problema. Nos limitaremos aquí a dos tipos de ellas. Primeramente, Aristóteles examinó la definición (ὁρισμός a

## DEF

veces ὄρος), como una de las cuatro clases de predicables (VÉASE), el predicable que posee la característica de ser esencial y convertible. Segundo, la definición fue estudiada como un proceso mental por medio del cual se halla un término medio que permite saber *qué* es un ente dado. A diferencia de la existencia del ente y de la causa por la cual el ente es, la definición tiene entonces por misión averiguar la esencia, esto es, aquello que hace que el ente sea *lo que es*. Ciertamente que en muchos casos hay equivalencia entre el por qué un ente es y el qué de este ente. Por tal motivo puede hablarse asimismo del qué, *quid*, del ente como de su causa, pero se entiende casi siempre esta última como la causa esencial. A la vez puede haber equivalencia entre preguntar si un ente es y lo que es tal ente; esto ocurre cuando se declara que solamente el conocimiento del qué del ente puede permitir contestar a la pregunta de si un determinado ente es. En ambos casos, empero, la existencia y la causa del ente se hacen depender del atributo o atributos esenciales del mismo. Véase ESENCIA. Los escolásticos aprovecharon algunas de las precedentes indicaciones del Estagirita. Además, pusieron en claro que cuando se habla de definición ésta puede ser definición de una cosa o el qué de una cosa, *quid rei*, o definición de un nombre o qué de un nombre, *quid nominis*. Nos hemos referido hasta aquí principalmente a la definición de una cosa o ente, pero hay que advertir que se trata sólo de una de las formas tradicionalmente admitidas de definición. Además, es una definición que supone la del nombre, esto es, la indicación de lo que el nombre significa. Ahora bien, tanto si la definición es real como si es nominal, es sentencia común de los escolásticos y de muchos lógicos considerar la definición como una expresión o término complejo por medio de la cual se indica lo que algo (cosa o nombre) es (esencialmente). La definición no puede ser, pues, confundida con una proposición. Así, 'el caballo es un animal solípedo, de la familia de los équidos y del género *equus*', es una proposición, pero la expresión 'animal solípedo, de la familia de los équidos y del género

## DEF

*equus*', es una definición del caballo.

Las definiciones real y nominal no son los únicos tipos de definición admitidos. Nos referiremos luego a varios otros tipos de definiciones. Sin embargo, como algunos de ellos han sido propuestos por la lógica contemporánea, precederemos tal enumeración por unas palabras sobre las ideas actualmente más difundidas en lógica acerca de la definición.

Sea cual fuere el tipo al cual se refiere, la definición es considerada hoy como una operación que tiene lugar en el nivel lingüístico. En el curso de la misma se une una expresión que se trata de definir, llamada *definiendum*, a una expresión que define la citada expresión y que recibe el nombre de *definiens*. El *definiendum* puede substituir al *definiens* y es considerado como una abreviatura del *definiens*. El signo que se coloca entre el *definiendum* y el *definiens* es '= def.' (algunos autores emplean '—>'). Tal signo se lee 'se define' o 'es por definición'. Las expresiones unidas por '= def.' pueden ser de muy diversos tipos: términos simples, términos complejos, números, fórmulas lógicas, etc. Así:

Hombre = def. animal racional (1);  
 Piróscabo = def. buque de vapor (2);  
 Tuberculosis = def. enfermedad causada por el bacilo de Koch (3);  
 $10 = \text{def. } 5 + 5$  (4);  
 $p \supset q = \text{def. } (\sim p \vee q)$  (5);  
 Libro = def. este objeto que el lector tiene en sus manos (6);

son definiciones. El *definiendum* se halla en todos los casos a la izquierda de '= def.'; el *definiens* se encuentra a la derecha del mismo signo.

Los tipos de definiciones antes aludidas son los siguientes:

Definición *real*. Algunos entienden por ella una expresión por medio de la cual se indica lo que es una cosa (su naturaleza o esencia); otros, una expresión por la cual se indica lo que es un concepto objetivo; otros, una igualdad en la cual el *definiendum* y el *definiens* no se leen del mismo modo; (1) es, por ejemplo, una definición real. Advertimos que en ningún caso se pretende delimitar por definición la cosa misma, sino su concepto.

Definición *nominal*. Algunos entienden por ella una expresión por

## DEF

medio de la cual se indica lo que significa un nombre. Como el proceso mediante el cual se efectúa tal definición es el mismo que para la definición real, varios autores (principalmente escolásticos) arguyen que la definición nominal debe entenderse como una extensión de la definición real, aun admitiéndose que antes de proceder a definir realmente algo es menester definir su nombre con el fin de evitar ambigüedades. Otros indican que una definición nominal es lo mismo que una definición real en la cual la realidad es representada por la palabra, pero esta concepción no puede ser admitida sino por quienes conciben los nombres como puras inscripciones; ( 1 ) puede ser considerado también como ejemplo de definición nominal si se pretende definir el nombre 'hombre' y no la realidad llamada *hombre*.

Definición *verbal*. Es equiparada por algunos a la definición nominal. Otros señalan que mientras la definición nominal es una operación en la cual una expresión es abreviada por otra, en la definición verbal no hay necesariamente abreviatura, sino sinonimia entre dos expresiones cuyos significados son conocidos; (2) puede ser considerada como una definición verbal. Este tipo de definiciones son llamadas también *definiciones de Diccionario*. Cuando se atiende a lo que hay en el *definiendum* de (2) de abreviatura, (2) puede valer también como ejemplo de definición nominal.

Definición *causal*. Es aquella en la cual el *definiens* es expresión que designa la causa que produce la realidad designada por el *definiendum*; (3) es ejemplo de definición causal. Algunos llaman a esta definición *definición genética*, pero otros reservan este último nombre para cierto tipo de definiciones matemáticas, tales como 'círculo = def. área engendrada por una línea recta finita que da vueltas alrededor de uno de sus extremos'. En relación con los tipos anteriores de definiciones —especialmente con la *genética*— se habla asimismo de definición *creadora* o *sintética*; consiste ésta en determinar la esencia de una cosa mediante indicación de las notas que se presupone la constituyen. Algunas de las definiciones dadas por Spinoza al comienzo de su *Ethica* pueden considerarse como ejemplo

## DEF

de definiciones creadoras o sintéticas.

Definición *explícita*. Es la que define al *definiendum* fuera de un contexto; (4) es ejemplo de definición explícita.

Definición *contextual*. Es la que define el *definiendum* dentro de un contexto; (5) es ejemplo de definición contextual.

Definición *ostensiva*. Es la que consiste en exhibir un ejemplo del tipo de ente designado por el *definiendum*; (6) es un ejemplo de definición ostensiva. Muchos autores no consideran este proceso como una definición auténtica. A veces se llama también *denotativa* a esta definición.

Las definiciones explícitas y las contextuales son muy usadas en lógica. Común a todas ellas es definir ciertos signos primitivos en función de otros signos considerados no primitivos. Uno de los tipos de definiciones contextuales es el llamado *definición recursiva*. Consiste ésta en definir un signo o una expresión en dos o más etapas.

Definición *intrínseca*. Es, según los escolásticos, la que explica el objeto a definir mediante indicación de principios inherentes al mismo.

Definición *extrínseca*. Es la que procede mediante principios no inherentes al objeto que se trata de definir.

La definición intrínseca ha sido dividida por algunos autores en *esencial* y en *descriptiva*. Sin embargo, esta última forma de definición no es admitida como tal por muchos autores, los cuales consideran la descripción como insuficiente para señalar la naturaleza esencial del objeto (o concepto) que se trata de definir.

Definición *por abstracción*. Es la que define la significación de un símbolo como propiedad común de varios entes. Así (para emplear un ejemplo de Dubislav), la definición de "dirección" —como vocablo de la geometría— se consigue determinando, por un lado, que dos líneas rectas paralelas tienen la misma "dirección", y, por el otro, que si dos líneas rectas tienen la misma "dirección" son paralelas.

Definición *operacional* (véase OPERACIONALISMO).

Si bien algunos lógicos actuales tienden a reducir toda definición a

## DEF

una definición nominal, y toda definición nominal a una definición de índole sintáctica, muchos autores se niegan a aceptar esta última reducción. Admiten dos aspectos en la definición: el sintáctico (propio de un sistema no interpretado) y el semántico (en el cual se introduce un nuevo símbolo asignándole una significación). Por otro lado, se reconoce que si una definición nominal (en un sistema interpretado) lleva *casi siempre* implícita una definición semántica, hay casos en los cuales esto no ocurre. Se ha producido al respecto una discusión sobre la posibilidad o imposibilidad de encontrar un medio de formular de un modo puramente formal las exigencias de una definición semántica. Para algunos esto no es posible. Otros en cambio (como Hugues Leblanc), si bien admiten que muchas definiciones son semánticas e implican cuestiones semánticas, declaran que debe evitarse en lo posible el problema de la significación. A este efecto el mencionado autor intenta formular criterios exactos de definibilidad (criterios que son equivalentes a los criterios intuitivos de sinonimia sin recurrir, empero, a la propia noción de sinonimia).

Señalaremos para terminar que junto a los esfuerzos llevados a cabo para aclarar la noción de definición y para enumerar distintos tipos de definiciones, se ha procurado también en varias ocasiones agrupar tales tipos. Dos clasificaciones al respecto merecen especial mención.

Una es la de W. Dubislav. Según este autor hay cuatro doctrinas principales acerca de la definición: (1) La doctrina según la cual una definición consiste sobre todo en una determinación de la esencia. Esta doctrina ha sido defendida con mayores o menores variantes por Aristóteles y los aristotélicos, con particulares interpretaciones dadas a ella por Ueberweg y Bolzano; dentro de ella cabe la clasificación de definiciones en nominales y reales. (2) La doctrina según la cual la definición es determinación (construcción o descomposición) del concepto, principalmente representada por Kant y Fichte, y dentro de la cual se admite asimismo la clasificación antedicha. (3) La doctrina que convierte la definición en aclaración de la significación que posee un signo o de la apli-

## DEF

cación que halla, que no ha sido defendida explícitamente por nadie y que mezcla la definición nominal con la real. (4) La doctrina de la definición como determinación (no aclaración) de la significación de un signo (nuevamente introducido) o de la aplicación que puede encontrar. Con esta doctrina se vinculan las teorías de la definición de Pascal, de Leibniz y de la nueva lógica. Dubislav propone un análisis de la definición en sentido estricto que comprende: la determinación de la significación de un signo que se introduce de nuevo; la construcción de un nuevo concepto a partir de contextos dados; el análisis de los signos; y la determinación esencial (aspectos que las doctrinas tradicionales de la definición, según asegura Dubislav, confunden), hallando como conclusión que en la ciencia hay cinco clases de definiciones que es preciso distinguir: (I) Reglas de sustitución introducidas en un cálculo mediante nuevos signos o marcas. (II) Reglas para la aplicación de fórmulas de un cálculo a situaciones determinadas. (III) Construcciones de conceptos. (IV) Aclaración de signos, tal como ocurre en las investigaciones históricas y jurídicas. (V) Aclaración de situaciones o "cosas".

La otra clasificación es la de Richard Robinson. Hay, según éste, dos modos de clasificar las "definiciones de la definición": según el propósito y según el método. Nos limitaremos a resumir su clasificación según el propósito — la más difundida en todos los autores. Ante todo, la definición puede ser real o nominal. La definición nominal puede ser de "palabra-palabra" (correlación de un término o frase con otro término o frase) o de "palabra-cosa" (correlación de un término o frase con una cosa o acontecimiento). A su vez, la definición nominal de "palabra-cosa" puede ser léxica o estipulativa, según se refiera a los usos de un término dados en la historia, o bien a la significación que el definidor otorgue al término o expresión.

Además de las referencias sobre la definición en los principales textos citados en los artículos LÓGICA y LINGÜÍSTICA, véase: L. Liard, *Des définitions géométriques et des définitions empiriques*, 1873. — W. L. Davidson, *The Logic of Definition*, 1885. — H. Rickert, *Zur Lehre von*

## DEF

*der Definition*, 1888 (trad. esp.: *Teoría de la definición*, 1960 [México. Centro de Estudios Filosóficos, Cuad. 9]). — W. Dubislav, *Die Definition*, 1926, 3ª ed., 1931. — J. Stenzel, "Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition", *Jahrbuch für Philosophie*, I (1926). — J. Wisdom, *Interpretation and Analysis*, 1951. — H. Scholz y H. Schweitzer, *Die sogenannten Definitionen durch Abstraktion, Eine Theorie der Definitionen durch Bildung von Gleichheitsverwandtschaften*, 1935. — M.-D. Roland-Gosselin, O. J., "Les méthodes de la définition d'après Aristote", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, VI (1912), 235-52, 551-75. — S. Moser, *Zur Lehre von der Definition bei Aristoteles. I. Organon und Metaphysik*, 1935. — J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, 1939. — John Dewey y A. F. Bentley, "Definition", *The Journal of Philosophy*, XLIV (1947), 281-306 (véase también el mismo *Journal*, XLII [1945] y XLIII [1946]). — H. Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, 1949, págs. 9 y sigts. — R. Robinson, *Definition*, 1950. — H. Leblanc, "On Definitions", *Philosophy of Science*, XVII (1950), 302-9. — Torgny T. Segerstedt, *Some Notes on Definitions in Empirical Science*, 1957 [Uppsala Universitets Arskrift. 2 Acta Universitatis Upsaliensis]. — Gustav Bergman, *Philosophy of Science*, 1957 (especialmente Cap. I). — Henryk Stonert, *Definicje w naukach dedukcyjnych*, 1959 (*Las definiciones en las ciencias naturales*). — Laura Grimm, *Definition in Plato's Meno: An Inquiry in the Light of Logic and Semantics into the Kind of Definition Intended by Socrates when He asks "What is Virtue?"*, 1962 [monog.: Skrifter Utgitt av Det Norske Videnskaps Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. K1. Ny Serie, 2].

DEFINIENDUM. Véase DEFINICIÓN.

DEFINIENS. Véase DEFINICIÓN.

DEGÉRANDO (JOSEPH MARIE) (1772-1842) nac. en Lyon, siguió al principio las orientaciones de Condillac y formuló una doctrina de los signos a que nos hemos referido en el artículo sobre la noción de Signo (VÉASE). Sin embargo, no aceptó algunas de las doctrinas de la escuela condillaciana, tales como, por ejemplo, la equiparación de la perfección de la ciencia a la perfección del lenguaje científico. Hostil al innatismo y defensor del empirismo, cuyas ideas tomó no sólo de Condillac, sino también de Tracy y Condorcet, Degé-

## DEI

rando mantuvo, no obstante, una posición cada vez más cercana al movimiento que se ha calificado de espiritualista, hasta el punto de que se acercó luego en muchos puntos a las teorías mantenidas por Royer-Collard y por Cousin. Esta última tendencia se manifiesta especialmente en su importante trabajo histórico-filosófico, el cual influyó sobre Cousin, especialmente en lo que toca a la clasificación de los sistemas. Puede decirse que la orientación general de Degérando fue ecléctica, intentando mezclar el empirismo y ciertos elementos de los ideólogos con tendencias espiritualistas, con vistas a la formación de un sistema que uniera íntimamente la teoría con la práctica y que hiciera de la filosofía no sólo una especulación teórica, sino también, y muy especialmente, un método de perfeccionamiento moral. Obras principales: *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*, 1800 [Año VIII], 4 vols. — *Considérations sur diverses méthodes d'observation des peuples sauvages*, 1801. — *De la génération des connaissances humaines*, 1802. — *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, 1804, 3 vols. — *Du perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même*, 1825. — *De l'éducation des sourds-muets*, 1832, 2 vols. — *De la bienfaisance publique*, 1838, 4 vols.

DEÍSMO. En su sentido más lato 'deísmo' significa la creencia, doctrina o tendencia que afirma la existencia de Dios, en oposición al ateísmo y también al panteísmo (v.). En este respecto, 'deísmo' tiene la misma significación que 'teísmo' (v.). Sin embargo, el modo como los que son llamados deístas de los siglos XVII y XVIII propugnaron sus doctrinas ha inducido a establecer una distinción fundamental entre deísmo y teísmo. La base de esta distinción fue establecida por Kant de la siguiente manera: "Si entiendo por teología el conocimiento del ser originario, se halla entonces basada sólo en la razón (*theologia rationalis*) o en la revelación (*revelata*). La primera piensa su objeto o bien mediante razón pura, exclusivamente por medio de conceptos trascendentales (*ens originarium, realissimum, ens entium*), en cuyo caso se llama teología *trascendental*, o

## DEI

bien mediante un concepto extraño de la naturaleza (de la naturaleza de nuestra alma) — concepto del ser originario como inteligencia suprema. En tal caso debería llamarse teología *natural*. Quienes aceptan solamente una teología trascendental son llamados *deístas*; quienes admiten asimismo una teología natural son llamados *teístas*. Los primeros admiten que podemos conocer la existencia de un ser originario exclusivamente mediante la razón, pero sostienen que nuestro concepto de tal ser es solamente trascendental, es decir, el concepto de un ser que posee toda la realidad, pero que no podemos determinar de ninguna manera más específica. Los últimos afirman que la razón es capaz de determinar su objeto más precisamente por medio de la analogía con la Naturaleza, esto es, como un ser que contiene en sí mismo, por medio del entendimiento y la libertad, el principio último de todas las demás cosas. Así, el deísta representa este ser meramente como *causa del mundo* (sin que pueda decirse si es por necesidad de su naturaleza o por libertad); el teísta, como *autor del mundo*" (K. r. V., A 631-2, B 659-60).

Fundándose en la anterior distinción se suele entender hoy por 'deísmo' la afirmación de la existencia de un Dios aparte de cualquier revelación. Este Dios es concebido primariamente como principio y causa del universo. Se trata del mismo Dios afirmado por la llamada "religión natural" (o también "religión racional", en la medida en que se identifican "razón" y "Naturaleza"). En consecuencia, el Dios de los deístas tiene poco —si es que tiene algo— que ver con una Providencia, y nada tiene que ver con la gracia. Es un Dios racional, que puede llegar a identificarse con una Ley (en el sentido racional-natural del término 'ley'). Conceptos tales como los de pecado, mal, redención, etc., son excluidos por los deístas, principalmente a causa de su carácter irracional. Los deístas han sostenido, además, que el Dios de que hablan es, en último término, el Dios de todas las religiones una vez se ha desposeído a éstas de todos sus elementos históricos y "positivos".

Desde luego, hubo considerables diferencias entre los deístas con respecto a su idea de Dios y a la re-

## DEI

lación entre Éste y el mundo y los hombres. Mientras algunos deístas admitían ciertos elementos que consideraban "razonables" de las religiones reveladas, y en particular del cristianismo —por ejemplo, que Dios gobierna el mundo, que castiga a los malos y recompensa a los buenos, inclusive en la vida futura—, otros estimaban que estos elementos no eran en sí mismos "razonables". Lo único que admitían estos últimos deístas (que podemos llamar "radicales" y uno de cuyos ejemplos es Voltaire) es que hay un Dios que es principio y causa del universo. Pero no estaban dispuestos a admitir que tal Dios se ocupase de los hombres, de su historia y destino; de lo contrario, no podría explicarse la existencia del mal (VÉASE).

Por lo general, los deístas franceses (y la mayor parte de los enciclopedistas [véase ENCICLOPEDIA] eran deístas) fueron, en el sentido apuntado antes, radicales. Ello no reza, sin embargo, con Rousseau, a causa de la íntima relación establecida por éste entre Dios y el orden moral, por un lado, y Dios y el sentimiento, por el otro. Algunos de los deístas alemanes (sobre todo, varios seguidores de Wolff) acentuaron el aspecto racional de Dios; otros (como Hermann Samuel Reimarus) unieron el aspecto racional con el moral; otros (como Johann Salomon Semler) destacaron la universalidad de Dios extraída, por así decirlo, de la historia. El caso de Kant es especial: mientras en la *Crítica de la Razón Pura* tiene que rechazar tanto el deísmo como el teísmo por ser ambos de algún modo "especulativos", en la *Crítica de la Razón Práctica* llega a una concepción de Dios que tiene a la vez rasgos deístas y teístas; y en *La religión dentro de los límites de la pura razón*, a una idea muy semejante a la de muchos deístas. En cuanto a los deístas ingleses, representaron, por el número de sus defensores, la abundancia de sus escritos y la influencia ejercida por éstos, el grueso de la tendencia deísta moderna, de tal modo que es común identificar el deísmo con el deísmo inglés. Hemos dedicado artículos a los deístas ingleses más importantes refiriéndonos justamente a sus ideas sobre el asunto, de modo que remitimos a tales artículos para una des-

## DEI

cripción de esta tendencia deísta y para muchas de las tesis que son consideradas hoy como típicas de todo deísmo. Nos limitaremos a recordar aquí que, precedido por algunos autores tales como Richard Hooker (1554-1600) y Benjamin Whichcote (1609-1683) —este último, miembro de la Escuela de Cambridge (VÉASE), bien que no todos los representantes de tal escuela fuesen deístas, como lo muestra el caso de Ralph Cudworth—, dio gran impulso al deísmo Eduard Herbert de Cherbury (v. ), cuyas ideas sobre una religión natural racional fueron sobremana influyentes durante los siglos XVII y XVIII. Fueron asimismo influyentes al respecto Matthews Tindal (1636-1733), quien reconoce, en su obra *Cristianity as Old as Creation* (1730), la coincidencia entre la religión natural y la revelada; Thomas Woolston (1669-1731), autor del libro *The Moderator Between an Infidel* [John Anthony Collins; véase LIBREPENSADORES] and an Apostate [el clero] (1725) y de una serie de *Discourses* (1729-1730), quien abogó por una interpretación alegórica de los milagros y de la resurrección de Cristo; y, sobre todo, John Toland (VÉASE). También pueden ser considerados como deístas Locke y Hume, bien que, a diferencia de la mayor parte de los autores mencionados, dichos pensadores colocaron el deísmo dentro de un más amplio contexto filosófico.

Los deístas más radicales se aproximaron a los librepensadores; los más moderados, a los teístas. En todo caso, el deísmo en todas sus formas fue piedra de escándalo en su época y suscitó numerosas y enconadas discusiones. Es curioso, sin embargo, que algunos autores que se afanaron particularmente por combatir el deísmo, admitieron, conscientemente o no, ciertas tesis deístas en su pensamiento; el caso más notorio es el de Joseph Butler (VÉASE).

La clasificación que hemos ofrecido de las doctrinas deístas (según la nacionalidad de los autores o según el carácter más o menos radical de sus ideas) no es la única posible. Entre otras clasificaciones mencionamos a modo de ejemplo la presentada por Leslie Stephen (*op. cit. infra*, págs. 84 y sigs.), la cual se aplica especialmente al deísmo inglés del siglo XVIII: (1) deísmo constructivo (re-

## DEL

ducción de dogmas cristianos a un grupo de verdades abstractas metafísicamente demostrables o en ciertos casos susceptibles de prueba empírica [por ejemplo, argumento teleológico]; (2) deísmo crítico (descrédito de todas las religiones ortodoxas, de los milagros, de la historia eclesiástica, etc.); (3) deísmo decadente (extremadamente crítico y "radical").

Muchas de las historias del pensamiento religioso en la época moderna y de libros sobre la Ilustración (v.) se refieren ampliamente al deísmo. Nos limitamos aquí a mencionar algunas obras que versan especialmente sobre esta cuestión; la mayor parte de ellas se refieren al deísmo inglés: G. L. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, 1841. — N. L. Torrey, *Voltaire and the English Deists*, 1930. — J. Orr, *English Deism. Its Roots and Its Fruits*, 1934. — M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderni*, 1942. — Véase asimismo la obra de M. M. Rossi sobre Herbert de Cherbury en HERBERT DE CHERBURY. — El libro de Leslie Stephen citado es: *History of the English Thought in the Eighteenth Century*, 1876, 3a ed., 1902.

DELGADO (HONORIO) nac. (1892), profesor en la Universidad de San Marcos, en Lima (Perú), ha trabajado en psiquiatría y en psicología, disciplinas que han constituido la base para sus especulaciones filosóficas, influidas, entre otros autores, por Jaspers, Scheler y Blondel. Delgado califica su propio pensamiento de idealismo objetivo, entendiéndolo por él una doctrina que subraya un reino de valores hacia los cuales se orienta la Naturaleza y que constituyen a la vez un sistema de postulados que permiten solucionar problemas éticos, políticos y educativos.

Obras: *El psicoanálisis*, 1916. — *La rehumanización de la cultura científica por la psicología*, 1923. — S. Freud, 1926. — *La filosofía del Conde Keyserling*, 1927. — S. George, 1933.—S. George y K. Jaspers, 1934. *La personalidad y el carácter*, 1943. — *Ecología, tiempo anímico y existencia*, 1949. — *Introducción a la psicopatología*, 1950. — *Paracelso*, 1954. — *Nicolai Hartmann y el reino del espíritu*, 1956 (monografía).

DEMETRIO de Falera (ca. 345-283 antes de J. C.), filósofo peripatético, discípulo de Teofrasto, se ocupó de política activa en favor de la

## DEM

causa macedónica (fue arconte de Atenas durante diez años en representación de Casandro) y redactó (Diógenes Laercio, V, 80) más obras que cualquiera de los peripatéticos contemporáneos suyos. Además de obras sobre cuestiones éticas y caracterológicas, inspiración por los sueños, biografías de filósofos y legisladores, se le deben varias obras sobre política, legislación, ciencia militar y retórica. Los fragmentos más extensos conservados son sobre la constitución de Atenas, sobre la vida (o apología) de Sócrates, sobre su propio arcontado, sobre retórica (incluyendo discursos y sobre cuestiones filológicas).

El más reciente texto y comentario es el de Fritz Wehrli en el Cuaderno IV de *Die Schule des Aristoteles: Demetrios von Phaleron*, 1949. — H. Dohrn, *De vita et rebus Demetrii Phalerei Peripatetici*, 1825. — Ch. Ostermann, *Commentatio de Demetrii Phalerei vita, rebus gestis et sicriptorum reliquiis*, 1847 y 1857. — E. Bayer, "Demetrios Phalereus der Athener", *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, XXXVI (1942). — J. Lacroix, *Démétrios de Phalère*, 1942/3 (tesis).

DEMETRIO el cínico (así llamado para distinguirlo de Demetrio de Falera, el peripatético) (siglo I) acentuó el tradicional concepto cínico del πόνος, declarando que no es concebible la vida del verdadero sabio sin esfuerzo, sin vencimiento de los obstáculos y adversidades y, por consiguiente, sin la posesión de suficiente energía para hacer frente a la experiencia de la vida. Las opiniones de Demetrio se aproximaron mucho a las de los estoicos, especialmente a las de Epicteto, e influyeron sobre Séneca, por lo menos en la doctrina del sabio cordobés acerca de la necesidad de que el sabio halle suficiente lo que tiene a mano, sin buscar nada más. Demetrio acentuó asimismo la conveniencia de que el sabio se considere a sí mismo como un elemento y miembro de la Naturaleza y posea esa "perspectiva cósmica" sin la cual no hay virtud.

Fragmentos y referencias de Demetrio en Séneca. — Sobre otras referencias y sobre la vida de Demetrio véase el artículo de J. von Arnim (Demetrios, 91) en Pauly-Wissowa.

DEMIURGO. En *Rep.* (507 C, 530 A) Platón había hablado de un obre-

## DEM

ro o artífice de los sentidos y de uno de los cielos. En *Soph.* (265 C) se calificaba al artífice de divino. Sin embargo, la teoría platónica del obrero o artífice del mundo se encuentra expuesta con cierto detalle solamente en el *Timeo* (especialmente 28 A - 31 A) cuando el filósofo habla de un obrero, δημιουργός (en latín traducido por *artifex, fabricator, genitor, aedificator, opifex*), que plasma el mundo teniendo sin cesar los ojos fijos sobre el modelo de lo eterno y, por consiguiente, de lo bello. Este demiurgo que ha contemplado el modelo eterno, τὸ αἰότιον ἔδλεπεν, es la más perfecta de las causas, ἄριστος τῶν αἰτίων; ha producido el mundo en virtud de su bondad y carencia de envidia, deseando que todas las cosas fuesen semejantes a él. Resultado de su actividad ha sido el mundo como un ser viviente, provisto de alma y de intelecto.

Esta doctrina de Platón ha sido objeto de muchas discusiones. Nos limitaremos a señalar algunas de las posiciones que han sido adoptadas con respecto a la misma y a los varios problemas que plantea. (1) La narración de la producción del mundo por el demiurgo debe ser tomada "en serio", como una descripción lo más literal posible, aunque empleando forzosamente un lenguaje figurado, del origen del universo. (2) Es una narración que debe ser interpretada como un simple "mito verosímil". (3) La doctrina del demiurgo es accesible a todos, porque todos conocen al hacedor del mundo de alguna manera. (4) Se trata de una doctrina esotérica, comunicable solamente a unos pocos. (5) El demiurgo y Dios son lo mismo, habiendo, por lo tanto, en Platón una doctrina mono-teísta, ocultada solamente por su sumisión al lenguaje ordinario que le hace hablar también de los dioses, en plural, y aun de una subordinación de estos dioses al demiurgo. (6) El demiurgo es "solamente" un dios entre otros, si bien es el dios supremo y el "padre" de todos ellos. (7) El demiurgo crea verdaderamente el mundo, pues el devenir no tiene existencia ontológica independiente y ha surgido como consecuencia de la actividad demiúrgica. (8) El demiurgo se limita a combinar elementos preexistentes, al modo del artífice. (9) El demiurgo hace 'libre-

## DEM

mente" el mundo. (10) El demiurgo no hace sino "lo que debe ser". (11) El demiurgo es un objeto de adoración religiosa. (12) El demiurgo es un objeto de especulación filosófica.

Es difícil decidirse terminantemente por una de estas posiciones excluyendo completamente las otras. Advertimos, sin embargo, que muchas de las dificultades surgidas en la interpretación de la noción platónica del demiurgo se deben a que se quiere concebir la doctrina platónica o demasiado por analogía con la doctrina cristiana de un creador o demasiado por analogía con la doctrina de una ley o razón del universo. Cuando prescindimos de estas analogías se aclaran algunos de los problemas presentados. Por ejemplo, el hecho de que el demiurgo no haya creado él mismo ni el receptáculo del devenir ni los modelos del devenir no significa que sea una mera causa subsidiaria, pues sin la persuasión de que la razón hace objeto a la necesidad no habría un mundo ordenado. Pero tampoco quiere decir que el demiurgo sea meramente el símbolo del orden del universo. Por otro lado, el hecho de que el demiurgo aparezca como un símbolo no quiere decir que su idea no represente algo que efectivamente "ha ocurrido". Finalmente, que el demiurgo haga "lo que debe ser" no significa que sea reducible a un simple movimiento de organización del universo que pudiera haber tenido lugar aun sin la ausencia del gran obrero. En suma, podemos concluir que resulta más conveniente en todos los casos situar la doctrina del demiurgo dentro del contexto de la filosofía general de Platón que interpretarla a la luz de concepciones que Platón podía haber preluado, pero que no desarrolló explícitamente.

Entre los escritos acerca de la cuestión destacamos: Th. H. Martin, *Etudes sur le Timée de Platon*, 2 vols., 1841. — J. Nassen, "Ueber den platonischen Gottesbegriff" *Philosophisches Jahrbuch*, VII (1894), 144-54, 367-80; VIII (1895), 30-51. — Th. Boreas, *Das weltbildende Prinzip in der platonischen Philosophie*, 1899 (Dis.). — P. Bovet, *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*, 1902 (tesis). — C. Ritter, "Platons Gedanken über Gott und das Verhältnis der

## DEM

*Welt und der Menschen zu ihm*", *Archiv für Religionswissenschaft*, XIX (1919), 233-72, 466-500. — A. Diès, "Le Dieu de Platon", en *Autour de Platon*, 1927. — R. Mugnier, *Le sens du mot θεῖος chez Platon*, 1930. — A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 1928, especialmente págs. 61-86. — F. M. Cornford *Plato's Cosmology*, 1937, especialmente págs. 34-9. — F. Solmsen, *Plato's Theology*, 1942. — C.M.A. van den Oudenrijn, *Demiourgos*, 1951. — J. van Camp y P. Canart, *Le sens du mot θεῖος chez Platon*, 1956. — Kevin F. Doherty, S. J., "The Demiurge and the Good in Plato", *The New Scholasticism*, XXXV (1961), 510-24. — Marcelino Legido López, *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo*, 1963 [Theses et Studia Philologica Salmanticensia, 11].

DEMÓCRITO (ca. 460-370 antes de J. C.) de Abdera (Tracia), discípulo de Leucipo, parece haber realizado numerosos viajes y, según cuenta Diógenes Laercio, haber estudiado "con algunos magos y caldeos que el rey Jerjes dejó por maestros a su padre cuando se hospedó en su casa". Aunque estuvo en Atenas, no se relacionó con los filósofos áticos de su tiempo, por lo cual permaneció relativamente ignorado, bien que Aristóteles se refiera a él, lo mismo que a Leucipo, con el mismo detalle que a los demás presocráticos, en su *Metafísica* y en otras obras. Decía Aristóteles (*De gen. et cor.*, 315 a 35) que Demócrito "no sólo parece haber pensado cuidadosamente en todos los problemas, sino haberse distinguido del resto [de los filósofos] por su método". Los argumentos de Demócrito son, según el Estagirita, apropiados a su tema y derivados del conocimiento de la Naturaleza (*ibid.*, 316 a 12), aun cuando —como indica en *Met.*, *Λ* y *Phys.*, I y II— resultan insuficientes por no haber tenido en cuenta los múltiples significados de 'causa' y de 'movimiento'. Las teorías de Leucipo y Demócrito fueron, con todo, "las más consistentes" (*De gen. et cor.*, 324 a 1). Más que ningún otro filósofo anterior subraya Demócrito la incertidumbre de las impresiones sensibles, afirmando que su origen se halla en algo más fundamental que la sensación. Los principios que establece en su explicación del universo parecen ser una síntesis tanto de la doctrina eleática como de la de He-

## DEM

ráclito: en vez del ser único y de la influencia constante y perpetua establece Demócrito, en efecto, como "principios", lo lleno y lo vacío, es decir, el "ser" y el "no ser". El "ser" son los átomos, cuyo número es infinito, diferenciándose entre sí no por las cualidades sensibles, como las homeomerías de Anaxágoras, sino por su orden, figura y posición. Los átomos son elementos cuyas determinaciones generales son geométricas y, por ende, cuantitativas; su movimiento se efectúa en el vacío, que es, por así decirlo, el lugar de los cambios y no la simple nada, pues el vacío existe de un modo efectivo, aunque en forma distinta del ser sólido y lleno que son los átomos. Ahora bien, el movimiento que tiene lugar en el vacío no es impulsado por una fuerza externa, que junta o disgrega las cosas, como el amor y el odio; los átomos son eternos e incausados porque son lo primero a partir de lo cual las cosas llegan a la existencia, pero su eternidad pertenece también a su movimiento, que se efectúa así de un modo enteramente mecánico, con un riguroso encadenamiento causal que no es un simple azar, pues "todo acontece por razón y necesidad". Los átomos constituyen el ser de "las cosas que son" y, por lo tanto, no sólo de las físicas, sino de las que parecen inmateriales, del alma que está compuesta de átomos de fuego, es decir, de átomos redondos impulsados por el más rápido movimiento. La solución dada por Demócrito es con ello una de las grandes soluciones clásicas al problema del ser y en particular al problema del devenir (VÉASE), solución tanto más aguda cuanto que conserva por partes iguales la necesidad racional de un ser inmóvil y la comprobación empírica de un mundo que se mueve. Y ello hasta tal punto que los átomos de Demócrito parecen ser una partición del ser único de Parménides, el cual era evidentemente racional, pero no podía explicar en manera alguna el mundo de la opinión y del cambio. Al dividir ese ser Demócrito conserva su inteligibilidad sin contraponer violentamente ésta a la irracionalidad del cambio; de ahí que la doctrina de Demócrito haya sido una constante en toda la historia del pensamiento, en mucha mayor proporción de lo que puede

## DEM

hacer suponer la imagen que se da habitualmente de la filosofía griega, imagen que reduce el democritismo a una cualquiera de las diversas posiciones presocráticas. Pero la importancia de Demócrito se manifiesta en el hecho de que su doctrina pasa muy pronto de ser una teoría sobre la realidad a ser una total concepción del mundo que incluye como una de sus partes esenciales la ética. En sus máximas, Demócrito basa la virtud en el equilibrio interno entre el tumulto de las pasiones. Este equilibrio puede conseguirse mediante el saber y la prudencia, que enseñan cómo hay que vivir, esto es, cómo hay que conseguir la felicidad, la cual no radica, por lo pronto, en los bienes externos, sino en la propia alma, que es "la más noble parte del hombre".

Discípulos directos o indirectos de Demócrito son, entre otros, Metrodoro de Quíos, Anaxarco y Diógenes de Esmirna. El atomismo se enlazó posteriormente, por un lado, con el escepticismo pirrónico, y, por otro, con el epicureismo.

Fragmentos en Diels-Kranz, 68 (55). — Véase Frid. Heimsoeth, *Democrit. de anima doctrina*, 1835. — Fr. G. A. Mullach, *Quaestiones Democrit.*, 1835-42. — Eduard Johnson, *Der Sensualismus des Demokritos und seiner Vorgänger, mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie*, 1868. — L. Liard, *De Democrito philosopho*, 1873. — A. Brieger, *Die Urbewegung der Atome und Die Weltentstehung bei Leukippos und Demokritos*, 1884. — H. C. Liepmann, *Die Mechanik der Leukipp-Demokritischen Atome*, 1885. — G. Hart, *Zur Seelen und Erkenntnislehre des Democritos*, 1856. — K. Modritzki, *Die atomistische Philosophie des Demokritos in ihrem Zusammenhang mit früheren philosophischen Systemen*, 1891. — P. Natort, *Die Ethika des Demokritos* (con textos), 1893. — A. Goedeckemeyer, *Epikurs Verhältnis zu Demokritos in der Naturphilosophie*, 1897 (Dis.). — A. Dyroff, *Demokritstudien*, 1899. — L. Löwenheim, *Die Wissenschaft Demokrits und ihr Einfluss auf die moderne Naturwissenschaft*, 1913 [Beiheft del Archiv für Geschichte der Philosophie, 26]. — Hermann Langerbeck, *Δόξαι Ἐπικουσίου. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, 1935. — F. Mesiano, *La morale materialistica di D. di A.*, 1951. — Véase también las obras citadas en el artículo ATOMISMO, acerca del atomismo griego.

## DEM

DEMONAX DE CHIPRE (ca. 80-180) combatió, como su contemporáneo Oinomaos de Gadara, el fatalismo de los estoicos y la consulta al destino desde el punto de vista de la escuela cínica. En cambio, se aproximó a los estoicos —fue discípulo, por lo demás, de Epicteto— y se apartó de los antiguos cínicos en muchas de las cuestiones morales y en particular en la doctrina sobre la actitud del sabio. Demonax no predicó ya, en efecto, el típico desgarramiento cínico, sino la necesidad de adoptar la contención y una cierta dignidad en el porte. Aunque manteniendo —de acuerdo, según él, con la tradición socrática— la necesidad de limitarse a lo indispensable, introdujo en las predicaciones morales un cierto eclecticismo, encaminado a reconocer la necesidad de sopesar todas las circunstancias antes de pronunciar un juicio. La libertad del sabio es el eje principal de su vida; es, en rigor, el único principio inflexible dentro de la moderación manifestada en todas las demás cosas. La personalidad y las doctrinas de Demonax fueron muy apreciadas por Luciano de Samosata.

F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, II, 351 y sigs. — K. Funk, "Untersuchungen über d. Lukianische Vita Demonactis", *Philol. Suppl.* X (1907), 559-674. — A. Elter, *Γνωμικὰ ὁμοιωμᾶτα des Sokrates, Plutarch, Demophilos, Demonax, Aristonymos und andere*, 1900.

DEMONIO. Platón en varios de sus diálogos y Jenofonte en los Ἀπομνημονεύματα (*Memorabilia, Recuerdos*) se han referido al llamado demonio de Sócrates. El pasaje más célebre al respecto se halla en la *Apología de Sócrates* (31 C-D), cuando, al explicar el filósofo por qué, no obstante interesarse por los asuntos de cada ciudadano (o, mejor, de cada hombre) no se ha ocupado de los de la ciudad, indica que el motivo de ello reside en que algunas veces emerge de él algo divino, θεῖον y demoníaco, δαιμόνιον que desde su infancia una voz, φωνή, se hacía oír a veces en su interior para empujarlo a no hacer lo que había estado a punto de hacer — si bien no empujándolo nunca hacia la acción. Se trata, así, verdaderamente de una señal, σημεῖον (*ibid.*, 41 D).

Observemos, ante todo, que el nom-

## DEM

bre usado aquí por Platón es el adjetivo (a veces sustantivado) δαιμόνιον (*daimónion*) y no el sustantivo δαίμων (*daímon*). Ambos suelen traducirse al español por el mismo vocablo 'demonio', pero conviene notar que hay una diferencia de significado entre los dos términos griegos — diferencia confirmada por el hecho de que Platón pone en boca de Sócrates el vocablo δαίμων cuando quiere designar algo muy distinto que δαιμόνιον. Ejemplos al respecto los encontramos en la citada *Apología* (27 C-D), donde se introduce δαίμων (los δαίμονες), significando esas entidades que habían sido concebidas antes como divinidades y que en la época de Sócrates designaban algo así como "superhombres" —seres hijos de los dioses, pero sin ser dioses, o héroes—, y en *El Banquete* (202 E sigs.), donde el Amor es pintado como un gran demonio, intermediario, como todo lo demoníaco, entre lo mortal y lo inmortal.

El "demonio" de Sócrates es, pues, una "voz". Ésta puede interpretarse de varios modos. Por un lado puede insistirse en el aspecto "externo" de tal voz, atribuyéndola a una entidad divina que providencialmente susurra al hombre ciertos imperativos. Por otro lado puede insistirse en el aspecto "interno" de la voz, en cuyo caso suele identificarse con la conciencia moral (VÉASE) en el sentido más individual y subjetivo de ella. Finalmente, puede concebirse la "voz demoníaca" como la expresión de la vocación intransferible de cada hombre, adoptándose en tal caso el punto de vista existencialista (v.), al cual nos hemos referido en el citado artículo sobre la conciencia moral. Cada una de estas interpretaciones tiene su justificación, pero estimamos que el uso de ellas no debe hacer olvidar el carácter específico que tiene el "demonio socrático", carácter que sólo puede comprenderse adecuadamente cuando nos situamos en el contexto de la vida personal del Sócrates histórico. En todo caso, conviene tener siempre presente lo que el propio Sócrates declaraba: la voz "demoníaca" es negativa y en vez de proclamar lo que hay que hacer, señala lo que no hay que hacer — el imperativo es, pues, como lo son por lo demás la mayor parte de los imperativos morales, una prohibición.



## DEM

El sentido a veces mitológico, a veces teológico, de 'demonio' (empleado aquí como traducción de δαίμων) aparece, en cambio, claramente en una serie de concepciones que pueden suscitar interés filosófico. Dos de estas concepciones merecen destacarse aquí.

Una es la que encontramos en textos de autores neopitagóricos, platónicos eclécticos antiguos y neoplatónicos (Numenio de Apamea, Plutarco, Plotino, etc.). Estos textos se basan por lo común en tradiciones mitológicas griegas (como la aludida antes al hablar del significado de δαίμων en *El Banquete*), pero han sido objeto usualmente de múltiples interpretaciones filosóficas. Los demonios son concebidos a veces como "intermediarios", a veces como "divinidades inferiores" ("genios" buenos o malos, favorables o desfavorables), en ocasiones como "personalidades divinas" a las cuales estamos ligados, de tal forma que cada uno de nosotros tiene su propio "demonio" — o "genio". Esta demonología es con frecuencia muy compleja, siendo difícil hacer el deslinde entre mitología y especulación conceptual.

Otra concepción es la que aparece en el judaísmo y luego, sobre todo, en el cristianismo. El demonio es concebido aquí como "agente del mal". Los demonios son los ángeles que se han rebelado contra Dios (véase ÁNGEL) bajo la dirección del Maligno por antonomasia, Satanás. Este es el Adversario por excelencia, el Acusador o Tentador descrito en el Antiguo Testamento (*Génesis*, 3) bajo la forma de la serpiente, el Mentiroso de que habla el *Apocalipsis* (XII, 9). "La liberación del mal" que se pide en el Padrenuestro (Cfr. Mateo, VI, 13) es, en rigor, "la liberación del Maligno", introductor y director del mal en el mundo, incapaz de atacar directamente a Dios, pero ocupado incesantemente en roer su obra, en deshacer su plan de salvación. Nada sorprendente, pues, que el Maligno (el Demonio) deba ser exorcizado y que se pida al hombre "renunciar a Satanás". Jesús ha venido (Juan, XII, 31) para expulsar al Príncipe de las Tinieblas, al Maldito. Así, la concepción del Demonio aquí bosquejada está ligada a las ideas acerca del mal, del imperio y del plan de Dios, de los ángeles, del pecado.

## DEM

Está ligada sobre todo a una determinada concepción sobre el ser espiritual, el cual, como no puede volver atrás, es incapaz —a diferencia del hombre— de arrepentimiento. En todo caso conviene hacer constar que para los autores cristianos el demonio no se halla fuera del imperio de Dios: éste se sirve inclusive de los demonios para tentar y probar a los hombres, de tal suerte que las tentaciones demoníacas constituyen una parte del plan de la Providencia divina.

DEMOSTRACIÓN. En la teoría platónica la demostración es esencialmente la definición; se demuestra que una cosa es lo que es cuando se hace patente *qué* es esta cosa. Para Aristóteles la demostración equivale a la demostración de que algo es necesario. Por este motivo la demostración es el proceso por medio del cual se manifiestan los principios de las cosas (*An. post.*, I 24, 85 b). La demostración es considerada por Aristóteles como un proceso superior a la simple definición. Esta última delimita el objeto que se pretende aprehender mentalmente, mientras la primera muestra el origen "formal" de donde el objeto procede. Por eso el instrumento más apropiado de la demostración es el silogismo científico — no el silogismo en general, cuyas premisas pueden ser falsas, sino el silogismo basado en el saber, cuyas premisas son verdaderas y, además, inmediatas. La teoría aristotélica de la demostración está basada, pues, en una busca de las causas por las cuales una cosa es lo que es, y que permite descubrir, además, que no es posible que la cosa sea otra que lo que es. Por ello el estudio de la demostración equivale a la investigación sobre los principios de la ciencia, tanto de *toda* ciencia —en cuyo caso los principios son axiomas universalmente válidos, tales como los de no contradicción y tercio excluso— como de ciencias particulares — en cuyo caso se usan hipótesis y definiciones.

Los escolásticos se adhirieron en general a la tesis según la cual la demostración es una argumentación mediante la cual se extrae una conclusión de premisas ciertas. Por lo tanto, la demostración se efectuaba asimismo, como en Aristóteles, por medio del silogismo. Ahora bien, den-

## DEM

tro de este marco se distinguen diversos tipos de demostración. Se habla, en efecto, de demostración *propter quid*, procedente de principios que no solamente son evidentes por sí mismos, sino que son *simpliciter a priori* y dan la razón completa y adecuada de la cosa; de demostración *quia*, que no procede de tales principios o no da tal razón adecuada. Se habla asimismo de demostración *ad intellectum* y de demostración *ad sensum*, según sea la facultad que capte la verdad de lo enunciado. A veces se introducen otros tipos de demostración, generalmente basados en una contraposición: así, por ejemplo, demostración *a priori* y demostración *a posteriori*, demostración absoluta y demostración relativa. Hay ciertos tipos de demostración que siguen recibiendo este nombre, aunque no son propiamente demostraciones o, por lo menos, no son demostraciones ciertas: es el caso de la *ostensio*, la cual puede ser *exemplaris* y también *ad hominem*. De esta última en particular puede decirse que no es *vera demonstratio*. Dos tipos especialmente importantes de demostración son: la directa y la indirecta. Esta última se llama a veces abducción (véase), entendida como razonamiento apagógico y calificada en ocasiones de razonamiento *ad absurdum* y *ad impossibüe*.

Durante la época moderna se han propuesto muchos tipos de demostración. *Grosso modo* pueden clasificarse en dos grupos: el tipo empirista y el tipo racionalista. El primero efectúa la demostración por el paso de la observación del objeto singular a su idea mental, la cual representa el modo como la mente refleja la "presentación" de la cosa. El segundo tiende a basar toda demostración en la relación *principio-consecuencia*, reduciendo inclusive a ella la relación *causa-efecto*. Algunos autores, como Hegel, han propuesto una demostración que podríamos calificar de dialéctica y que conduce al universal concreto; demostrar equivale entonces a reflejar mentalmente la cosa que por sí misma se demuestra en un proceso que sigue una cierta pauta.

Muchas son también las formas de demostración propuestas en la época contemporánea. Algunas de ellas se basan en las posiciones clásicas o en

## DEN

combinaciones de las mismas. Otras se fundan en una teoría pragmática de la prueba según la cual se demuestra la verdad de una proposición por los "efectos" que produce (o por el modo como la realidad responde a ella). Por lo general puede decirse que los análisis de la demostración en nuestra época han dependido de dos factores. Por un lado, de la mayor o menor insistencia en el papel que desempeña el sujeto en el proceso de la demostración y en la aceptación de una proposición como demostrada o no demostrada. Por otro lado, en la mayor o menor atención prestada a lo empírico o a lo formal. En lo que toca al primer punto, algunos han defendido un psicologismo radical, según el cual algo es demostrado cuando se acepta su validez, mientras otros han pretendido rehuir en lo posible todo factor psicológico. En cuanto al segundo punto, mientras la teoría de la demostración relativa a lo empírico se ha basado en el análisis de conceptos tales como la verificación (v.), la comprobación, la confirmación, etc., la teoría de la demostración relativa a lo formal se ha fundado en el estudio del proceso de prueba en la lógica y matemática. Estudiaremos brevemente este último aspecto de la cuestión en el artículo Prueba (v.). Advertimos aquí, sin embargo, que aunque en este último caso se ha tendido a eliminar todo lo psicológico, algunos autores han subrayado que hay que tener en cuenta que ciertas proposiciones o ciertos métodos son aceptados por unos y negados por otros. Bridgman ha indicado, por ejemplo, que la prueba por la diagonal de Cantor es aceptada como válida por ciertos matemáticos, mientras otros dudan de su validez. En vista de ello, Bridgman indica que hay algo de "privado" en la aceptación o no aceptación de una prueba. Aparentemente, esto conduce a un subjetivismo. Hay, sin embargo, maneras de evitar este peligro; según el citado autor, el operacionalismo (v.) es una de las teorías más adecuadas para tal propósito.

**DENOTACIÓN.** En el artículo sobre el concepto de connotación nos hemos ya referido a la denotación. Completaremos ahora lo allá indicado con algunas aclaraciones.

Para algunos autores la denota-

## DEN

ción es algo que se dice de los términos. Para otros es algo que se dice de los conceptos. En ambos casos, empero, lo que el término o el concepto denotan son entidades. A su vez, éstos pueden concebirse o como individuos o como pensamientos de las entidades, esto es, como conceptos-objetos. Nosotros hablaremos de la denotación como algo que se refiere a los términos; en cuanto a lo denotado, lo consideraremos como una entidad o entidades, sin pronunciamos respecto al *status* ontológico de ellas.

Usualmente se contraponen la denotación a la connotación. Mientras la primera indica la referencia del término a las entidades correspondientes, la segunda indica las notas constitutivas del propio término. Por este motivo se admite generalmente que la denotación es equivalente a la extensión (v.), y que la connotación es equivalente a la comprensión o intensión (VÉANSE). Puede advertirse fácilmente que hay relación inversa entre denotación y connotación, de modo que un término denota tanto más cuanto menos connota, y connota tanto más cuanto menos denota. Así, el término 'hombre' denota más que el término 'árabe', y éste connota más que el término 'hombre'. Puede advertirse asimismo que hay casos en los cuales la denotación o la connotación desaparecen. Así, puede haber una connotación no poseída por ninguna entidad, o puede haber denotación en ciertos términos—como ocurre con los pronombres demostrativos— que no poseen ninguna connotación.

La lógica contemporánea considera que el problema de la connotación es objeto de la semántica (v.) o, según la opinión de Quine, de la teoría de la referencia, una de las dos provincias de la semántica. Varias son las definiciones que en dicha lógica se han dado de la denotación; una de las más efectivas es la proporcionada por el mencionado autor al señalar que la denotación puede ser definida como 'la verdad de' en el sentido en que el término 'azul' denota o es verdadero de cada entidad azul.

Entre los trabajos influyentes sobre el problema destacamos el artículo de Bertrand Russell, "On Denoting", publicado en *Mind* (1905) y recogido en el volumen del autor titulado *Lo-*

## DEO

*gic and Language*, 1956, ed. R. Ch. Marsh, págs. 41-56. — Véase también R. M. Martin, *Truth and Denotation. A Study in Semantical Theory*, 1958.

**DEONTOLOGÍA** llama Bentham (*Deontology or the Science of Morality*, publicada en 1834) a la ciencia de los deberes o teoría de las normas morales. La deontología no es, sin embargo, una ciencia normativa pura, sino una ciencia empírica que se ocupa de la determinación de los deberes dentro de las circunstancias sociales y, en la intención de Bentham, de la indicación de los deberes que deben cumplirse si se quiere alcanzar el ideal del mayor placer posible para el mayor número posible de individuos.

Para Rosmini, las ciencias deontológicas se oponen a las ontológicas en cuanto las ciencias que estudian el ser como debe ser se oponen a las que lo estudian como efectivamente es. Tal oposición es, sin embargo, sólo aparente; no sólo la deontología necesita ser complementada por la ontología y viceversa, sino que una y otra constituyen dos grandes apartados de las ciencias de razonamiento, distintas de las ciencias intuitivas, referidas más al conocer que al ser.

Entre las investigaciones lógicas actuales figuran las que corresponden a la llamada *lógica deóntica*, la cual se ocupa de proposiciones que designan cosas con propiedades tales como el ser obligatorio, permitido, prohibido, etc. La lógica deóntica es, por su intensión, una lógica modal, y puede formalizarse como un cálculo sentencial. De hecho, hay un paralelismo entre los conceptos usados en el cálculo sentencial y los empleados en una lógica deóntica. Así, a los valores de verdad (verdadero y falso) en el cálculo sentencial, corresponden valores de ejecución [actos] (ejecutado u omitido) en el cálculo deóntico; a las funciones de verdad en el cálculo sentencial corresponden otras tantas funciones de ejecución en el cálculo deóntico (con construcción de tablas de ejecución análogas a las tablas de verdad), y a las modalidades sentenciales (comprobado, falsificado, litigioso, plausible, indecيدido) corresponden otras tantas modalidades de ejecución (permitido, no obligatorio, indiferente). En lo que toca a la sin-

## DEP

taris, la lógica deontica puede ser probada, es simplemente consistente, es consistente respecto a ' — ' y es simplemente completa.

Peter A. Carmichael, "The Logical Ground of Deontology", *The Journal of Philosophy*, XLVI (1949), 2941. — G. H. von Wright, "Deontic Logic", *Mind*, N. S. XL (1951), 1-15, reimp. en el volumen del autor, *Logical Studies*, 1957, págs. 58-74. — Id., id., *An Essay in Modal Logic*, 1951, págs. 36-41. — K. Jaakko J. Hintikka, "Quantifiers in Deontic Logic", 1957, *Societas Scientiarum Fennica. Comm. humanarum litterarum*, 23 N° 4. — Nicholas Rescher, "An Axiom System for Deontic Logic", *Philosophical Studies*, 9 (1958), 24-30. — Id., id., "Corrigenda", *ibid.*, pág. 64.

DEPENDENCIA (LEY O PRINCIPIO DE). Véase CATEGORÍA.

DERECHO. Por algo que está dentro del derecho se entiende lo que está conforme a algo o, mejor dicho, lo que está de acuerdo con una regla, lo que la acata o cumple sin desviaciones, rodeos o vacilaciones. Esta significación es más evidente en términos como *ὀρθός*, *right*, *Recht*, que aluden directamente a esa conformidad, en tanto que el término español es siempre más bien el Derecho, esto, el conjunto de cuanto es legítimo. Para algunos, lo que es de derecho es lo que es justo; otros afirman la independencia mutua de la justicia y el Derecho, y otros, finalmente, llegan a subordinar al Derecho la justicia, sosteniendo que algo es justo porque se ajusta al Derecho. El derecho se opone, por una parte, al deber en el sentido de que mientras el primero corresponde a lo que puede ser exigido, el segundo se refiere a lo que debe cumplirse. Por otra parte, lo que es de derecho se opone a lo que existe de hecho, entendiendo por el primero lo que debe ser de una manera determinada, lo que funciona en virtud de normas, y por el segundo lo que es así, prescindiendo de que deba o no serlo. Lo que es de derecho se entiende, finalmente, en muy diversos sentidos, pero alude casi siempre a lo que moralmente debe ser una cosa, en cuyo caso lo que ocurre conforme al derecho se opone en ocasiones a lo que transcurre conforme a la Naturaleza.

La oposición entre el Derecho y la Naturaleza o, mejor dicho, entre

## DER

lo que existe conforme a la ley y lo que es según la Naturaleza, fue ya objeto de amplia discusión por parte de los sofistas y se enlazó con el problema de la validez universal de la ley y del fundamento de esta validez. Como cuestión fundamental del Derecho ha resurgido en todas las épocas en que las concepciones del Derecho han experimentado una crisis y en particular durante el Renacimiento y en el curso del romanticismo. Mas la oposición entre la ley y la Naturaleza no es simplemente la oposición entre la razón y lo instintivo; por el contrario, por 'Naturaleza' se ha entendido casi siempre lo estable y aun lo que existe conforme a la razón. El Derecho natural ha sido así el Derecho resultante de la naturaleza humana, supuesta universal e idéntica a través de la historia, en oposición al Derecho positivo, que es un Derecho histórico, y al Derecho divino, que coincide, a veces, con el natural, sobre todo cuando hay un fondo racionalista en la concepción del mundo, pero que a veces se entiende como la idea divina de justicia, inaccesible a la razón y a la luz naturales y superior a toda condición histórica.

El estudio de la definición del Derecho, de su origen, fundamento y desarrollo es el tema de la filosofía del Derecho, la cual es concebida a veces como una de las ramas de la filosofía (VÉASE) y a veces como la parte básica de una ciencia autónoma del Derecho. Sea cual fuere el punto de vista que se adopte al respecto, la historia de la filosofía del Derecho es ya muy compleja, y aquí no podemos ni siquiera indicar sus momentos principales. Señalaremos únicamente que la filosofía del Derecho como disciplina autónoma se ha ido constituyendo progresivamente a lo largo de la época moderna, especialmente gracias a las grandes contribuciones de Vitoria, Suárez, Grocio, Pufendorf y otros autores. El primer filósofo que, con todo, parece haber tenido la idea de una filosofía del Derecho como disciplina relativamente autónoma fue Hegel, el cual definió el Derecho como la primera posición del Espíritu objetivo, como la pura exterioridad negada por la conciencia moral y superada por la eticidad, es decir, por la ética objetiva propiamente dicha. El reconoci-

## DER

miento hegeliano del carácter objetivo-espiritual del Derecho ha ejercido gran influencia sobre las filosofías del Derecho de los siglos XIX y XX en el sentido de que ha contribuido a delimitar la esfera del Derecho con respecto a las otras esferas de las creaciones espirituales humanas. Pero junto a la coincidencia que ha habido sobre tal delimitación se han producido en los últimos cien años múltiples filosofías del Derecho. Enumeraremos de ellas tan sólo las que nos parece que han atraído principalmente la atención de los filósofos y de los juristas con inclinaciones filosóficas. En primer lugar, podemos hablar de una orientación positiva del Derecho, según la cual el Derecho como tal es independiente de otras esferas — por ejemplo, de la ética. Según esta orientación, el Derecho representa una codificación, lo más formal posible, de ciertas actividades humanas. En segundo lugar, hay una orientación formalista del Derecho. Esta orientación parece relacionarse con la anterior, pero no son estrictamente coincidentes. En efecto, la segunda orientación tiende sobre todo a buscar los fundamentos de una lógica jurídica que termine en una axiomatización de la ciencia del Derecho, tal como la ha perseguido, entre los juristas de lengua española, E. García Máynez. En tercer lugar, hay una orientación que podemos llamar historicista del Derecho. Según ella, el origen de las normas jurídicas se basa en las condiciones históricas. Se ha achacado a esta orientación el ser esencialmente relativista, pero sus defensores han manifestado que era la única capaz de hacer justicia a los aspectos concretos del Derecho. En cuarto lugar, hay una orientación naturalista del Derecho, que puede ser comprendida en función de los postulados capitales del naturalismo (VÉASE). En quinto lugar, hay una orientación teológica del Derecho, que coincide con algunas de las posiciones clásicas antes referidas. En sexto lugar, hay una orientación axiológica del Derecho, para la cual la ciencia del Derecho se basa en una teoría de los valores. Con alguna frecuencia (como ocurre en L. Recasens Siches) esta orientación se ha ligado a concepciones de carácter más o menos

## DER

existencial, basados en una previa analítica de la vida humana. Debemos advertir que en algunas ocasiones estas orientaciones se mezclan o pueden mezclarse. Así, por ejemplo, la orientación axiológica o la naturalista no son en principio incompatibles con la orientación formalista o axiomática. En cambio, a veces son incompatibles, como ocurre con las filosofías del Derecho de carácter naturalista y axiológico o teológico. Dentro de cada una de estas orientaciones se suscitan de nuevo algunas de las cuestiones clásicas. Así, por ejemplo, los problemas relativos a la subjetividad u objetividad, individualidad o colectividad, relatividad o carácter absoluto del Derecho son afrontados diversamente por cada una de las citadas orientaciones y reciben respuestas congruentes a sus tendencias fundamentales.

Rudolf Stammler, *Die Lehre vom richtigen Recht*, 1902, 2ª ed., 1926. — Id., id., *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 1922. — Id., id., *Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge*, 2 vols., 1925. — En trad. esp. véase, del citado autor: *Génesis del Derecho y Tratado de filosofía del Derecho*, varias ediciones. — G. del Vecchio, *Il sentimento giuridico*, 1902. — Id., id., *Diritto e personalità umana nella storia del pensiero*, 1904. — Id., id., *I presupposti filosofici della nozione del Diritto*, 1905. — Id., id., *Il concetto del Diritto*, 1906. — Id., id., *Il concetto della natura e il principio del Diritto*, 1908 (En trads. esps.: *El sentimiento jurídico, Los supuestos filosóficos de la noción de Derecho, El concepto del Derecho, El concepto de la naturaleza y el principio del Derecho. Tratado de filosofía del Derecho*). — Victor Cathrein, *Filosofía del Derecho* (trad. esp., 1926). — Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 1933 (trad. esp.: *La teoría pura del Derecho*, 1934). — R. von Ihering, *Der Kampf ums Recht*, 1872 (trad. esp.: *La lucha por el Derecho*, 1911; reed., 1939). — Id., id., *Der Zweck im Recht*, 2 vols., 1877-83 (trad. esp.: *El fin en el Derecho*, 1904). — Fritz Sander, *Staat und Recht. Prolegomena zu einer Theorie der Rechtserfahrung*, 2 vols., 1922. — Felix Kautmann, *Die Kriterien des Rechts*, 1924. — A. Stoop, *Analyse de la notion du Droit*, 1927. — K. Larenz, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, 1932. — Karl Petrashek, *System der Rechtsphilosophie*, 1932. — Luis Recasens Si-

## DER

ches, *Vida humana, sociedad y Derecho*, 1939. — Id., id., *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, 1957. — Id., id., *Tratado general de filosofía del Derecho*, 1959. — F. Battaglia, *Corso di filosofia del Diritto*, 3 vols., 1940-1943 (trad. esp.: *Curso de filosofía del Derecho*, I, II, 1951; III, 1953). — Georges Gurvitch, *Sociology of Law*, 1942 (trad. esp.: *Sociología del Derecho*, 1945). — Carlos Cossío, *La teoría egológica del Derecho*, 1944. — Abel Naranjo Villegas, *Filosofía del Derecho*, 1946, 2ª ed., 1959. — Gustav Radbruch, *Vorschule der Rechtsphilosophie*, 1948. — M. Reale, *Filosofía do Direito*, 2 vols., 1953, 3ª ed., rev. y aumentada, 2 vols., 1963 (I. *Propedéutica Filosófica "Ad Usum Jurisprudentiae"*; II. *Ontognoseología Jurídica*). — Sobre lógica jurídica: von Ulrich Klug, *Juristische Logik*, 1951. — E. García Máynez, *Lógica del juicio jurídico*, 1956. — Sobre historia de la filosofía del Derecho: C. A. Emge, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, 1931. — Huntington Cairns, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, 1949. — A. Ravà, *Breve storia della filosofia del diritto*, 1949. — J. Marín Mendoza, *Historia del Derecho natural y de gentes*, 1951. — A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del Derecho*, I, 1956, 2ª ed., 1956. — F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, I, 1954. — J. Llamblas de Azevedo, *El pensamiento del Derecho y del Estado en la Antigüedad desde Homero hasta Platón*, 1956. — Carl Joachim Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, 1958. — Concepto de Derecho en Kant: Kurt Lissner, *Der Begriff des Rechts bei Kant*, 1922 (trad. esp.: *El concepto del Derecho en K.*, 1959 [México. Centro de Estudios filosóficos, Cuad. 4]). — Lino Rodríguez-Arias Bustamante, *Ciencia y filosofía del Derecho*, 1961. — Rupert Schreiber, *Logik des Rechts*, 1962.

DERIVACIONES. Véase PARETO (VILFREDO).

DESCARTES (RENÉ), Renatus Cartesius (1596-1650), nac. en La Haya (Turena), se educó (1606-1614) en el Colegio de Jesuitas de La Flèche. Deseoso de ver mundo, se alistó en 1618 en el ejército del Príncipe Mauricio de Nassau, y en 1619 en el de Maximiliano de Baviera. Siguieron varios años de viajes, y al parecer una peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Loreto para cumplir un voto que había hecho después de descubrir "una ciencia maravillosa". Entre 1625 y

## DES

1628 residió en París. En 1628 se trasladó a Holanda, donde permaneció hasta 1649, cuando fue invitado por la reina Cristina a trasladarse a Suecia, donde falleció.

Descartes es considerado como "el padre de la filosofía moderna" y también, aunque con menos razón, como "el fundador del idealismo moderno". En todo caso, su pensamiento y su obra se hallan en un punto crucial en el desarrollo de la historia de la filosofía y pueden considerarse como inicio de un período que algunos historiadores hacen terminar en Hegel y otros hasta entrada la época contemporánea. Se habla con frecuencia del racionalismo de Descartes, y también del voluntarismo de Descartes. Su filosofía ha sido interpretada de muy diversas maneras (Cfr. infra, *ad finem*). No hay duda de que influyó grandemente, no solamente dentro de la tendencia o tradición llamada "cartesianismo" (v. ), sino también en muchos autores que se han opuesto a ella, pero que de algún modo deben a Descartes sus principales incitaciones filosóficas. Ciertos autores han destacado la casi absoluta originalidad de Descartes. Otros han mostrado que el filósofo forjó sus conceptos fundamentales tomándolos de la escolástica. La verdad no está probablemente en el punto medio, sino en otro más capital: en el hecho de que Descartes representó, para usar una expresión de Ortega, un nuevo "nivel" en filosofía, y en el hecho de que este nivel fue justamente el que llamamos "moderno".

La filosofía de Descartes no puede reducirse, como a veces se ha hecho, a metodología. Tal filosofía es un conjunto muy complejo de diversos elementos: método, metafísica, antropología filosófica, desarrollos científicos (especialmente matemáticos), ocupaciones religiosas y teológicas, etc., etc. Es plausible, sin embargo, comenzar por destacar la busca cartesiana de un nuevo método. Éste no debe ser, como según nuestro filósofo era la silogística aristotélica, mera ordenación y demostración lógica de principios ya establecidos, sino un camino para la invención y el descubrimiento. Este camino debe estar abierto a todos, esto es, a todos los que participan igualmente de la razón y del "buen sentido".

El ejemplo de la matemática, en

## DES

donde el análisis (VÉASE) constituye un arte inventivo, representa la principal incitación del método cartesiano. La primera condición para su realización consiste (*Discurso*, II) en "no admitir como verdadera cosa alguna que no se sepa con evidencia que lo es", evitando la precipitación y la prevención y aceptando sólo lo que se presenta clara y distintamente al espíritu; la segunda, en "dividir cada dificultad en cuantas partes sea posible y en cuantas requiera su mejor solución"; la tercera, "en conducir ordenadamente los pensamientos", empezando por los objetos más simples y fáciles de conocer para ascender gradualmente a los más compuestos, y la cuarta, "en hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales que se llegue a estar seguro de no omitir nada". Estas cuatro célebres reglas resumen todos los caracteres esenciales del método. Para Descartes no puede conocerse en principio ninguna verdad a menos que sea inmediatamente evidente. Pero la evidencia (v.) como único criterio admisible, debe poseer las notas de claridad y distinción (v. CLARO). Descartes llama a las ideas que poseen estas notas naturalezas simples (v. ) (*naturae simplices*). Su conocimiento se efectúa por una intuición directa del espíritu; su verdad es, al propio tiempo, su inmediata evidencia. De ahí la necesidad de descomponer toda cuestión en sus elementos últimos y más sencillos y en reconstruirla para la prueba con los mismos elementos, es decir, con sus mismas y primarias evidencias. Toda verdad se compone, por consiguiente, de evidencias originarias, simples, irreductibles o de nociones relacionadas con ellas. Lo que debe hacer el espíritu es distinguir lo simple de lo compuesto e investigarlo con orden hasta llegar a un sistema de elementos en el cual lo compuesto pueda ser reducido cada vez a algo simple. Esta regla es fundamental "y no hay —dice Descartes explícitamente— otra *más* útil, pues advierte que todas las cosas pueden ser dispuestas en series distintas, no en cuanto se refieren a algún género del ente, tal como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto que unas pueden conocerse por otras, de tal modo que cuantas veces ocurre

## DES

alguna dificultad, podamos darnos cuenta al momento de si no será tal vez útil examinar primero unas y cuáles y en qué orden" (*Regulae*, VI). En otros términos, el verdadero secreto del método —y ningún saber es posible sin método— consiste en regresar a lo más "absoluto".

Descartes busca infatigablemente una proposición apodíctica; no simplemente una verdad fundamental —pues las verdades de fe poseen también este carácter—, sino una verdad que pueda ser creída por sí misma, independientemente de toda tradición y autoridad; una verdad, además, de la cual se deduzcan las restantes por medio de una serie de intuiciones en el curso de una cadena deductiva. Esta verdad ha de ser, por otro lado, común a todo espíritu pensante, de tal suerte que sea accesible a todo pensar, siempre que funcione rectamente y se desprenda de cuanto se interponga para desviarlo o entorpecerlo, pues "nada puede añadirse a la pura luz de la razón que en algún modo no la oscurezca". En otros términos, el espíritu posee, por el mero hecho de ser sujeto pensante, una serie de principios evidentes por sí mismos, ideas innatas (v. INNATISMO), con las cuales opera el conocimiento, el cual reduce a ellas, mediante relación y comparación, cuantas otras nociones surjan de la percepción y de la representación. Este afán de claridad y de evidencia se revela en el proceso de la duda (VÉASE) metódica, que elimina cuantas objeciones pudieran oponerse a semejante fundamentación en los últimos elementos intuitivos. En la duda metódica se indaga el último criterio de toda verdad. No es una duda en un sentido escéptico con una finalidad nihilista o con un propósito moral: se duda justamente porque sólo de la duda puede nacer la certeza máxima. La duda pone sólo entre paréntesis los juicios, pero no las acciones. Toda irresolución en estas últimas queda suprimida por lo que Descartes llama la "moral provisional" indispensable para no convertir la actitud dubitativa en una destrucción del orden moral, político y religioso existente.

Descartes procede a dudar de todo, y no sólo de las autoridades y de las apariencias del mundo sensible,

## DES

sino también de las propias verdades matemáticas. El proceso de la duda es llevado a sus últimas consecuencias por la hipótesis del "genio maligno" (*malin génie*), introducido por Descartes para agotar completamente la serie de posibles dubitaciones. Pudiera existir, señala, un genio maligno omnipotente que se propusiera engañar al hombre en todos sus juicios, inclusive en aquellos que, como los matemáticos, parecen estar fuera de toda sospecha. Mas una vez practicada esta duda metódica y radical, mientras el espíritu piensa en la posibilidad de toda suerte de falsedades, advierte que hay algo de que no es posible dudar en manera alguna, esto es, de que el propio sujeto lo piensa. La duda se detiene, finalmente, en este pensamiento fundamental, en el hecho primario de que, al dudar, se piensa que se duda. Este núcleo irreductible en donde el dudar se detiene es el *Cogito ergo sum* (VÉASE). Yo pienso: luego, yo existo; yo soy, por lo pronto, una cosa pensante, algo que permanece irreductible tras el absoluto dudar (*Discurso*, IV; *Meditaciones*, II). El *Cogito* es, por consiguiente, la evidencia primaria, la idea clara y distinta por antonomasia —idea distinta, certeza primaria, pues, más bien que primaria realidad. Tal proposición es juzgada por Descartes como una verdad incommovible "por las más extravagantes suposiciones de los escépticos". El *Cogito* —que no debe interpretarse como un mero acto intelectual, sino como un "poseer en la conciencia"— afirma que "yo soy una cosa pensante" con completa independencia de la coincidencia del pensar con la situación objetiva y aun de la propia existencia de tal situación.

Ahora bien, el momento inmanente del *Cogito* queda transformado muy luego en un momento trascendente. Ocurre tal en la demostración de la existencia de Dios y en las sucesivas afirmaciones de la substancialidad del alma y de la extensión de los cuerpos. Por eso el *Cogito* representa la posición de un idealismo que no renuncia al realismo y que, por otro lado, no se satisface con el immanentismo de la conciencia. De ahí que su función sea distinta de la representada en el pensamiento moderno por el fenomenalismo espiritualis-

## DES

ta de Berkeley y por el criticismo de Kant. Aunque Descartes tiene de común con estos autores el participar de los supuestos del idealismo moderno, se distingue de ellos en que admite a la vez no pocos supuestos realistas. En todo caso, Descartes aspira a salir lo antes posible del fenómeno o de la conciencia con el fin de encontrar una realidad que le garantice la existencia de las realidades. Ello tiene lugar por medio del indicado paso a la demostración de la existencia de Dios (VÉASE). Sólo Dios puede garantizar la coincidencia entre semejantes evidencias y sus existencias correspondientes. Como demostración principal usa Descartes el argumento ontológico, pero le da un sentido distinto al deducir la existencia de Dios de su idea como ser infinito en el seno de la conciencia finita. Sólo porque una naturaleza infinita existe puede poner su idea en una naturaleza finita que la piensa. Así, esta demostración es superación del solipsismo de la conciencia y paso al reconocimiento de la realidad y consistencia de las objetividades.

Busca y hallazgo del método (y de sus reglas), proceso metódico de la duda, evidencia del *Cogito* y demostración de la existencia de Dios son cuatro elementos fundamentales de la filosofía cartesiana. Lo que religa a estos elementos es el esfuerzo por encontrar proposiciones apodícticas y que sean a la vez explicativas de lo real. La razón en la que Descartes ha comenzado por "encerrarse" no es, en efecto, una razón puramente formal. O, si esta razón es formal, lo es en un sentido más parecido a como lo son las razones de la matemática, en las cuales hay invención y descubrimiento y no sólo ordenación o pura "dialéctica". La razón cartesiana puede ser considerada, además, como intuitiva, en el sentido de que parte de intuiciones (v. INTUICIÓN) para desembocar en intuiciones, en una cadena que tiene que ser perfectamente transparente. Ahora bien, la filosofía de Descartes no queda detenida en el paso de la prueba de la existencia del yo como yo pensante a la prueba de Dios como ser infinito capaz de garantizar al yo pensante las verdades, y en particular las verdades eternas. El yo se aprehende a sí mismo como naturaleza pensante, y aprehende a Dios como

## DES

alguien que "concorre conmigo para formar los actos de mi voluntad, pero Descartes estima que debe considerarse si hay también cosas externas. Esta consideración se hace, por lo pronto, al hilo de la idea clara y distinta de lo externo. Esta idea lleva a considerar otra substancia, también clara y transparente, la substancia corporal en cuanto substancia extensa. La distinción entre substancia pensante y substancia extensa es absolutamente clara justamente porque cada una se define por la exclusión de la otra: lo pensante no es extenso; lo extenso, no piensa. La extensión no es esencial al yo pensante; el pensamiento no es esencial a la realidad extensa. Así se forman dos substancias separadas y claramente definidas, en tanto que podamos decir que son propiamente substancias, ya que, en alguna medida, sólo Dios es substancia. La consecuencia de ello es un dualismo (y, según algunos autores, si tenemos presente a Dios, un "trialismo").

Consideremos ahora solamente el dualismo citado. Éste planteó a Descartes muy agudos problemas, en particular al hilo de la famosa cuestión de la relación entre alma y cuerpo como relación entre substancias. Una parte considerable del pensamiento racionalista postcartesiano (Malebranche, ocasionalistas [véase OCASIONALISMO], Spinoza, Leibniz) se ocupó de esta cuestión, dándole muy diversas soluciones. Pero sería erróneo creer que hay en el pensamiento de Descartes sólo una metafísica: la separación de las dos substancias, aunque metafísicamente enojosa, le parece a Descartes científicamente fecunda. Ella es, en todo caso, el fundamento de la doctrina del hombre (de la "psicología") y de la doctrina del mundo (de la física).

De la física cartesiana habría mucho que hablar. Pueden encontrarse en varias partes de su obra —especialmente en los *Principios de filosofía*— elementos que permiten concluir que Descartes no fue tan extremado como pareció en su concepción de las realidades físicas como puras substancias extensas; la cuestión de las fuerzas que se manifiestan en los cuerpos es para Descartes, como para todos los físicos, una cuestión capital. Pero *grosso modo* puede decirse que la física cartesiana aparece

## DES

bajo la forma de una estática dominada por el sistema de las relaciones espaciales. Las cualidades y las supuestas fuerzas ínsitas en la naturaleza de los cuerpos son eliminadas; de otra suerte no podría entenderse racionalmente la substancia extensa. Ello equivale en gran parte a considerar la física desde el punto de vista de la geometría. Equivale también a adoptar lo que se ha llamado luego "el método del análisis reductivo", por lo menos dentro de cada uno de los tipos fundamentales de substancia. Es curioso advertir que aun cuando Descartes se opuso tenazmente en su física a las teorías escolásticas, por considerar que tales teorías se fundaban en ciertas supuestas "virtudes" de los cuerpos, de las que se procedía a derivar racionalmente sus propiedades, su propia física es en muchos puntos no menos metafísica que la de los escolásticos. En efecto, Descartes intenta derivar ciertas teorías físicas —por ejemplo, su idea de la materia como un complejo de "torbellinos"— de las propiedades racionales de la materia como substancia extensa.

La "psicología" de Descartes no sigue enteramente las líneas de la racionalización geometrizable que opera en la física. Por un lado, hay en las ideas psicológicas de Descartes mucha más descripción que deducción racional. Por otro lado, Descartes tiene conciencia de que aunque todas las operaciones psíquicas son *cogitaciones*, lo único común a éstas es su carácter intencional. Los fenómenos de la voluntad, por ejemplo, no se reducen fácilmente a los de la inteligencia. Ahora bien, aun así, Descartes trata de encontrar en su "psicología" un método basado en la claridad y la distinción. Por eso cada una de las variedades de los modos psíquicos tiene que ser deducida de la propia esencia de este modo. Así, Descartes define las pasiones como "reacciones". Las principales "reacciones" son la admiración (v.), el amor, el odio, el deseo (v.), la alegría y la tristeza. La voluntad (VÉASE) es la facultad de juzgar o abstenerse de juzgar, de asentir o negar el juicio. Esta voluntad es infinita y completamente libre de dar o no su adhesión, pues el entendimiento muestra simplemente a la voluntad lo que debe elegir. La infinitud de

## DES

la voluntad se contraponen a la finitud del entendimiento: el error (VÉASE) radica no sólo en la adhesión a las representaciones confusas y oscuras, sino en el acto volitivo que sobrepasa el carácter limitado del entendimiento. Pero los supuestos de la filosofía cartesiana no quedan agotados tampoco en la tendencia a la reducción de lo complejo a lo simple. Hay en ella la idea de que es posible reconstruir el universo entero a base de elementos simples; hay la seguridad de que se ha alcanzado por vez primera una seguridad intelectual completa; hay la confianza en que todo hombre, por el mero hecho de serlo, puede llegar al conocimiento siempre que utilice el método conveniente. Lo que importa para la verdad es, pues, menos la penetración espiritual que el adecuado uso del método. Hay, finalmente, el supuesto de una ordenación de la Naturaleza o, más aun, de una ordenación según ley matemática, pues el método se contraponen continuamente a la suerte. Por eso el método es como la clave de un lenguaje. Y por eso la filosofía de Descartes es casi el "programa" de la época moderna, cuando menos en tanto que exploración de las posibilidades de la razón (VÉASE).

Como en todos los artículos sobre los grandes filósofos, la exposición aquí presentada debe ser completada por las referencias a Descartes que figuran en otros artículos de este *Diccionario*. Hemos ya señalado algunos de ellos en el curso de la exposición (ANÁLISIS, CLARO, COGITO ERGO SUM, INNATISMO, etc.); al lector le será fácil recurrir a otros conceptos básicos (CREACIÓN, ESPACIO, TIEMPO, etc.).

La filosofía de Descartes ha sido objeto de numerosas interpretaciones. Mencionaremos sólo tres grupos de teorías sobre tres puntos estimados centrales.

Uno de estos grupos de teorías se refiere a un aspecto sociológico-histórico: se trata de saber si hay que interpretar siempre de modo más o menos literal lo que Descartes ha escrito o de si hay que considerar a Descartes como un "filósofo enmascarado", que oculta su verdadero pensamiento (*Larvatus prode*) por miedo a las consecuencias que su manifestación podría acarrear. La interpretación de los escritos de Des-

## DES

cartes como expresión del pensamiento auténtico del filósofo es no sólo la tradicional, sino también la aceptada hoy generalmente por todos los expositores del cartesianismo. La interpretación de Descartes como "filósofo enmascarado" ha sido propuesta por M. Leroy.

Otro de estos grupos afecta al interés predominante de Descartes. Para algunos, el único interés del filósofo consistió en dar un fundamento filosófico a la nueva ciencia natural, o inclusive desarrollar pura y simplemente esta última. Para otros (como Léon Blanchet), Descartes pretendió hacer lo mismo que la Iglesia católica ha intentado frecuentemente: establecer un equilibrio entre teología y filosofía, y entre revelación y razón. Para otros (Cassirer), Descartes se interesaba como filósofo teórico por la fundamentación filosófica de la nueva ciencia y como hombre por la obtención de la *pax fidei*. Para otros (H. Gouhier), puede distinguirse entre Descartes y el cartesianismo y atribuir a cada uno de ellos no intereses opuestos, pero sí una cierta acentuación de tales intereses en un sentido o en otro.

Otro de estos grupos, finalmente, toca a la estructura de la obra filosófica de Descartes y a la función desempeñada por ella por ciertas afirmaciones (tales, el *Cogito ergo sum*). Para algunos (M. Guérout), Descartes fue ante todo un razonador, cuya filosofía siguió un estricto "orden de razones"; para otros (F. Alquie), Descartes concibió las verdades fundamentales como "experiencias ontológicas".

Obras: *Discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*. Este *Discours* apareció anónimamente en 1637 junto con los tratados de *Dioptrique, Météores y Géométrie* —de los cuales constituía el prefacio— bajo el título común de *Essais philosophiques*. Traducción latina revisada por Descartes, del Abbé Étienne de Courcelles, bajo el nombre de *Specimina philosophica* (1644) con exclusión de la *Geometría* (trad. por Schooten y publicada en 1649). — *Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate; his adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus auctoris, 1641* (las objeciones proceden de: 1) Caterus, de Amberes; 2) de sabios de París

## DES

reunidas por el P. Mersenne; 3) de Hobbes; 4) de Arnauld, 5) de Gassendi; de varios teólogos y filósofos). La segunda edición (1642) apareció bajo el título: *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur*, incluyendo las "Objeciones séptimas" del P. Jesuita Bourdin. Trad. francesa de las *Meditationes* por el Conde de Luynes y de las objeciones y respuestas por Clersier en 1647. — *Renati Descartes Principia philosophiae*, 1644 (trad. francesa por Picot, 1647). — *Les passions de l'âme*, 1649 (trad. latina, 1650). — Después de la muerte de Descartes apareció *Le monde ou traité de la lumière*, 1664 (edición más completa, 1677). — *Traité de l'homme et de la formation du foetus*, 1664. — *Cartas* (1657-1667; en latín, 1668, 1792). — *Regulae ad directionem ingenii e Inquisitio veritatis per lumen naturae* (ambas en *Opera posthuma Cartesii physica et mathematica*, 1701). — Edición latina de las obras filosóficas, Amsterdam, 1650; edición en francés: París, 1701. Edición de Cousin, 1824-1826. Edición completa de Adam y Tannery, 11 vols., 1897-1909; reimp., 13 vols., 1957. — Correspondencia publicada por Ch. Adam y G. Milhaud, 7 vols., 1936-1960. — Correspondencia entre Descartes y Huyghens: *Correspondence of Descartes with Constantyn Huyghens 1635-1647* (Oxford, 1926, ed. Leon Roth). — Para el *Discurso del método* véase especialmente la ed., de E. Gilson, con comentarios (1930). — *Biografía antigua de Descartes: Adrien Baillet, Vie de monsieur Descartes*, 1691, reed., 1946). — "La Table Ronde", París, 3ª ed. — Edición de cartas sobre la moral por Jacques Chevalier, *Lettres sur la morale. Correspondance avec la princesse Elizabeth, Chanut et la reine Christine*, 1935 (edición española: *Cartas sobre la moral*, 1945). — En español: *Discurso del método y Meditationes metafísicas*, 1945 (trad. de M. García Morente). Trad. del *Discurso* con introducción y notas por R. Frondizi. — *Reglas para la dirección del espíritu*, 1935 (trad. M. Mindán). — *Los principios de la filosofía* (trad. J. Izquierdo y Moya; otra trad. por G. Halperín). — Selección de textos por L. Brunschvicg, 1941. — Bibliografía: Gregor Sebba, *Descartes and His Philosophy. A Bibliographical Guide to the Literature, 1800-1958*, 2 vols., Vol. I (*Introduction to Descartes Studies: Comprehensive Bibliography*), 1959. — Véase L. Liard, *Descartes*, 1882. — A. Fouillée, *Descartes*, 1893. — Norman Kemp Smith, *Studies in*



## DES

the Cartesian Philosophy, 1902.—Id., id., *New Studies in the Philosophy of Descartes. Descartes as a Pioneer*, 1952. — A. Hoffmann, *Descartes*, 1905 (trad. esp. 1932). — Octave Hamelin, *Le système de Descartes*, 1911 (trad. esp.: *El sistema de Descartes*, 1949). — É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913. — Id., id., *Index scholastico-cartésien*, 1913. — Id., id., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930. — Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, 1920. — J. Chevaller, *Descartes*, 1921. — A. Espinas, *Descartes et la morale*, 2 vols., 1925. — É. Boutroux, *Des vérités éternelles chez Descartes*, 1927 (trad. francesa de la tesis de 1874: *De veritatibus aeternis apud Cartesium*). — Joaquín Xirau, *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, 1927. — H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, 1924. — Id., id., *Essais sur Descartes*, 1937, 2ª ed., 1949. — Id., id., *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'antirenaissance*, 1958. — Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, 2 vols., 1929 (trad. esp., 1930). — J. Segond, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, 1932. — Francesco Olgiati, *Cartesio*, 1934. — W. A. Merrylees, *Descartes: an Examination of Some Features of His Metaphysics*, 1934. — Paul Mouy, *Le développement de la physique cartésienne, 1646-1712*, 1934. — K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, 1937 (trad. esp.: *Descartes y la filosofía*, 1960). — Ch. Adam, *Descartes, sa vie et son oeuvre*, 1937. — H. J. de Vleerschauer, *R. Descartes. Lebensweg en Wereldbeschouwing*, 1937. — É. Cassirer, *Descartes, Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, 1939. — Varios autores, *Escritos en honor de Descartes* (Universidad de La Plata, 1938). — Varios autores, *Descartes. Homenaje en el tercer centenario del Discurso del método* (Universidad de Buenos Aires, 3 vols., 1938). — Marthinus Versfeld, *An Essay on the Metaphysics of Descartes*, 1940. — J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 1945. — L. Laberthonnière, *Études sur Descartes* (en *Oeuvres*, I, II, 1945). — Elisabeth Goguel, *Descartes y su tiempo*, 1946. — C. E. Barié, *Descartes*, 1947. — J. P. Sartre, "La liberté cartésienne", en *Situations*, I, 1947 (en esp.: "La libertad cartesiana" en trad. del citado volumen con el título: *El hombre y las cosas*, 1960, págs. 242-58). — Armando Carlini, *Il problema di Cartesio*, 1948. — Varios autores, nú-

## DES

mero de *Filosofía y Letras* (México, tomo XX, N° 39, 1950) dedicado a Descartes. — F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 1950. — Id., id., *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, 1956. — C. Serrurier, *Descartes. L'homme et le penseur*, 1951. — A. G. A. Balz, *Descartes and the Modern Mind*, 1952. — M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I (*L'âme et Dieu*), 1953; II (*L'âme et le corps*), 1953. — F. Alquié, M. T. Antonelli, L. Beck, E. W. Beth, H. Gouhier, M. Guérout, J. Hyppolite, J. Wahl et al., *Descartes*, 1957 [Cahiers de Royaumont. Philosophie, 2]. — Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de D.*, 1962. — Bibliografía: Gregor Sebba, *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature 1800-1960*, 1963.

DESCRIPCIÓN. La descripción era ya considerada por los antiguos como una "definición insuficiente". Se describía lo que no podía definirse, agotando en la definición todas las notas esenciales. Todavía en la *Lógica de Port-Royal* la descripción era considerada como un modo de conocimiento inferior, como una definición imperfecta, una *minus accurata definitia* (II, 12). En el curso de la época moderna, sobre todo en la medida en que imperó el racionalismo, prevaleció tal idea de la descripción. En cambio, durante el pasado siglo se investigaron los caracteres propios de la operación descriptiva. Se estableció, así, una distinción completa entre la descripción y otras operaciones cognoscitivas, tales como la definición, la demostración y la explicación. La descripción no era entonces ni la formulación de un juicio por el cual se responde a la pregunta acerca del ser de un sujeto, ni la indicación de su fundamento u origen lógico u ontológico, ni la manifestación conceptual de un desenvolvimiento, sino la pura y simple indicación de lo que aparece en una cosa, de las notas que por sí mismas se revelan de algo. La descripción equivalía entonces en gran parte a la demostración, acaso con la única diferencia de que lo mostrado necesita una mínima explicación en un enunciado, en tanto que lo descrito requiere una enumeración ideal completa. Pronto, sin embargo, resultaron insuficientes estas precisiones. Así, los esfuerzos para lograr una idea clara de la descripción surgieron casi simultánea-

## DES

mente desde varios lugares. Por un lado, la advertencia de que hay ciencias no reductibles a una explicación mecánica —como la historia y, en general, las llamadas ciencias del espíritu— indujo a algunos a hablar de "ciencias descriptivas". Pero en tal caso la descripción no fue sino una operación conceptual que conducía a la comprensión (VÉASE). Por otro lado, las tendencias positivistas acentuaron la importancia de una descripción de los fenómenos, de tal suerte que la descripción se convirtió a veces en un modo de conocimiento postulado para todas las ciencias, inclusive para las naturales; no sólo, pues, para aquellas que tradicionalmente eran consideradas como descriptivas (botánica, zoología), sino también para las llamadas explicativas (física). En tercer lugar, la fenomenología acentuó la importancia de la descripción del contenido intencional, haciendo de la descripción algo más que un método universal de las ciencias; la descripción es entonces el único método de acercamiento a lo que se da en tanto que se da y tal como se da. Esta idea de la fenomenología representaba, así, una purificación de la operación descriptiva, que en tal caso llega hasta las esencias y no se limita a una enumeración de los fenómenos como la postulada por el positivismo. Pero hay en la época contemporánea otros intentos de precisión de la descripción. Entre ellos se cuentan sobre todo las diferentes maneras con que algunos pensadores norteamericanos e ingleses han distinguido entre un conocimiento inmediato de la cosa y un saber acerca de ella. Así, William James distingue entre conocimiento como *acquaintance* y el saber acerca de algo real, donde el conocimiento representa un saber de tipo determinado. También Bertrand Russell establece una distinción entre el conocimiento por el cual estamos enterados de una cosa (*knowledge by acquaintance*) y el conocimiento descriptivo de ella (*knowledge by description* [*Problems of Philosophy*, Caps. IV y V]), es decir, entre el saber algo y el saber acerca de algo. Esta distinción (de la que parece haber un antecedente en San Agustín, *De magistro*) ha sido relacionada a veces con los problemas planteados en la teoría lógica de las descriptio-

## DES

nes propuesta por el citado autor. Pero como dicha teoría tiene un sesgo técnico que no aparece claramente en la distinción anterior, procederemos a exponerla separadamente.

La teoría russelliana de las descripciones ha sido expuesta en *Principia Mathematica* (I, 68) y, en forma más popular, en el Cap. XVI de la *Introduction to Mathematical Philosophy*. Hoy día forma un capítulo indispensable en toda exposición de los elementos de la lógica simbólica. Es muy adecuado presentarla dentro de la lógica de la identidad, puesto que requiere el uso del signo '='. Aunque Russell ha dividido a las expresiones en indefinidas (como 'un tal') y definidas (como 'el tal'), nosotros nos referiremos únicamente a las segundas. Advertiremos solamente a guisa de ilustración que, como ha indicado Russell, hay algo común en la definición de una descripción indefinida (o ambigua) y de una descripción definida: el que la definición que se busca es una definición de proposiciones en las cuales aparece la expresión 'un tal' o la expresión 'el tal', no una definición de la expresión misma aislada. Esta advertencia es necesaria sobre todo en el caso de las expresiones definidas; todo el mundo estará de acuerdo, en efecto, en que una expresión tal como 'un perro' no es ningún objeto definido que pueda definirse por sí mismo, pero, en cambio, hay pensadores para quienes una expresión tal como 'el perro' puede ser definida aisladamente. Esto es, según Russell, un grave error, debido al olvido de la diferencia entre un nombre y una descripción definida.

Por lo indicado anteriormente se puede ya comprender que las descripciones (que entenderemos desde ahora como definidas o no ambiguas) son expresiones que se inician con el artículo determinado 'el' (o 'la'). Así, por ejemplo, 'El Rey de Suecia', 'El autor del *Quijote*', 'El hombre más alto de la quinta española de 1934' son descripciones. Cada una de tales expresiones pretende nombrar una entidad. Así, 'El Rey de Suecia' pretende nombrar el Rey de Suecia, 'El autor del *Quijote*' pretende nombrar el autor del *Quijote*, etc. Si consideramos ahora enunciados en los cuales aparecen descripciones como las anteriores mencionadas, nos

## DES

encontraremos con que unos enunciados son verdaderos y otros falsos. Por ejemplo:

El Rey de Suecia es un Rey constitucional (1)

es un enunciado verdadero. En cambio

El autor del *Quijote* era francés (2) es un enunciado falso. La teoría de las descripciones tiene que establecer ciertas condiciones que permitan ver si un enunciado en el cual aparece una descripción es verdadero o si es falso. Estas condiciones son: (a) Debe haber por lo menos un tal; (b) Debe haber a lo sumo un tal; (c) El tal en cuestión debe ser tal y cual. (1) es verdadero porque hay por lo menos un Rey de Suecia y hay a lo sumo un Rey de Suecia y este Rey es un Rey constitucional. (2) es falso porque si hay por lo menos un autor del *Quijote* y a lo sumo un autor del *Quijote*, este autor del *Quijote* no era francés. (1) es verdadero, pues, por cumplir las condiciones (a), (b) y (c). (2) es falso por no cumplir la condición (c). Los enunciados siguientes:

El Presidente de Inglaterra es simpático,

El autor de la *Enciclopedia Espasa* no es analfabeto.

son falsos por no cumplir respectivamente las condiciones (a) y (b).

Como es posible (mediante un proceso lógico del que aquí no daremos cuenta) expresar un enunciado en el cual interviene una descripción de la forma:

El  $x$ , tal que,  $x$  es tal y cual, y como Russell propuso simbolizar 'el  $x$ , tal que' mediante '( $\lambda x$ )', este símbolo aparece con frecuencia en la teoría de las descripciones y es llamado a veces símbolo de la descripción o también símbolo del caso único, puesto que indica que hay por lo menos y hay a lo sumo un tal que es tal y cual.

La introducción de descripciones es importante por varios motivos. Señalamos aquí únicamente dos. Primero, porque elimina los nombres propios. Segundo, porque aclara la noción de existencia. Diremos unas palabras sobre cada uno de estos puntos.

Que los nombres propios pueden ser eliminados, es obvio si conside-

## DES

ramos la descripción '( $\lambda x$ )' ( $x$  escribió el *Quijote*), la cual sustituye el nombre propio "Cervantes". La ventaja de la sustitución aparece clara cuando advertimos, siguiendo a Russell, que una descripción definida y un nombre propio no son lo mismo: la descripción no es un simple símbolo, mientras el nombre lo es. Por este motivo, una expresión como 'Cervantes es el autor del *Quijote*' no es lo mismo que una expresión como 'Cervantes es Cervantes'. Pero mientras podemos preguntar, por ejemplo, si existió Cervantes, no podemos hacer tal pregunta si 'Cervantes' es un nombre. Al eliminar el nombre propio y sustituirlo por la descripción nos es posible formular cuestiones acerca de la existencia. De ahí que Russell concluya que "la existencia solamente pueda ser afirmada significativamente de descripciones". Y de ahí también que no sea necesario, como proponía Meinong, hablar de *objetos* irreales, que no serían existentes, sino "subsistentes"; tales supuestos ontológicos resultan inútiles en la teoría de las descripciones. La teoría russelliana de las descripciones es aceptada hoy, con los refinamientos necesarios, por casi todos los lógicos. Es criticada, en cambio, por algunos filósofos que, como los del grupo de Oxford, han analizado el uso (VÉASE) de las expresiones descriptivas. Así, por ejemplo, P. F. Strawson ha indicado que en la teoría russelliana se olvida que las frases descriptivas se usan como referencias. Según ello, hay que examinar lo que podemos decir de una frase descriptiva, el uso de ella y su expresión lingüística. El significado de una frase descriptiva no es, según Strawson, todavía una referencia a la persona o cosa a la cual alguien se refiere. Por ejemplo, el significado de 'El actual Rey de Suecia' equivale a establecer según qué convenciones *usamos* esta frase; no equivale a indicar la persona a la cual se refiere, pues la expresión no se refiere a nada, aunque *puede ser usada* en distintas ocasiones para referirse a cosas diversas (como cuando nos referimos al actual Rey de Suecia en 1955 o en 2056). En conclusión puede decirse que las frases descriptivas son verdaderas o falsas si se usan para *referirse* a una persona o cosa en un contexto *determinado*.

## DES

La crítica de Strawson se basa, por consiguiente, en último término, en la advertencia de que Russell y los lógicos no tienen en cuenta suficientemente la noción del *referirse a*. DESCUBRIMIENTO. V. VERDAD. DESEO. En el artículo APETITO hemos tratado de esta afición o movimiento en un sentido muy general, como una de las potencias del "alma" — entendida ésta también en la forma más general posible. La noción de apetito incluye con frecuencia la de deseo, pero esta última no es identificable con la primera. Tal diferencia no es sólo sistemática, sino también histórica. En efecto, mientras el concepto de apetito ha sido tratado primariamente por autores griegos y escolásticos —y por varios autores modernos sólo en la medida en que usaron el vocabulario escolástico— el concepto de deseo ha sido objeto de análisis por muchos autores de todas las épocas.

La distinción entre apetito y deseo en la lengua griega aparece como una distinción entre ὀρεξις y ἐπιθυμία. Esta última voz fue usada, entre otros, por Platón y Aristóteles. Se ha traducido al latín a veces por *libido*, a veces por *concupiscentia* y a veces por *cupiditas*. En Aristóteles el deseo es, como ya indicamos (v. APETITO), una de las clases del apetito (*de an.*, III 433 a 25). El deseo no es necesariamente irracional; puede ser, y es con frecuencia, un acto deliberado (*Eth. Nic.*, III 1113 a 11), esto es, tener como objeto algo que se halle en nuestro poder tras deliberación. En rigor, lo que se llama "elección" o "preferencia" es "un deseo deliberado" (*ibid.*, VI 1139 a 24). Con estos análisis Aristóteles parecía rechazar el contraste establecido por Platón entre deseo y razón (*Rep.*, IV 439-442), pero debe tenerse en cuenta que la concepción platónica del deseo es más compleja de lo que aparece si consideramos únicamente el texto citado; en efecto, Platón admitía no solamente la distinción entre deseos necesarios e innecesarios (*ibid.*, VIII 859 A), sino que consideraba asimismo la posibilidad de un deseo perteneciente exclusivamente a la naturaleza del alma (*Phil.*, 34 A - 35 A).

Era común en el mundo antiguo referirse al deseo como una pasión o *perturbatio*, πάθος, del alma, si

## DES

bien no hay que dar siempre al término 'pasión' un sentido peyorativo. Cuando se acentuaba el carácter racional del alma, sin embargo, cualquiera de sus "pasiones" podía aparecer como un obstáculo a la razón. Así sucedía con los viejos estoicos. Zenón de Citium hablaba del deseo como una de las cuatro "pasiones" junto al temor, al dolor y al placer. Cicerón (*Tusc. Disp.*, IV 6) introdujo la doctrina estoica de las pasiones fundamentales y clasificó éstas en dos que se refieren a bienes —deseo (bienes futuros), alegría (bienes presentes)— y dos que se refieren a males —temor (males futuros) y tristeza (males presentes). La voz que Cicerón usó para lo que llamamos "deseo" es *libido*.

En su discusión de la noción de *concupiscentia* (*S. theol.*, I-II q. XXX), Santo Tomás niega que la *concupiscentia*, o deseo, se halle únicamente en el apetito sensitivo. Ello no quiere decir, sin embargo, que se extienda sin límites por todas las formas del apetito. Ciertamente, el deseo puede ser sensible o racional, y aspira a un bien que no se posee. Pero el deseo no debe simplemente confundirse con el amor o con la delectación. En virtud de la importancia que tiene el objeto a que se aspira, parece como si el deseo tuviese en Santo Tomás un carácter ambivalente: su bondad o su maldad dependen del objeto considerado. El hecho de que el término 'concupiscentia' se tome hoy (en español) en mala parte, como apetito de placeres, no debe hacer olvidar el más completo sentido de la voz latina *concupiscentia*.

Los autores modernos han tratado del deseo generalmente como una de las llamadas "pasiones del alma". Aunque hay en muchos de dichos autores implicaciones éticas, el principal interés que los mueve es "psicológico" (en un sentido muy amplio de este término). Así ocurre con Descartes, al escribir que "la pasión del deseo es una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el porvenir cosas que se representa como convenientes para ella" (*Les passions de l'âme*, art. 86). También en Locke: "la ansiedad que un hombre halla en sí a causa de la ausencia de algo cuyo presente goce lleva consigo la idea de deleite, es lo que llamamos *deseo*, el cual es ma-

## DES

yor o menor según aquella ansiedad sea más o menos vehemente" (*Essay*, II xx 6). Semejante ansiedad, por lo demás, no es en sí misma mala; en rigor, puede ser el incentivo para la "industria" [destreza] humana". Spinoza no establece ninguna distinción entre apetito (*appetitus*) y deseo (*cupiditas*): "el deseo es el apetito acompañado de la conciencia de sí mismo" (*Eth.*, III, prop ix, schol.).

Motivos metafísicos resuenan en la idea del deseo tal como ha sido presentada por Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II 28), lo que se comprende si se tiene en cuenta que su idea de deseo está íntimamente ligada con la de Voluntad. Finalmente, en Hegel y en algunos autores contemporáneos, la noción de deseo ha sido tratado en sentido "metafísico-existencial". Hegel indica que "la conciencia de sí mismo es el estado de *deseo* en general", que "la conciencia de sí mismo es *Deseo*" (*Phänomenologie des Geistes*. Int. B 4). La condición del "deseo" y del "trabajo" (o esfuerzo) aparece en el proceso en que la conciencia vuelve a sí misma en el curso de sus transformaciones como conciencia (v.) infeliz (*ibid.*, Int. B 4 b). Según Heidegger "el ser para las posibilidades" se muestra como "puro *deseo*" (*Sein und Zeit*, § 41). Este *deseo* presupone ontológicamente el cuidado (v.). Para Sartre, el deseo no es pura subjetividad — aunque aparezca como un modo singular de una subjetividad. Tampoco es pura apetencia, análoga a la del conocimiento. La intencionalidad del deseo no se agota en un "hacia algo". El deseo es algo que "yo me hago" a la vez que estoy haciendo al otro deseado como deseado. Por eso Sartre indica que el deseo —que ejemplifica en el deseo sexual— tiene un ideal imposible, porque aspira a poseer la trascendencia del otro "como pura trascendencia y, sin embargo, como *cuero*", es decir, porque aspira a "reducir el otro a su simple *facticidad*, ya que se halla entonces en medio de mi mundo" y a la vez quiere que "esta felicidad sea una perpetua presentación de su trascendencia anonadadora" (*L'Être et le Néant*, págs. 455 y sigs.).

J. Urban, *L'épithymologie (la désirologie). Désirs positifs et négatifs. Les lois des désirs. La valeur subjective. La volonté*, 1939.

## DES

DESIGNACIÓN. El concepto de designación es uno de los conceptos fundamentales de la semántica (VÉASE). La designación es una relación entre una expresión (término, enunciado, etc.) y la entidad o entidades a las cuales esta expresión se refiere. 'Entidad' no debe entenderse, empero, siempre como un hecho, sino más bien como algo semejante a lo que se llama un concepto-objeto. Así, por ejemplo, el término 'triangular' designa la propiedad de ser triangular (o también, según los casos, la clase de los objetos triangulares). El examen de la designación no proporciona, pues, ninguna información acerca de si la entidad designada es efectivamente tal entidad. Lo último es una cuestión de hecho, que necesita comprobación o verificación. El examen de la designación informa solamente acerca de si la entidad designada es correctamente nombrada.

Asignar *designata* a los signos de un cálculo equivale a dar una interpretación semántica de tales signos. Hay discusión acerca de cuáles son los signos de un cálculo a los cuales deben asignarse *designata*. Algunos autores sostienen que debe hacerse solamente con signos cuantificables; otros mantienen que debe hacerse asimismo con signos no cuantificables. Hay asimismo discusión acerca de cuáles son los tipos de *designata* que deben asignarse a los signos de un cálculo. El resultado de esta discusión depende en buena parte de la decisión o decisiones a que se haya llegado con respecto a la teoría de los universales (v.). Nos limitaremos a señalar algunas posibilidades a modo de ilustración. Los signos por medio de los cuales se simbolizan enunciados pueden tener como *designata* proposiciones, valores de verdad o hechos. Las conectivas y cuantificadores pueden tener como *designata* funciones preposicionales. Las variables argumentales en las fórmulas del cálculo cuantificacional elemental pueden tener como *designata* individuos, los cuales pueden ser tanto entidades concretas como entidades abstractas. Como puede verse, no pueden darse *designata* únicos para todas las expresiones.

DESSOIR (MAX) (1867-1947) nac. en Berlín, profesor desde 1897 en la misma ciudad, se ha consa-

## DES

grado por un lado a los problemas de la estética y de la filosofía del arte, y por el otro a las cuestiones de la metapsíquica en el sentido de una interpretación de la significación de las investigaciones psíquicas. Dessoir intenta superar en el campo de la estética el relativismo historicista por medio de un sistema de filosofía del arte que considere incluidos dentro de sí todos los principios estéticos posibles. Dessoir ha llamado a esta concepción el "escepticismo estético", por el cual entiende, paradójicamente, una superación del subjetivismo y una decidida afirmación del objetivismo en el arte. Este objetivismo parte de un análisis de las estructuras artísticas según el cual la obra de arte posee una consistencia propia, un sentido estructural específico; en otros términos, una forma irreductible a cualquier examen de índole psicológico-genético o histórico-causal. En su análisis de la investigación psíquica, Dessoir admite la importancia psicológica de estos fenómenos, pero rechaza las apresuradas interpretaciones de sesgo espiritista. El "más allá" del alma queda abierto todavía a una investigación, pero ésta nos puede revelar más las estructuras de lo anímico que sus problemáticos "destinos".

Obras: *Bibliographie des modernen Hypnotismus*, 1888. — *Das Doppel-Ich*, 1890. — *Psychologische Skizzen*, 1893. — *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, I, 1894 (*Historia de la psicología alemana moderna*). — *Die Grundfragen der gegenwärtigen Aesthetik*, 1904 (*Las cuestiones fundamentales de la estética actual*). — *Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1906. (*Estética y ciencia general del arte*). — *Abriss einer Geschichte der Psychologie*, 1911 (*Bosquejo de una historia de la psicología*). — *Kriegspsychologische Betrachtungen*, 1916 (*Consideraciones psicológicas de guerra*). — *Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung*, 1917 (*Del más allá del alma. Examen crítico de las ciencias ocultas*). — *Vom Diesseits der Seele*, 1923 (*Del más acá del alma*). — *Lehrbuch der Philosophie*, 1925 (*Manual de filosofía*). — *Beiträge zur allgemeinen Kunstwissenschaft*, 1929 (*Contribuciones a la ciencia general del arte*). — *Einleitung in die Philosophie*, 1936 (*Introducción a la filosofía*). — *Die Rede als Kunst*, 1940 (*La conversación como arte*). — *Buch der Erinnerung*, 1946 (*Libro del re-*

## DES

*uerdo*). — *Das Ich, der Traum, der Tod*, 1947 (*El yo, el sueño, la muerte*). — Véase también la revista fundada por Dessoir en 1906: *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. — Sobre M. D.: Christian Herrmann, M. D., *Mensch und Werk*, 1929.

DESTINO. El problema de la naturaleza y sentido del destino fue abundantemente tratado por los filósofos antiguos, especialmente durante el período helenístico-romano. Estoicos, platónicos, epicúreos, eclécticos, etc. expresaron opiniones sobre el destino — si existe, lo que es, cómo puede conocerse, si es o no compatible con la libertad, etc. Nos hemos referido a varios de los problemas que suscitan estas opiniones en el artículo AZAR. En algunos respectos, en efecto, los conceptos de azar y destino se hallan estrechamente relacionados. En el presente artículo completaremos la información allí dada refiriéndonos a varios tratados antiguos sobre la noción de destino, a la significación (o significaciones) dadas al término *fatum*, a ciertas diferencias entre destino y determinismo y, por fin, a algunas opiniones contemporáneas sobre el tema.

Varios escritos producidos durante el período helenístico-romano llevan por título *De fato*, título que corresponde casi exactamente al muy usado en griego: Περὶ τῆς ἐπιμαρμένης. Los tratados "Sobre el destino" más conocidos e influyentes en la Antigüedad fueron los siguientes: (1) el de Crisipo, en dos h'bro, que no ha llegado hasta nosotros, pero cuyo contenido es parcialmente conocido a través de Cicerón y Alejandro de Afrodisia; (2) uno de Cicerón, conservado en parte; (3) uno de Plutarco; (4) uno de Alejandro de Afrodisia.

El término latino *fatum* significa, al parecer, "lo predicho" (por un oráculo), el conjunto de "las cosas dichas" (*fata*) acerca del porvenir. Aunque, según apuntamos, *fatum* es prácticamente equivalente a ἐπιμαρμένη hay que tener en cuenta que este último vocablo parece referirse asimismo a "la parte" que le toca a cada hombre (y, en general, a cada ente) dentro de la serie de acontecimientos que constituyen "la trama" del universo. Los dos sentidos pueden, por lo demás, fundirse en uno: el "destino" es definible entonces co-

## DES

mo "la suerte" que le "toca" a cada cosa (y en particular a cada hombre) en tanto que sea en principio cognoscible o enunciable por medio de oráculos, intuición y hasta reflexión racional.

Se admite que Carneades y Crisipo fueron los primeros en tratar el problema del destino como problema filosófico "técnico" a la vez cosmológico y moral — cuando menos en forma suficientemente sistemática y completa. Se trataba, en efecto, de desarrrollar lo que hoy día se llamaría una "antropología filosófica" paralela a la idea del riguroso encadenamiento causal (o final) de todos los acontecimientos. Ello llevaba en principio a los estoicos a suprimir la noción de libertad como "libertad externa" y a concebir la libertad como una "conformidad con el universo" (o "la Naturaleza"). La libertad era, así, para los estoicos el modo cómo cada uno actúa respecto al "destino". De este modo los estoicos creían eludir las dificultades que suscitaba la creencia en un decreto divino "arbitrario" o la idea epicúrea de una *clinamen* (VÉASE) de los átomos. Es posible que los estoicos tuvieran en cuenta el minucioso análisis aristotélico de la noción de azar (v.) y la posible distinción entre el azar propiamente dicho y la suerte o fortuna, pero sus ideas cosmológicas (y antropológicas) los obligaban a borrar las diferencias.

Por lo que anunciamos antes, y lo dicho en el artículo sobre la noción de azar puede verse que la cuestión de la significación del término 'destino' es sumamente compleja. En efecto, por un lado conviene distinguir entre destino y azar, destino y determinismo (v.) (universal), destino y predestinación (v.). Por otro lado, cualquier análisis del concepto de destino obliga a referirse a las nociones citadas. Desde el punto de vista actual, no parece haber dificultades en distinguir entre el concepto de destino y el de determinismo (universal), pero ello es sólo porque se decide de antemano poner entre paréntesis cualquier problema de carácter antropológico al discutirse la última noción citada. El determinismo (universal) tiende a no admitir diversas posibles líneas de causación, mientras que muchas de las doctrinas antiguas acerca del destino las admiten. Tampoco parece haber dificultad hoy en dis-

## DES

tinguir entre destino y predestinación, pero ello se debe a que en esta última noción se implican cuestiones teológicas que no se hallan necesariamente en la primera.

Entre los filósofos contemporáneos que han tratado de la noción de destino figura Spengler. Según este autor, la idea de destino se opone radicalmente al principio de causalidad. El destino es para Spengler un símbolo que se refiere al Universo-historia y cuya comprensión es intuitiva, en tanto que la causalidad se refiere al Universo-Naturaleza, es lógica y racional. El destino se halla relacionado con la vida; la causalidad, con la muerte. Por eso el destino, que "es a la causalidad lo que el tiempo es al espacio", representa la "necesidad ineludible de la vida", y por eso también "la historia real se halla grávida de destino, pero no tiene ley" (*Der Untergang des Abendlandes*, 1923, t. 1, pág. 156). Esta concepción del destino es rechazada, en cambio, sin mencionarla explícitamente, por Scheler, para quien la idea spengleriana aparecería sólo como una ciega determinación de carácter biológico. "Exigimos del destino ciertamente —dice Scheler— que nos afecte involuntariamente y casi siempre imprevisiblemente, pero que represente, sin embargo, algo distinto de la serie de datos y acciones sometida a la violencia causal; a saber: la unidad de un sentido que lo anima todo, que representa en el hombre y en torno a él la conexión esencial e individual entre el carácter humano y el acontecer. Lo peculiar del destino lo constituye precisamente esto: que al contemplar el panorama de una vida entera o de una larga serie de años o acontecimientos, sentimos tal vida como absolutamente contingente en cada caso particular, pero cuya conexión, por muy imprevisible que haya sido el acontecer de cada uno de sus miembros, refleja precisamente eso que creemos que constituye el núcleo de la persona en cuestión" (*Ordo amoris*, trad. Zubiri, 1934, págs. 113-14). Scheler hace, en suma, del destino la expresión de ese núcleo emocional —sistema de preferencias o repugnancias o *ethos* subjetivo— en que consiste el hombre. Por eso el destino es independiente del querer y del deseo, así como del acontecimiento objetivo real.

## DES

Además de los textos citados, véase: M. Lenz, *Wille, Macht und Schicksal*, 1922. — E. Stern, *Zufall und Schicksal*, 1926. — H. Rohrer, *Persönlichkeit und Schicksal*, 1926. — Leo Frobenius, *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwandels*, 1932. — G. Pfahler, *Vererbung als Schicksal, Eine Charakterkunde*, 1932. — Hans H. Reinsch, *Das Gesetz des Schicksals*, 1934. — Hermann Nohl, *Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde*, 1938. — Helmut Groos, *Willensfreiheit oder Schicksal?*, 1939 (2ª edición, aumentada, de la obra: *Die Konsequenzen und Inkonssequenzen des Determinismus*, 1931). — Eugenio Pucciarelli, *Historia y Destino*, 1940. — P. Lamy, *Le problème de la destinée*, 1947. — J. Lacroix, *Le sens du destin*, 1947. — J. Vuillemin, *Le sens du destin*, 1947. — Romano Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, 1948 (trad. esp.: *Libertad, gracia y destino*, 1954). — J. Kowrad, *Schicksal und Gott. Untersuchungen zur Philosophie und Theologie der Schicksalerfahrung*, 1947. — Vincent Cioffari, *Fortune and Fate from Democritus to Thomas Aquinas*, 1935 (tesis). — R. Le Senne, *La destinée personnelle*, 1951. — W. von Scholz, *Der Zufall und das Schicksal*, 1959.

DESTUTT DE TRACY (ANTOINETE-LOUIS-CLAUDE) (1754-1836), nac. en París, fue uno de los principales representantes de la corriente de los ideólogos (VÉASE). Destutt de Tracy consideraba la ideología como el examen de las facultades, como medio para dilucidar el origen y la formación de las ideas y, por consiguiente, como propedéutica para la aplicación de los resultados del análisis a las demás esferas del conocimiento. Estimando insuficiente la reducción de todo proceso a la sensación en el sentido de Condillac, Destutt de Tracy establece en sus *Elementos de Ideología* cuatro facultades originarias, no susceptibles de ulterior descomposición: voluntad, juicio, sentimiento y recuerdo. Al examen de las facultades sigue el estudio de la expresión de las ideas; este estudio se basa en la facultad del juicio y abarca la gramática y la lógica entendidas como ciencias de las significaciones expresadas en los signos del lenguaje y de sus enlaces correspondientes. En el examen de la voluntad, el autor ha considerado el problema desde el punto de vista de la formación de los deseos, con posterior aplicación a los efectos

## DET

de la facultad volitiva: economía y moral. Otra parte de los *Elements* debía tratar de los fundamentos de las ciencias físicas y matemáticas.

Obra capital: *Éléments d'Idéologie*; comprende: *Idéologie*, 1801; *Grammaire générale*, 1803; *Logique*, 1805; *Traité sur la Volonté*, 1815; *Commentaire sur l'Esprit des Lois*, 1819. Edición de obras completas, 4 vols., 1924-25. — Véase: Ch. Chabot, *Destutt de Tracy*, 1885. — Vera Stepanowa, *Destutt de Tracy, eine historische-psychologische Studie* 1908 (Dis.). — Oskar Kohler, *Die Logik des Destutt de Tracy*, 1928 (Dis.). — Además, F. Picavet, *Les idéologues*, 1897.

DETERMINACIÓN es, en psicología, el acto por el cual se decide entre diversas situaciones sometidas a previa preferencia o simplemente el acto por el cual se adopta una resolución ante una situación cualquiera. En sentido ontológico es el hecho de precisar un objeto mediante la predicación. La ontología formal se ocupa justamente de las determinaciones más generales que convienen a los objetos por medio de los cuales éstos son filiados en las distintas regiones del ser o del valer. Según Spinoza, la determinación es una negación, por cuanto al determinar un objeto se excluyen todas las notas que no pertenecen a él. La determinación equivale entonces propiamente a la de-finición en cuanto constituye una fijación de límites y en tanto que representa un juicio determinativo que responde a la pregunta por el ser de un objeto.

La determinación como delimitación expresa una de las formas de captación racionalista de la realidad, y por eso se dice que lo Absoluto es indeterminado e indeterminable, porque en vez de poder serle puestos límites, es él mismo ausencia de todo límite y sólo resulta accesible mediante una intuición que revela su presencia y lo muestra como siendo. La determinación o determinabilidad es, dice Hegel, la negación puesta como afirmativa y de ahí que dicha proposición de Spinoza sea de importancia infinita. "Ahora bien —prosigue Hegel—, la negación como tal es la abstracción sin forma. En cambio la filosofía especulativa no debe ser culpada de considerar la negación o la nada como algo último." Pues Hegel busca integrar la negación en lo positivo, pero no hacer de ella

## DET

la única determinación de lo positivo, y por eso el *Omnis determinatio negatio est* de Spinoza es un momento en la captación de lo real, pero no su forma única y última.

DETERMINISMO. Suéde definirse el determinismo como la doctrina según la cual todos y cada uno de los acontecimientos del universo están sometidos a las leyes naturales. Estas leyes son de carácter causal. En efecto, si fuesen de carácter teleológico no tendríamos el determinismo, sino una doctrina distinta — doctrinas tales como las del destino (v.), de la predestinación (v.) que han sido aplicadas a las almas y no a los acontecimientos naturales. Bergson ha indicado que un determinismo estricto y un teleologismo estricto tienen las mismas consecuencias: ambos afirman que hay un encadenamiento riguroso de todos los fenómenos y, por lo tanto, ni en una doctrina ni en la otra puede afirmarse la existencia de la creación y de la libertad. Aunque haya en la observación de Bergson una parte de verdad, debe hacerse constar que el término 'determinismo' se usa más propiamente en relación con causas eficientes que en relación con causas finales. Además, las doctrinas deterministas modernas, a las cuales nos referiremos aquí principalmente, están vinculadas a una concepción mecanicista del universo, hasta el punto de que a veces se han identificado determinismo y mecanicismo (VÉASE). Característico del determinismo moderno es lo que puede llamarse su "universalismo"; una doctrina determinista suele referirse a todos los acontecimientos del universo. La relación entre determinismo y mecanicismo puede entonces comprenderse mejor, pues el determinismo se aplica más fácilmente a la realidad en tanto que concebida mecanística-mente.

La doctrina determinista no es susceptible de prueba; tampoco lo es la doctrina opuesta al determinismo, por cuya razón el determinismo es considerado habitualmente como una hipótesis. Algunos estiman que se trata de una hipótesis metafísica; otros, de una hipótesis científica. Ciertos autores manifiestan que, aunque la doctrina determinista no puede probarse, ello se debe al carácter finito de la mente humana y a la imposibilidad de tener en cuenta todos los factores

## DET

o, mejor dicho, estados del universo. Célebre a este respecto es el pasaje de Laplace en el "Prefacio" a su *Théorie analytique des probabilités* (1820): "Una inteligencia que conociera en un momento dado todas las fuerzas que actúan en la Naturaleza y la situación de los seres de que se compone, que fuera suficientemente vasta para someter estos datos al análisis matemático, podría expresar en una sola fórmula los movimientos de los mayores astros y de los menores átomos. Nada sería incierto para ella, y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante su mirada". Se ha dicho que el pasaje de Laplace muestra que la doctrina determinista es posible únicamente a base de una completa racionalización de lo real según la cual lo real es considerado como algo en principio enteramente "ya dado" (Bergson). El determinismo implica entonces lo que Meyerson ha llamado "la eliminación del tiempo", por lo menos del tiempo en cuanto constituye la medida de procesos irreversibles, y no digamos del tiempo en cuanto "cualidad" o "tiempo experimentado". También según Meyerson, el determinismo riguroso y universal está ligado al proceso identificador propio de la razón, la cual aspira a prever, a reducir y, en último término, a identificar.

La doctrina determinista puede admitirse como aplicable a todos los acontecimientos del universo o bien puede admitirse como aplicable solamente a una parte de la realidad. Kant, por ejemplo, afirmaba el determinismo en relación con el mundo de los fenómenos, pero no en relación con el mundo nouménico de la libertad (v.). En todo caso, la doctrina en cuestión ha sido objeto de muy numerosos debates. Los deterministas radicales han afirmado que no solamente los fenómenos naturales, sino también las acciones humanas (explicables entonces como fenómenos naturales) están sometidas a un determinismo universal. Los motivos son considerados entonces como causas eficientes, las cuales operan dentro de una trama causal rigurosa. Los que se han opuesto al determinismo han alegado o que hay zonas de la realidad (como las acciones y decisiones humanas, por lo menos algunas de ellas) que se sustraen al determinismo, o bien que éste confunde la

## DET

necesidad de hecho con la necesidad de derecho. Maritain se adhiere a esta última opinión al declarar que no sólo el origen de una sucesión de hechos podría haber sido distinto del que fue, sino que "ninguno de los innumerables encuentros entre series causales que se han producido en el curso de la evolución del mundo hasta la producción de un determinado acontecimiento poseía su razón suficiente en la estructura esencial del universo o en una esencia cualquiera". Algunos autores alegan contra la doctrina determinista radical que confunde nociones diversas tales como la necesidad, la causalidad, etc. Se puede admitir, por ejemplo, lo que se ha llamado "el causalismo" sin por ello adherirse necesariamente al determinismo. O se puede rechazar el determinismo radical y seguir considerándose que todo lo que acontece tiene lugar según leyes. Según ello, determinismo y legalismo no coincidirían exactamente.

Muchas de las dificultades que ha ofrecido la doctrina determinista obedecen a un insuficiente análisis de lo que se entiende por el término 'determinismo'. Por lo general, se han dado de este término (como puede haberse visto antes) definiciones demasiado generales. Cuando examinamos con mayor detalle y rigor de qué modo se entiende una doctrina determinista dentro de un contexto bien especificado, concluimos que es poco razonable hablar sin más de "determinismo" y "antideterminismo" universales y, desde luego, de "determinismo en general". Muchas de las doctrinas calificadas de deterministas son una extensión a "la realidad" (o a "la Naturaleza") del modo como se ha entendido la estructura de la mecánica clásica. En esta mecánica se atiende a ciertas propiedades de los cuerpos y se formulan una serie de ecuaciones con el fin de establecer la dependencia funcional existente entre tales propiedades y otras. El número de propiedades elegidas es escaso — aun cuando se consideren que son las propiedades fundamentales. La llamada "mecánica de los puntos-masas" es especialmente adecuada para servir de modelo de ciertos sistemas físicos donde se cumple rigurosamente la antedicha dependencia funcional. Lo que distingue la mecánica clásica como teoría deter-

## DET

minista de otros cuerpos de teoría física ha sido indicado con toda precisión por Ernest Nagel (*op. cit.*, *infra*, pág. 279): "Dada la fuerza-función para un sistema físico, el estado mecánico del sistema en un tiempo cualquiera se halla completa y únicamente determinado por el estado mecánico en algún tiempo inicial arbitrario." Con ello, sin embargo, no se dice todavía que hay un sistema determinista, sino únicamente una teoría determinista acerca de un determinado sistema físico. En general, puede afirmarse que toda teoría determinista es la afirmación de que hay un conjunto de leyes deterministas que rigen un sistema en relación con una cierta clase (definida) de propiedades. "El determinismo de la mecánica clásica —escribe Nagel— (pág. 283) se halla severamente limitado a un determinismo con respecto a estados mecánicos." Ello hace que aun una inteligencia infinita como aquella de que hablaba Laplace tendría que hacer más de lo que Laplace propone, esto es, tendría que tener en cuenta todas las propiedades —y no sólo las mecánicas— de los cuerpos, y, además, tendría que admitir que todas las propiedades son analizables unas en término de otras. Aun reduciéndonos a las propiedades de que hablan las teorías físicas (mecánicas, ópticas, térmicas, electromagnéticas, etc.) y sin hablar de otras propiedades posibles, se convendrá en que el llamado "ideal de Laplace" no pasa de ser una muy atrevida extrapolación.

Lo dicho anteriormente no significa, por supuesto, que el determinismo sea una doctrina errónea o sin sentido; significa únicamente que hay que andar con sumo cuidado al usar el término 'determinismo'. Por lo pronto, y como ya se indicó, no es legítimo identificar su sentido con el de causalismo. Ciertas partes de teoría física que no son consideradas deterministas en el mismo sentido en que lo es la mecánica clásica —por ejemplo, la mecánica cuántica— pueden seguir siendo consideradas como "causalistas". Al mismo tiempo, ciertas ecuaciones físicas —como en la termodinámica— no son causales. Tampoco es legítimo identificar el determinismo con la posibilidad de predicción. Tocaremos nuevamente este punto en el artículo consagrado a las llamadas "relaciones de incertidum-

## DET

bre" de Heisenberg (véase INCERTIDUMBRE [PRINCIPIO DE]). Siendo el presente artículo primariamente filosófico, y no teniendo más remedio que generalizar mucho más de lo que sería de desear en una cuestión tan compleja, nos limitaremos ahora a proponer algunas ideas generales que permitan entender mejor filosóficamente el vocablo 'determinismo'.

Por lo pronto, repetimos que no debe definirse de un modo demasiado precipitado. No es una buena definición del determinismo decir que un universo o un sistema es determinista cuando "todo está ya dado", o cuando "todo acontecimiento es una consecuencia necesaria de un acontecimiento anterior o de una serie de acontecimientos anteriores" o cuando "todos los acontecimientos (o estados) son reducibles a un conjunto de condiciones iniciales" o "cuando el presente se halla preñado de futuro" o cuando "todos los acontecimientos pueden ser predichos", etc., etc. Todas y cada una de estas supuestas definiciones no solamente se prestan a confusiones numerosas, sino que, además, terminan por decir muy poco. Es mejor, pues, tratar de definir el determinismo de un modo más riguroso —aun adoptando el inevitable lenguaje generalizador antes anunciado—, presentando un modelo conceptual de un sistema que puede ser llamado "determinista". Este sistema puede, por lo demás, extenderse, si se quiere (aun cuando ello ofrece grandísimas dificultades) al universo o realidad enteros.

Presuponemos que un sistema es determinista —o, más rigurosamente, que una teoría sobre un sistema es determinista— cuando tal sistema —o lo que se enuncia acerca de él— cumple con las condiciones siguientes:

(1) El sistema debe ser "cerrado"; no puede, en efecto, admitir elementos o acontecimientos externos en principio al sistema, pero que luego acaben de algún modo por insertarse en él y alterar posiblemente sus condiciones o su desarrollo.

(2) El sistema debe abarcar elementos, acontecimientos o estados del mismo tipo ontológico — en el caso del mundo físico, elementos, acontecimientos o estados físicos. Por supuesto, puede admitirse un reduccionismo según el cual hay solamente un tipo supuestamente privilegiado de



## DET

realidad. Pero si se admite este reduccionismo, se carga el problema del determinismo, ya de suyo complejo, con otras insuperables dificultades.

(3) El sistema debe incluir secuencias temporales de modo que se evite reducir las tendencias funcionales de que antes hablamos a dependencias del tipo manifestado por los sistemas formales deductivos.

(4) El sistema debe poseer un conjunto de condiciones iniciales que, en el caso de admitir que el sistema cerrado es el único existente —es decir, es el universo—, no necesita estar él mismo determinado. Decir que está determinado por razones externas a él, es insertar en él otro sistema, lo que ha sido probado como inaceptable.

Las condiciones anteriores pueden ser consideradas como necesarias y suficientes. Se podrá advertir que la propiedad "ser predecible" —lo que significa: poder prever cualquier estado del sistema una vez conocidas las condiciones iniciales, los elementos del sistema, la ley o leyes de dependencia funcional que ligan tales elementos, etc.— no está incluida en las anteriores condiciones. Ello puede parecer sorprendente, por cuanto algunos autores han identificado determinismo y predictibilidad. Sin embargo, la exclusión es comprensible si se tiene en cuenta que el término 'predicción' puede referirse a estados de un sistema no determinista. En efecto, es posible predecir estadísticamente ciertos estados de un sistema que no sea determinista. Las relaciones de incertidumbre en la física actual no excluyen la predictibilidad; establecen dentro de qué condiciones ésta se efectúa. Para agregar la propiedad "ser predecible" a las condiciones anteriores sería menester reddefinir tal propiedad.

Ninguna doctrina determinista es consecuencia solamente de la observación de fenómenos; lo es también, y sobre todo, de una serie de condiciones previamente establecidas. Estas condiciones son de carácter "regulativo" en sentido kantiano y no "constitutivo" ( véase CONSTITUCIÓN y CONSTITUTIVO). Son, pues, susceptibles de discusión. Las observaciones y el análisis de las teorías pueden arrojar mucha luz sobre la aplicabilidad o no aplicabilidad de las condiciones de referencia, pero estas condi-

## DET

ciones no son a su vez únicamente resultado de observación o de análisis de teorías.

En la época actual se ha discutido mucho la cuestión de si una teoría determinista es o no, en último término, un límite ideal de un conjunto de leyes estadísticas. Se ha afirmado al respecto que mientras la física clásica y, en general, la llamada "macrofísica" es, o puede ser, determinista, en cambio la microfísica es indeterminista. Nos hemos referido a estos debates en el citado artículo sobre el principio de incertidumbre, de Heisenberg.

Los autores que se han opuesto al determinismo desde el punto de vista ético y antropológico-filosófico han subrayado que dentro de una doctrina determinista no cabría el libre albedrío (v. ). Algunos de los pensadores de orientación existencialista han criticado (indirectamente) las doctrinas deterministas afirmando que en la existencia humana la libertad es una condición ontológica necesaria. El humano existir, según estos pensadores, no es comparable a ninguna de las cosas naturales y, por lo tanto, no pueden aplicarse al mismo las categorías aplicables a tales cosas. Con ello los pensadores en cuestión han llegado a la conclusión de que "existir" es fundamentalmente "ser libre". Hemos tratado estas cuestiones en otros artículos (por ejemplo, EXISTENCIALISMO, LIBERTAD). Aquí nos limitaremos a poner de relieve que la base de estas concepciones había sido ya sentada por autores como Fichte (VÉASE) por medio de una decisión ética (o "ético-existencial"); si se prefiere la libertad al determinismo, hay que "decidirse" por el idealismo y no por el materialismo.

No hemos podido tratar aquí de muchos de los debates en torno al determinismo tratando de probar que hay en éste una falacia interna. Ejemplo de estos debates lo encontramos en la tesis de Lequier (v. ), según la cual afirmar que todo está determinado equivale a afirmar que la afirmación está asimismo determinada y, por lo tanto, quitarle todo valor de afirmación. El motivo de no habernos extendido sobre estas discusiones es porque estimamos que casi todas ellas se basan en una definición de 'determinismo' excesivamente amplia y general.

## DET

La mayor parte de obras sobre filosofía de la ciencia (VÉASE) discuten el problema de la naturaleza y formas del determinismo. El libro de Ernest Nagel referido en el texto es *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961 (ver especialmente págs. 277-335). Abundante información sobre la cuestión del determinismo se halla en las dos obras de Cassirer, mencionadas en la bibliografía del artículo acerca de este filósofo, sobre el problema del conocimiento y sobre determinismo e indeterminismo en la física moderna. Tratan asimismo del problema del determinismo muchas de las obras citadas en las bibliografías de AZAR, FIN, LIBERTAD, TELEOLOGÍA. Sobre determinismo e indeterminismo en historia, véase la parte correspondiente en la bibliografía de HISTORIA.

Mencionaremos aquí ( simplemente en orden cronológico) algunas obras relativas a la cuestión del determinismo en general y del determinismo en las ciencias naturales, y remitimos a la bibliografía de INCERTIDUMBRE (PRINCIPIO DE) para trabajos complementarios, especialmente los relativos a la cuestión de la física contemporánea; algunos de los trabajos, por lo demás, figuran en ambos lugares:

J. Metallmann, *Determinism w naukach przyrodniczych*, 1934 (*El determinismo en las ciencias naturales*). — A. S. Eddington, *Sur le problème du déterminisme*, 1935 [Actualités scientifiques et industrielles, 112]. — C. D. Broad, *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism*, 1934 (Lección inaug. en Cambridge). — R. S. Lacape, *La notion de liberté et la crise du déterminisme*, 1935. — Giuseppe Tarozzi, *La libertà umana e la critica del determinismo*, 1936. — Helmut Groos, *Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus*, 1931, 2ª ed., con el título: *Willensfreiheit oder Schicksal?*, 1939. — *Déterminisme et libre arbitre. Entre-tiens présidés par F. Gonseth et rédigés par Gagnébin*, 1944. — Yves Simon, *Prévoir et Savoir*, 1944. — E. Huant, *Des fissures du déterminisme à l'émergence des finalités*, 1946. — P. Césari, *Les déterminismes et la contingence*, 1950. — G. Mottier, *Déterminisme et liberté*, 1948. — Leonel Franca, *Libertade e determinismo*, 1954. — Paulette Février, *Déterminisme et indéterminisme*, 1955 (trad. esp.: *Determinismo e indeterminismo*, 1957). — Pierre Vendryès, *Déterminisme et autonomie*, 1956. — Louis de Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique*, 1956, págs. 115-64. — David Bohm, *Causality and Chance*

## DEU

in *Modem Physics*, 1957 (trad. esp.: *Causalidad y azar en la física moderna*, 1959). — Louis Bonouire, *Déterminisme et finalité*, 1957. — M. Black, B. Blanshard, P. W. Bridgman, H. L. A. Hart, C. G. Hempel, E. Nagel, P. Weiss *et al.*, *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, 1958, ed. S. Hook. — Alian M. Munn, *Free Will and Determinism*, 1960.

DEUSSEN (PAUL) (1845-1919) nac. en Oberdreis (Westerwald), profesor desde 1887 en Berlín y desde 1889 en Kiel, fue entusiasta partidario de Schopenhauer y fundó para su estudio la Schopenhauer-Gesellschaft. El pensamiento de Deussen puede caracterizarse como un esfuerzo para encontrar el fundamento común de todas las religiones a la luz de la filosofía (schopenhaueriana). Si bien al principio la unión de filosofía y religión significaba en Deussen la de la citada filosofía con la religión cristiana, sus estudios de las filosofías y las religiones orientales, particularmente de las hindúes, lo llevaron al convencimiento de la identidad fundamental de todas las intuiciones religiosas. La concepción de Dios como entidad que se halla más allá de todo lo personal, pero que sigue siendo (y es sobre todo) una realidad viviente se impuso a Deussen como una verdad evidente. Deussen se distinguió por su historia de la filosofía, en la cual subrayó los motivos religiosos y en particular los del pensamiento hindú.

Obras: *Die Elemente der Metaphysik*, 1877. — *Das System der Vedanta*, 1883. — *Der kategorische Imperativ*, 1891. — *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 6 vols., 1894-1917 (*Historia general de la filosofía, con especial consideración de las religiones*. Los tres primeros volúmenes están dedicados a la filosofía india). — J. Böhme, 1897. — *Erinnerungen an F. Nietzsche*, 1901 (*Recuerdos de Nietzsche*). — *Erinnerungen an Indien*, 1904 (*Recuerdos de la India*). — *Die Geheimlehre des Veda*, 1907-09 (*La doctrina secreta de los Vedas*). — Deussen tradujo fragmentos de las Upanisad, y editó las obras de Schopenhauer, 16 vols., 1911-1942. — Véase R. Biernatzki, *Kant und die höchsten Güter der Religion nach P. Deussen*, 1926.

DEÚSTUA (ALEJANDRO O.) (1849-1945) nac. en Huancayo (Ju-

## DEU

nín, Perú) y profesó en la Universidad de San Marcos, de Lima. Partiendo de una crítica del intelectualismo, en el cual incluyó tanto el aristotelismo como el eclecticismo y el positivismo, Deústua comenzó defendiendo una posición voluntarista inspirada originariamente en Krause y parcialmente en Wundt, y una filosofía de la libertad creadora, que, iniciada primeramente en la estética, fue completada por la influencia de Bergson en otras disciplinas. Deústua señaló al principio que la libertad es el principio de toda estética, pero amplió luego esta idea manifestando que hay un orden o armonía —que es libertad estática— y un impulso creador —que es libertad dinámica. Estas dos libertades se contraponen, mas en el curso de tal contraposición adquiere el primado la libertad dinámica o creadora, de la cual se deriva todo lo estético. El pensamiento de Deústua culminó en una filosofía práctica, en la cual la propia libertad constituye el fundamento de todos los valores, ante todo de los valores morales.

Los escritos y especialmente el magisterio universitario de Deústua ejercieron una gran influencia en la evolución filosófica peruana. Todo el movimiento filosófico en dicho país le debe, directa o indirectamente, gran parte de su dinamismo. Mencionaremos algunos pensadores que se han destacado posteriormente: Mariano Ibérico Rodríguez; Honorio Delgado (VÉANSE); Francisco García Calderón (1883-1953), que ha trabajado especialmente en el terreno sociológico; Julio Chiriboga (nac. 1896), que se ha orientado al comienzo en el bergsonismo, luego en el neokantismo de la escuela de Badén y, finalmente, en el realismo de N. Hartmann, reuniendo en torno a él a un grupo de discípulos de la generación filosófica más reciente (F. Miró Quesada, W. Peñaloza, C. Cueto Fernandini); José de la Riva Agüero (1885-1944), que se dedicó a la filosofía del Derecho dentro del marco de un voluntarismo idealista (*Concepto del Derecho: ensayo de filosofía jurídica*, 1912), Juan Bautista de Lavalle (nac. 1887), influido por Kelsen (*La crisis contemporánea de la filosofía del Derecho*, 1916. — *Filosofía del Derecho y docencia jurídica*, 1939); José León Barandía-

## DEU

rán (nac. 1909), también filósofo del Derecho (*Estudios de filosofía del Derecho*, 1929. — *El Derecho y el arte*, 1940); Osear Miró Quesada (nac. 1884), que se ha destacado en la filosofía de la ciencia. Entre los pensadores de generaciones más recientes puede mencionarse a Enrique Barboza (nac. 1903), que se ha ocupado de la fenomenología después de haber estudiado críticamente el actualismo italiano (*Ensayos de filosofía actualista*, 1931. — *Ética*, 1936. — *Psicología del artista*, 1940); Carlos Cueto Fernandini (nac. 1913), que ha estudiado el problema de la intencionalidad (*El naturalismo frente a la fenomenología*, 1938. — *Baltasar Gracián y la idea del hombre*, 1949); Luis Felipe Alarco (nac. 1913), interesado por el pensamiento de N. Hartmann y por los problemas ontológicos formales (*N. Hartmann y la idea de la metafísica*, 1943. *Lecciones de metafísica*, 1947. — *Ensayos de filosofía prima*, 1951); Manuel Arguelles (nac. 1904), que se ha interesado por la filosofía de Eucken (*El neoidealismo en Eucken*, 1929) y por la fenomenología y la psicología individual de Adler; Francisco Miró Quesada (nac. 1819), que ha completado su interés por la fenomenología con un estudio de la lógica y de las corrientes epistemológicas vigentes en los países anglosajones (*Sentido del movimiento fenomenológico*, 1941. — *Lógica*, 1946. — *Ensayos: I. Ontología*, 1951. — *Lógica jurídica*, 1955); A. Salazar Bondy, interesado asimismo en la fenomenología (*Irrealidad e idealidad*, 1958) y autor de un estudio sobre la filosofía peruana (*La filosofía en el Perú, Panorama histórico*, s/a. [1955]); Walter Peñaloza (nac. 1920), que se ha ocupado de la historia del conocimiento entre los griegos (*La evolución del conocimiento helénico: Eleatismo-Ylozoísmo*, 1946); Nelly Festini (nac. 1921): *La imaginación en la teoría kantiana del conocimiento*, 1948); Gustavo Saco (*Pensamiento espontáneo y pensamiento reflexivo*, 1946). Además de los autores citados hay que tener en cuenta los que se han destacado en la Universidad católica; mencionamos a su vice-rector Víctor Andrés Belaúnde; a Alberto Wagner de Reyna (VÉASE); al P. Luis Lituma (nac. 1908); Mario Alzamora Valdez (nac.

## DEV

1909) —estos dos últimos de orientación neotomista—; Carlos Rodríguez; Jorge del Busto (*La filosofía de O. Spengler*, 1942); Gabriel Martínez del Solar (*La intencionalidad: una relación entre Brentano y Tomás de Aquino*, 1944). También se han destacado en filosofía varios profesores de la Universidad de Arequipa, entre ellos Antenor Orrego (nac. 1897: *El monólogo eterno*, 1929. — *El pueblo continente*, 1939 y César Guardia Mayorga (nac. 1906: *Léxico filosófico*, 1941. — *Filosofía y ciencia*, 1948).

Obras: "Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano", *Revista Universitaria*, Lima, 1917-1922. — *Estética general*, 1923. — *Estética aplicada. Lo bello en el arte: la arquitectura*, 1932. *Estética aplicada. Lo bello en el arte: escultura, pintura, música*, 1955. — "Los sistemas de moral", 1938-1940. — Bibliografía: *Bibliografía de las obras del Dr. A. O. Deústua*, 1939, por G. Ariozola Tirado, Hermann Buse de la Guerra, A. Dapelo, M. Laberthe, M. Lugo, W. Peñaloza. — M. Ibérico, "La obra filosófica de Don Alejandro O. Deústua", *Letras* (Lima), 1939, págs. 145-60. — F. Romero, *La filosofía en América*, 1954.

DEVENIR. El galicismo 'devenir' es ya de uso corriente en la literatura filosófica en lengua española. Su significación no es, sin embargo, unívoca. A veces se usa como sinónimo de 'llegar a ser'; a veces se considera como el equivalente de 'ir siendo'; a veces se emplea para designar de un modo general el cambiar o el moverse — los cuales, por lo demás, suelen expresarse por medio del uso de los correspondientes sustantivos: 'cambio' y 'movimiento'. Dentro de esta multiplicidad de significaciones parece haber, con todo, un núcleo significativo invariable en el vocablo 'devenir': es el que destaca el proceso del ser o, si se quiere, el ser como proceso. Por eso es habitual contraponer el devenir al ser en un sentido análogo a como en el vocabulario tradicional se contrapuso el *in fieri* al *esse* — donde *in fieri* expresa, en rigor, el hecho de *estar haciéndose*.

Aquí hemos elegido el vocablo 'devenir' porque nos parece sobremañera apropiado para discutir en la forma más general posible las cuestiones fundamentales implicadas en

## DEV

toda operación en la cual se produce cambio. Es cierto que se habría podido elegir para el mismo propósito el término 'cambio'. Pero, como veremos luego, es mejor usar este término en un sentido más restringido que el que corresponde a 'devenir', con el fin de poder distinguirlo del término 'movimiento' (VÉASE). El vocablo 'devenir' ofrece, por consiguiente, varias ventajas, de las cuales enumeraremos dos. Primero, el ser capaz de designar todas las formas del llegar a ser, del ir siendo, del cambiarse, del acontecer, del pasar, del moverse, etc. etc. Segundo, el ser susceptible de tomar un sentido más propiamente filosófico que otros vocablos, en parte porque su significación resulta más neutral que la de los otros.

Como hemos hecho en numerosos artículos de este Diccionario, procederemos por lo pronto históricamente. Desde este punto de vista podemos decir que el problema del devenir es uno de los problemas capitales de la especulación filosófica. Ello se advierte ya en el pensamiento griego, el cual se planteó la cuestión del devenir en estrecho enlace con la cuestión del ser (v. ). De hecho, dicho pensamiento surgió en gran parte como un asombro ante el hecho del cambio de las cosas y como la necesidad de encontrar un principio que pudiera explicarlo. El devenir como tal resultaba inaprehensible para la razón; por ello se requería descubrir la existencia de un *ser* que *deviene*. A ello tendieron ya los filósofos jónicos. Su ἀρχή o principio de la realidad tenía como uno de sus rasgos capitales el ser una entidad que subyace en todo cambio y que explica, junto con el cambio, la multiplicidad de las cosas. Hasta puede decirse que los tipos principales de filosofía presocrática pueden ser descritos en orden a las correspondientes concepciones mantenidas por sus representantes sobre el problema del devenir. Así, los jónicos buscaron, como indicamos, lo que permanece dentro de lo que deviene, y pensaron hallarlo en una substancia material. Los pitagóricos hicieron lo propio, pero pensaron hallar el principio del devenir y de lo múltiple en una realidad ideal: las relaciones matemáticas. Heráclito hizo del propio devenir, del γίγνεσθαι, el principio de la realidad,

## DEV

introduciendo con ello en el pensamiento filosófico un giro que ha sido considerado a veces como "heterodoxo"; hay que advertir, sin embargo, que el devenir en Heráclito, si bien es un puro fluir, está sometido a una ley: la ley de la "medida", que regula el incesante alumbrarse y extinguirse de los mundos. Parménides y los eleatas (VÉASE) adoptaron al respecto una posición opuesta a la de Heráclito. En vista de que la razón no hace presa en el devenir, declararon que la realidad que deviene es puramente aparental: el ser verdadero es inmóvil: frente al "todo fluye" de Heráclito, los elatas proclamaron, pues, el "todo permanece". Los pluralistas intentaron hallar un compromiso entre estas dos posiciones. Algunos —como Empédocles y Anaxágoras— admitieron la existencia de varias substancias (en cantidad limitada las de Empédocles; en cantidad ilimitada las de Anaxágoras) que no devienen, pero cuyas combinaciones permiten explicar el hecho del devenir. En el mismo sentido se desarrolló el atomismo de Demócrito, pero mientras Empédocles y Anaxágoras entendieron el devenir en un sentido cualitativo (devenir es cambiar de cualidades), Demócrito lo entendió en un sentido cuantitativo (devenir es desplazamiento de átomos en sí mismos invariables, sobre un fondo de no ser o extensión indeterminada). Advertamos al respecto que esta diferencia entre lo cualitativo y lo cuantitativo en el devenir ha resultado fundamental en la filosofía. Algunos autores inclusive indican que el defecto de la filosofía democriteana consiste en *reducir* el devenir como devenir cualitativo (que puede llamarse "cambio") al devenir como devenir cuantitativo (que puede calificarse de "movimiento"). Otros autores rechazan semejante acusación pues señalan que la idea de Demócrito de la subjetividad de las cualidades secundarias permite explicar todo devenir en términos de movimiento y reducir éste a medida cuantitativa. La tendencia general de la filosofía griega después de Demócrito, con algunas excepciones (como la de los epicúreos), consiste en subrayar el primado del cambio frente al "simple" movimiento. En parte ello ha sido afirmado también por Platón y por Aristóteles. Sin embar-

## DEV

go, la filosofía del devenir de dichos filósofos es demasiado compleja para que pueda insertarse cómodamente dentro de los anteriores esquemas. Es, pues, necesario desarrollar algunos de sus conceptos, especialmente en el caso de Aristóteles, que trató el problema que nos ocupa con particular detalle.

La tendencia general de Platón es hacer del devenir, γίνεσθαι, una propiedad de las cosas en tanto que reflejos o copias de las ideas. Tales cosas son justamente llamadas a veces lo engendrado o devenido, γιγνόμενα. Desde este punto de vista, podemos decir que en la filosofía de Platón solamente el ser y la inmovilidad del ser (o de las ideas) es "verdaderamente real", en tanto que el devenir pertenece al mundo de lo participado. Considerada la cuestión desde el ángulo del conocimiento, puede decirse que el ser inmóvil es objeto del saber en tanto que el ser que deviene es objeto de la opinión. Muchos pasajes pueden citarse en apoyo de esta contraposición. Uno de los más iluminadores se encuentra en *Tim.*, 27 E: "Hay que establecer una distinción y preguntar: ¿Qué es lo que es siempre y jamás deviene, y qué es lo que siempre deviene y jamás es?" Sin embargo, sería un error simplificar excesivamente el pensamiento platónico. El estatismo de la realidad proclamado por Platón no le hace olvidar un solo momento que los sólidos argumentos contruidos en su defensa por los eleatas y los pitagóricos afrontan no menos poderosos argumentos propuestos por los filósofos que defienden la movilidad de lo real. Por eso a veces Platón concibe el Movimiento y el Reposo como participando en el ser —ya que son "géneros supremos del ser"—, sin que el ser propio sea movimiento o reposo (*Soph.*, 247 E sigs.). A veces inclusive —como en el mismo citado diálogo— Platón define el ser por medio del concepto de la potencia o δύναμις, de tal modo que la idea de actividad resulta esencial para el ser. Claro que en otros lugares (Cfr. *Crat.*, 440 A sigs.) la inmutabilidad parece alcanzar el primado, de tal modo que la interpretación del platonismo en este punto capital tropieza con todo género de dificultades. Pero sea cual fuere la interpretación adoptada, es indudable que

## DEV

Platón presta mucha mayor atención al problema del devenir del que podría dárlo a entender la simple y casi siempre superficial equiparación entre el ser y lo inmóvil, y la apariencia y lo movable. Prueba de ello es que hay en Platón, particularmente en sus últimos diálogos, una preocupación constante no solamente para averiguar la relación —o falta de relación— entre el ser verdadero y el devenir, sino también un intento de entender las diversas formas en las cuales puede darse este último. Así, por ejemplo, en *Phil.*, 54 C el filósofo habla del devenir como destrucción, φθορά y génesis, γένεσις. Y en el *Theait.*, 181 D nos indica que hay dos formas de devenir (o movimiento, κίνησις): la alteración, ἀλλοίωσις, y la traslación, φορά (distinción usada asimismo en *Parm.*, 138 B sigs.). Esta última distinción sobre todo es importante, porque vuelve a plantear la cuestión en los términos ya antes indicados del devenir como movimiento cualitativo o cambio y el devenir como proceso cuantitativo o movimiento. Ahora bien, fue Aristóteles quien dio sobre estas significaciones las mayores y más influyentes precisiones. Estudiaremos, pues, sus conceptos al respecto con algún detalle.

Aristóteles criticó ante todo las concepciones sobre el devenir propuestas por los anteriores filósofos (Cfr. *Phys.*, I y II, *passim*). Tales concepciones pueden reducirse a cuatro: (1) La solución eleática, que preten de dar cuenta del devenir negándolo; (2) La solución pitagórica y platónica, que tiende a separar los entes que se mueven de las realidades inmóviles para luego —sin lograrlo— deducir los primeros de las segundas; (3) La solución heracliteana (y sofística) que proclama que la realidad es devenir, y (4) La solución pluralista, que reduce las distintas formas del devenir a una sola, ya sea cualitativa (Empédocles, Anaxágoras), ya sea cuantitativa (Demócrito). Los defectos de estas concepciones son principalmente dos: (a) el no advertir que el devenir es un hecho que no puede ser negado o reducido a otros o afirmado como substancia (olvidando en este caso que el devenir es devenir *de* una substancia), y (b) el no reparar que 'devenir', como 'ser', es un término que tiene varias

## DEV

significaciones. Estos defectos proceden en buena parte de que los filósofos, aunque no han perdido de vista que para que haya devenir se necesita algún factor, condición o elemento, no se han dado cuenta, en cambio, que se necesita *más de un factor*. Por este motivo, el problema del devenir incluye la cuestión de las diferentes especies de causa (Cfr. *Phys.*, II 3, 194 b 16, 195 a 3; *De anima*, II 4, 415 b, 8-10; *Met.*, Λ 3, 983 a 26-33; Δ 2, 1013 a 24 sigs.). En efecto, todas las formas de causa son operativas en la producción del devenir, lo cual no significa, empero, que haya tantos géneros de devenir como tipos de causalidad. Los géneros del devenir siguen una clasificación distinta. Aristóteles ha dedicado al asunto buen número de páginas de sus obras. Mencionaremos aquí los pasajes que nos parecen fundamentales. En *Cat.*, 13, 15 a 14, el Estagirita presenta seis clases de devenir (a veces se llama "cambio" o "movimiento", pero recordamos al lector el punto de vista más general y neutral que hemos adoptado al proponer nuestro término). Son las siguientes: generación. O génesis, γένεσις; destrucción, φθορά; aumento, αὐξησις; disminución, φθοίσις; alteración, ἀλλοίωσις; y traslación, desplazamiento, cambio de lugar, o movimiento local, φορά. En *Phys.*, III 1, 201 a 5-7 el devenir es (1) substancial —posesión y privación (pero *no*, observemos, generación y corrupción o destrucción); (2) cualitativo —como en blanco y negro—; (3) cuantitativo —completo e incompleto (aumento y disminución)—; (4) local —hacia arriba, hacia abajo, o liviano, pesado (pero *no*, observemos, hacia la derecha, hacia la izquierda, siempre que consideremos el movimiento local como un movimiento *natural*). De hecho, indica Aristóteles, hay tantos tipos de devenir como hay significados del vocablo 'es'. En *Phys.*, V 224 a 21 sigs. el devenir es (a) por accidente, (b) respecto a otra cosa y (c) en sí mismo. Si consideramos ahora (c) podemos clasificar al devenir en cuatro clases, que son las que parecen más fundamentales de todas: (I) de algo a algo, (II) de algo a no-algo (III) de no-algo a algo y (IV) de no-algo a no-algo. (IV) debe ser excluido, pues los términos que intervienen en él no son

## DEV

ni contrarios ni contradictorios, (III) y (II) son casos de generación y corrupción (o génesis y destrucción), pero como solamente lo que es puede devenir, sólo (I) merece figurar como caso de movimiento. De hecho, (II) y (III) son formas de (I), y como (I) puede ser concebido o respecto a la cualidad o respecto a la cantidad, solamente quedan el movimiento cualitativo (alteración) y el cuantitativo (aumento y disminución). A ellos debe agregarse, sin embargo, el movimiento local, con lo cual tenemos tres sentidos primarios del devenir. Puede preguntarse ahora si alguno de ellos tiene el primado sobre los otros. La respuesta a esta cuestión es, sin duda, difícil. Por un lado, parece que el devenir cualitativo tiene el primado si prestamos atención al hecho de que el Estagirita parece haberse preocupado sobre todo por explicar el sentido ontológico del cambio, evitando toda reducción del mismo al desplazamiento de partículas en el espacio. Si así lo hacemos, entonces la explicación del devenir estará determinada por la famosa definición del movimiento como actualización de lo posible *qua* posible (*Phys.*, III, 1, 201 a 9), una definición que requiere, para ser debidamente entendida, un análisis de las nociones de acto y potencia (VÉANSE), pues el devenir o cambio consiste últimamente en el paso de lo posible a lo actual. Por otro lado, es posible considerar que el sentido primario del devenir es la traslación o movimiento local: la más alta forma del cambiar, aparte el Primer Motor, que mueve sin ser movido, es el movimiento circular; solamente mucho más abajo, en el reino sublunar, se da el devenir cualitativo y luego el ciclo de la generación y la corrupción, cada uno de los cuales, como indica Bergson, no son sino reflejos del primitivo perfecto movimiento circular original. No podemos extendernos debidamente sobre este punto. Digamos sólo que algunas de las mayores dificultades que ofrece la doctrina aristotélica del devenir se deben no solamente al anterior problema (pues, en último término, podría solucionarse advirtiendo que en unos casos el Estagirita trata del devenir como cuestión física y en otros casos lo dilucida como cuestión metafísica), sino también a algunas imprecis-

## DEV

siones que hallamos en su obra y que neutralizan las ventajas que ofrece su constante atención por la clasificación y la aclaración de las significaciones. Entre estas impresiones subrayamos dos. Una afecta al vocabulario y consiste en que mientras a veces emplea el vocablo κίνησις, en un sentido más general, y el vocablo μεταβολή en un sentido más particular, a veces también considera μεταβολή en un sentido más general que κίνησις. Otra se refiere a la cuestión del cambio en la substancia. En efecto, a veces el Estagirita dice que no hay respecto a ella movimiento, pero a veces declara que sólo hay movimiento respecto a la substancia, cualidad, cantidad y lugar. Advirtamos que estas imprecisiones no tienen todas la misma gravedad. La primera es grave, pues el uso ambiguo del vocabulario afecta a todos los análisis posteriores. La segunda puede resolverse adoptando una de las posibilidades: la que consiste en admitir el sentido más general de κίνησις y el más estricto de μεταβολή, pues entonces se puede decir que en la substancia no puede haber κίνησις pero sí, en cambio, puede haber μεταβολή.

Los escolásticos de tendencia aristotélica procedieron a refinar y a aclarar los anteriores conceptos. Así, Santo Tomás señalaba que el cambio es la actualización de la potencia en tanto que potencia, y por eso hay devenir cuando una causa eficiente lleva, por así decirlo, la potencia a la actualidad, y otorga al ser su perfección entitativa. El sujeto no cambia así por un mero desarrollo de algo que tenía implícito, ni tampoco por la aparición *ex nihilo* de una cualidad, sino por la acción de una causa que, si se quiere, se "interioriza" en el ser. De ahí que el acto y la potencia en tanto que factores del devenir no sean propiamente seres o principios constitutivos, sino, como dicen los escolásticos (por lo menos los tomistas), realidades complementarias. Con ello se niega que el acto sea el elemento dinámico del ser y la potencia el elemento estático, pero también que el acto sea el elemento estático del ser —el ser "ya cumplido"— y la potencia el elemento dinámico — el ser "en vías de realizarse". Acto y potencia son igualmente necesarios para que el devenir tenga lugar — por lo menos el deve-

## DEV

nir de los entes creados. Se puede, pues, decir que la escolástica, y en particular la escolástica tomista, procura mantenerse a igual distancia entre una filosofía enteramente estaticista y una filosofía completamente dinamicista; una y otra son, según la mencionada tendencia, maneras de eludir el problema del efectivo devenir.

En cambio, en ciertas direcciones de la filosofía moderna se ha tendido a considerar el propio Devenir como el motor de todo movimiento y como la única explicación plausible de todo cambio. Se ha estimado, en efecto, que la ontología tradicional —tanto griega como escolástica— era excesivamente "estaticista", y que bajo su influencia quedaron sepultados todos los ensayos para convertir el devenir en una noción central filosófica. Atisbos de este dinamicismo los encontramos en algunas filosofías renacentistas, pero en su plena madurez se ha revelado solamente dentro del pensamiento romántico. Sin embargo, éste se ha manifestado de dos maneras: o como una constante afirmación del primado del devenir, o como un intento de "racionalizar" el devenir de alguna manera. Ejemplo eminente de esta última posición lo hallamos en Hegel, para quien el devenir (*Werden*) representa la superación del puro ser y de la pura nada, los cuales son, en último término, idénticos. "La verdad —escribe Hegel— no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser se convierta o, mejor, se haya convertido en nada y viceversa. Pero la verdad no es tampoco su indiscernibilidad, sino el hecho de que *no sean lo mismo*, de que sean *absolutamente distintos*, pero a la vez separados y separables, *desapareciendo cada uno en su contrario*. Su verdad es, de consiguiente, este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en el otro: el *devenir*, un movimiento en el cual ambos términos son distintos, pero con una suerte de diferencia que, a su vez, se ha disuelto inmediatamente" (*Logik*, ed. G. Lasson, I, pág. 67). Hegel precisa, además, que este devenir "no es la unidad hecha por abstracción del ser y de la nada, sino que, como unidad del ser y de la nada, es esta unidad *determinada*, es decir, algo en lo cual se hallan tanto nada como ser."

## DEV

En el curso del siglo xx han irrumpido diversas filosofías para las cuales el devenir es una realidad primaria — o, si se quiere, para las cuales el ser existe solamente en la medida en que deviene. En algunos casos se ha llegado a concebir el ser como una inmovilización del devenir. Ejemplo de ello lo encontramos en Bergson y el bergsonismo (VÉANSE). En otros casos, se ha opuesto el devenir (concebido como idéntico a la vida) al ser —o, mejor, a "lo devenido"— (estimado como idéntico a la muerte). Ejemplo de ello lo hallamos en Spengler, para el cual lo devenido es lo que se halla impregnado de extensión y "se encarna en el número matemático", en tanto que el devenir es lo orgánico, lo que posee dirección, irreversibilidad e historia. En otros casos, finalmente, se ha considerado que hay dos especies de devenir: el devenir físico —que, por la imposibilidad de conservar el pasado, se reduce a un continuo nacimiento y anonadamiento del ser—, y el devenir espiritual —el cual permanece sin ser idéntico. Ejemplo de esta última concepción es la de Alberto Rouges (VÉASE). Frecuente en todas estas concepciones es la afirmación de un primado del devenir y hasta la reducción de todo ser a devenir, lo cual equivale en la mayor parte de los casos a un intento de explicar el movimiento por el crecimiento, lo mecánico por lo orgánico y, en último término, lo físico por lo espiritual.

Véase también DIALÉCTICA.

Además de las obras citadas véase: Karl Kölln, *Sein und Werden*, 1934. — A. Cosentino, *Temps, Espace, Devenir, Moi: Les sosies du Néant*, 1938. — Para el devenir en la historia: S. Hering, *Das Werden als Geschichte*, 1939. — D. J. B. Hawkins, *Being and Becoming*, 1954. — D. A. Cardone, *Il divenire*, I, 1956 (sobre la individualidad como "momento" del devenir). — Para el devenir en la filosofía griega: A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, 1906. — Para el devenir en Platón: Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912 (págs. 95-112: "Le devenir dans la philosophie de Platon"). — J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, 1942. — Para el devenir en Aristóteles: M. Kappes, *Die aris-*

## DEW

*totelische Lehre über Begriff und Ursache der* *Κίνησις*, 1887. — W. J. Verdenius y J. H. Waszink, *Aristotle On Coming-to-be and Passing-away*, 1946. — Carlo Giacon, *Il divenire in Aristotele (textos y comentarios)*, 1947. — M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxien*, 1962 [Philosophische Abhandlungen, 19]. — Sobre el devenir en Hegel tratan prácticamente todas las obras sobre este filósofo mencionadas en el artículo correspondiente; véase, además, Giuseppe Fichera, *Il problema del cominciamento logico e la categoria del divenire in Hegel e nei suoi critici*, 1956. — Véase también la bibliografía del artículo MOVIMIENTO.

DEWEY (JOHN) (1859-1952) nac. en Burlington (Vermont), ha profesado en Michigan (1884-88), Minnesota (1888-89), Michigan (1889-94), Chicago (1894-1904) y Columbia University (New York). Influidio en parte por el idealismo alemán, particularmente por el hegelianismo —que representa para Dewey la "otra cara", la sistemática y unificadora, de su pensamiento, orientado sobre todo hacia la movilidad de la experiencia, y que le ha incitado a superar las divisiones de lo real subyacente en la herencia de la cultura de la Nueva Inglaterra—, la filosofía de James y la necesidad de otros métodos y vías para la realización de sus propósitos de reforma y "reconstrucción" le inscribieron muy pronto en la "nueva filosofía" —una filosofía que, a su entender, se distingue de la tradicional no sólo por considerar como realidad central la experiencia, sino también y muy especialmente por el giro distinto que da a esta misma experiencia (VÉASE). El propio Dewey, por lo demás, ha expuesto en una breve autobiografía intelectual los "motivos" capitales que han conformado u orientado su pensamiento. En primer lugar, la importancia otorgada a la teoría y práctica de la educación. En segundo término, el deseo de superar el dualismo entre "ciencia" y "moral" por medio de una lógica que sea un "método de investigación efectiva" y que no rompa la continuidad de las diversas regiones de la experiencia. En tercer lugar, la mentada influencia de James. Finalmente, la intuición de la necesidad de una integración del pensar que comprenda los problemas

## DEW

desarrollados por las ciencias sociales y que permita resolver al mismo tiempo las situaciones derivadas de tales problemas. La insistencia en la experiencia sólo adquiere sentido a partir de estas bases. Pues la experiencia no es para Dewey lo meramente experimentado por un sujeto y menos lo que éste experimenta con el fin de adquirir un saber, sino el resultado de una relación que para el sujeto tiene como término a la vez opuesto y complementario el objeto y el medio, pero que puede ser concebida en su mayor generalidad como relación entre objetos, como su forma propia de mantener una conexión. El punto de vista "biológico" de Dewey no es, según esto, más que una consecuencia de su amplia noción de la experiencia, noción amplia en el sentido de su comprensión, pero no en el sentido de que constituya el objeto de un absoluto. De ahí el método empírico o "denotativo" que Dewey utiliza o, si se quiere, el método empírico que debería usar si se atuviera siempre a sus propios postulados. Pues, como se ha hecho observar con frecuencia, Dewey es "técnicamente" un filósofo empirista, aun cuando, de hecho, el curso de sus razonamientos esté edificado muchas veces al hilo de una dialéctica. En todo caso, la filosofía por él postulada es una filosofía que renuncia a todo absoluto, que procura averiguar en cada proceso la múltiple trama de relaciones entre los medios y los fines de que está compuesto, y que no se limita a considerar el instrumentalismo pragmatista como simple método, como aún pretendía James. Sólo dentro de este marco es posible entonces comprender lo que Dewey entiende por naturalismo (v.). El propio filósofo ha calificado, en efecto, a su pensamiento de "naturalismo empírico", de "empirismo naturalista". Mas "Naturaleza" no es simplemente aquí un conjunto de cosas regidas mecánicamente; es historia, acontecimiento y drama. Por eso, y sólo por eso, el pragmatismo no es sólo un método, sino una filosofía, es decir, una manera de acercarse a una realidad que se supone infinitamente múltiple. Por todas partes tiende Dewey a lo concreto, pero ello no sólo en virtud de un postulado filosófico, sino como resultado de una crítica de la cultura moderna, cuyo

## DEW

parcial intelectualismo quiere Dewey corregir en todas sus dimensiones, particularmente en las educativas y sociales. Su teoría del pensamiento, su pragmatismo y su instrumentalismo no tienen, en última instancia, otro propósito. Dewey parte del reconocimiento de que el hombre se siente inseguro en el mundo y busca algo permanente y estable. Semejante permanencia le es dada en el curso de la historia de múltiples formas: por ritos mediante los cuales cree propiciarse las fuerzas de la Naturaleza, por las artes con que domina a esta misma Naturaleza. Mas también por los objetos tradicionales del saber y de la filosofía, por esa actividad filosófica que busca lo inmóvil tras la contingencia y el cambio. Pero la filosofía ha olvidado que el pensamiento no funciona meramente con vistas a un saber, sino con vistas a un "dominio". Pues, en general, todo conocimiento es un instrumento forjado por la vida para su adaptación al medio, y por eso el pensar no comienza, como creía el racionalismo clásico, con premisas, sino con dificultades. Lo que el pensar busca no es una certidumbre intelectual, sino una hipótesis que se haga verdadera mediante el resultado y la sanción pragmática. La noción de verdad (v.), tan próxima a la de James, es consecuencia de la sustitución del conceptualismo del conocer por un funcionalismo y un operacionismo del pensar. El pensamiento funciona entre dificultades que acongojan al hombre, pero más bien que relativizar el pensar, el instrumentalismo de Dewey pretende justificarlo de un modo concreto y no por cualquier absoluto trasmundano. Por eso el pensamiento y la teoría son elementos inmanentes a la vida humana, "programas" que el hombre forja para responder a situaciones futuras. La orientación hacia el futuro, tan vigorosa en Dewey, no queda, empero, limitada a la ciencia y a la filosofía: ella impregna todo el esfuerzo social y educativo de este pensador y es como el norte hacia el cual se dirigen todos sus pensamientos. Mas la busca de lo concreto ha conducido a Dewey en los últimos tiempos a una reanudación de su primitiva influencia hegeliana: su inclinación hacia la metafísica, que se hace tan patente en los trabajos últimos sobre cuestiones ló-

## DEW

gicas, no desmiente la concepción pragmática e instrumentalista en torno a la cual gira su teoría del pensar, pero la hace aun más vinculada a ciertas corrientes del existencialismo metafísico y a todos los esfuerzos últimos para lograr una unidad de la razón con la vida. Pues esto es lo único que puede terminar con aquel divorcio de la teoría y la práctica tan característico de la filosofía clásica y del intelectualismo moderno, lo que puede conducir a una vida armónica que es para Dewey el ideal último de la educación.

Obras: *Psychology*, 1886. — *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, 1891. — *The School and Society*, 1900. — *Studies in Logical Theory*, 1903. — *Experience and Objective Idealism*, 1907. — *Ethics* (en colaboración con J. H. Tufts), 1908. — *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, 1910. — *How We Think*, 1910. — *Brief Studies in Realism*, 1911. — *Democracy and Education*, 1916. — *Essays in Experimental Logic*, 1916. — "The Need for a Recovery in Philosophy" (en el volumen colectivo: *Creative Intelligence*, 1917). — *Reconstruction in Philosophy*, 1920. — *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, 1922. — *Experience and Nature*, 1925, nueva ed., 1929. — *The Public and Its Problems*, 1927. — *The Quest for Certainty*, 1929. — *Individualism, Old and New*, 1930. — *Philosophy and Civilization*, 1931. — *A Common Faith*, 1934. — *Art and Experience*, 1934. — *Liberalism and Social Action*, 1938. — *Logic: the Theory of Inquiry*, 1938. — *Freedom and Culture*, 1939. — *Theory of Valuation (International Encyclopedia of Unified Science, II, 4)*, 1939. — *Problems of Men*, 1946. — *Knowing and the Known*, 1949 (en col. con A. F. Bentley). — *Essays in Experimental Logic*, 1954. — Hay trad. al español de numerosas obras de Dilthey; citamos: *La escuela y el niño*, 1926; *Ensayos de educación*, 1926; *Teoría sobre la educación*, 1926; *Los fines, las materias y los métodos de la educación*, 1926; *Filosofía de la educación. Los valores educativos*, 1927 [los tres últimos trabajos son trad. de *Democracy and Education*]; *Cómo pensamos*, 1928; *El hábito y el impulso en la conducta*, 1929; *La inteligencia y la conducta*, 1930 [los dos últimos trabajos son trad. de *Human Nature and Conduct*]; *Reconstrucción de la filosofía*, 1930; *Ciencia de la educación*, 1941; *Democracia y educación*, 1946 [véase también *supra*]; *Lógica. Teoría de la investigación*,

## DHA

1950; *El hombre y sus problemas*, 1952; *La busca de la certeza*, 1952; *Experiencia y educación*, 1958; *Experiencia y Naturaleza*, 1959. — Bibliografía: Milton H. Thomas, *A Bibliography of J. Dewey 1882-1939*, 1939 (introducción por H. W. Schneider). — Volumen colectivo (J. H. Randall, Jr., B. Russell, H. Reichenbach, A. N. Whitehead, G. Santayana, etc.): *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul A. Schilpp, 1939. — Véase D. T. Howard, *John Dewey's Logical Theory*, 1918. — William Taft Feldmann, *The Philosophy of J. Dewey; A Critical Analysis*, 1934. — Sydney Hook, *John Dewey; an Intellectual Portrait*, 1939. — F. Leander, *The Philosophy of John Dewey; a Critical Study*, 1939. — A. Mendoza de Montoro, *Líneas fundamentales de la filosofía de John Dewey*, 1940. — Stephen S. White, *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and J. Dewey*, 1940 (tesis). — Morton G. White, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, 1943. — Benjamin Wolstein, *Experience and Valuation. A Study in John Dewey's Naturalism* 1949 (tesis). — Varios autores, *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, ed. Sidney Hook, 1950. — H. S. Thayer, *The Logic of Pragmatism; an Examination of J. Dewey's Logic*, 1952. — G. Grana, *J. Dewey e la metodologia americana*, 1955. — I. Edman, *J. Dewey. His Contribution to American Tradition*, 1955 (con selección de textos de Dewey). — P. K. Crosser, *The Nihilism of J. Dewey*, 1955. — M. G. Gutzke, *J. Dewey's Thought and Its Implication for Christian Education*, 1956. — G. R. Geiger, *J. D. in Perspective*, 1959. — Charles W. Hendel, *J. D. and the Experimental Spirit in Philosophy*, 1959. — Corliss Lamont, ed., *Dialogue on J. D.*, 1959 (con colaboraciones de J. T. Farrell, J. Gutmann, E. Nagel et al.). — E. A. Burt, J. Collins, S. Hook et al., *J. D. His Thought and Influence*, 1960, ed. J. Blewett, S. J. — Bibliografía: Milton Halsey Thomas, *J. D.: A Centennial Bibliography*, 1962.

DHARMA. La idea del *dharma* es casi omnipresente en el pensamiento hindú y se ha extendido asimismo en gran parte de la filosofía india (VÉASE). Su sentido parece en principio hartamente vago: se trata de un orden. Este orden puede ser determinado por una divinidad o bien ser de naturaleza cósmica e impersonal. Puede también referirse al gobierno del universo, o al conjunto de las leyes por las cuales se rige la sociedad, o al

## DIA

mundo individual y personal. En lo que toca al individuo, el *dharma* (a veces traducido por 'virtud') no se limita a la vida terrenal: constituye el "hilo" (el "mérito religioso") que liga esta vida con la vida futura y, en último término, el orden o camino recto y justo que permite pasar de la una a la otra. El *dharma* no es conocido por la experiencia común; es accesible solamente a una experiencia superior. En cierto modo, es como una voz que indica la vocación (el orden propio) de cada ser y del universo en conjunto.

El concepto de *dharma* desempeña un papel fundamental en el budismo. Una de las colecciones de escrituras básicas del primitivo budismo recibe el nombre de *Dharma*. *Dharma* suele traducirse entonces por 'doctrina', (o 'verdad', 'doctrina verdadera') pero hay que tener presente que no se trata de una serie de proposiciones, sino de indicaciones, es decir, de "vías" (como las "cuatro verdades sagradas"). Por eso dice E. Conze que "el *dharma* no es realmente un dogma, sino esencialmente un sendero" (*Buddhism*, s/f. [1951], pág. 64). Este camino es también un orden y a la vez una ley — o, mejor, una serie de órdenes y de leyes que parecen expresarse doctrinalmente, pero que no tienen origen doctrinal ni siquiera humano, sino intemporal e impersonal.

Sobre la concepción budista del *dharma*: Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*, 1923. — H. Willman-Grabowska, "Évolution sémantique du mot 'dharma'", *Rocznik Orientalistyczny*, X (1934), 38-50. — H. von Glasenapp, "Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-theorie", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XCII (1938), 383-420. — Id., id., "Der Ursprung der buddhistischen Dharma-theorie", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XLVI (1939), 242-66.

DIADOCO. En la historiografía filosófica antigua se llama *diádoco* al jefe de una escuela filosófica que sucede a otro diádoco o que viene inmediatamente después del fundador de la escuela. Como (especialmente después de Sócrates) gran parte de las actividades filosóficas se desarrollaron en el seno de las escuelas, llegó a considerarse la descripción de las

## DIA

doctrinas de los diádocos y su sucesión cronológica como un método adecuado de exposición de la historia de la filosofía. Tal método fue fomentado por el peripatético Soción de Alejandría, que redactó unos *Diádocos* (o *Sucesiones*) de los filósofos, Διαδοχαί φιλοσόφων, en las primeras décadas del siglo  $\pi$  antes de J. C. Fue seguido por varios autores, entre los cuales mencionamos a Heráclides Lembos, de mediados del siglo  $\pi$  antes de J. C.; al peripatético Antístenes de Rodas, de la misma época, autor de una recopilación con el mismo título que la de Soción; al estoico Jasón de Rodas, de las últimas décadas del siglo II antes de J. C., que escribió unos *Φιλοσόφων διαδοχαί*; al epicúreo Filodemo de Gadara; a Sócrates, Nicías de Nicea, ambos de la misma época del anterior; a Hipoboto, de fecha incierta, autor de una obra titulada *Τῶν φιλοσόφων ἀναγραφὴ* a Diocles de Magnesia, del siglo I antes de J. C., autor de una *Ἐπιδρομὴ φιλοσόφων* y a Alejandro Polihistor, de la misma época.

Método parecido al de la historiografía por diádocos es el seguido por Diógenes Laercio en sus famosas *Vidas de los filósofos*. De hecho, hay grandes semejanzas en la presentación de las escuelas en Diógenes Laercio y en Soción. Los dos, por ejemplo, toman como base la clasificación de las escuelas filosóficas en las llamadas serie de los jónicos (VÉASE) y serie de los itálicos (v. ).

El término 'diádoco' puede ser considerado como equivalente al término 'escolarca'. Sin embargo, establecemos una diferencia: mientras los diádocos son los sucesores, los escolarcas incluyen también los fundadores de las escuelas. Por este motivo hemos reservado para el artículo Escolarca (v.) las diversas sucesiones de las principales escuelas filosóficas griegas llamadas atenienses.

DIAGRAMAS. El uso de diagramas en filosofía ha sido menos frecuente que en las ciencias. Pero no es inexistente: especialmente en la lógica se han usado diagramas ya desde antiguo. En este Diccionario se han empleado algunos, tales como los contenidos en los artículos Árbol de Porfirio, Clase, Conectiva y Oposición (VÉANSE). A ellos deben agregarse las tablas usadas en otros ar-

## DIA

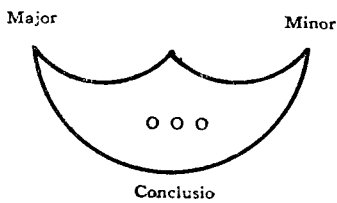
tículos: Polivalente, Tablas de Verdad (VÉANSE), que aunque no son propiamente diagramas, constituyen otro ejemplo del uso en filosofía de las representaciones gráficas. En el artículo presente señalaremos algunos de los diagramas usados en lógica a partir de fines de la Antigüedad, con excepción de los diagramas de Venn a los cuales dedicamos un artículo especial (véase VENN, [DIAGRAMAS DE]). Para la historia de los diagramas aquí descritos *partimos* de la información proporcionada en el libro de John Venn, *Symbolic Logic* (2a ed., 1894; Cap. XX, Notas históricas, II) y la completamos con datos extraídos de otros autores. Siempre que ha sido posible, hemos comprobado las informaciones dadas recurriendo a los textos originales. Los diagramas presentados responden dentro de lo posible a la definición de diagrama lógico dada en el libro de Martin Gardner, *Logic Machines and Diagrams*, 1958, pág. 28: "El diagrama lógico es una figura geométrica bidimensional que muestra relaciones espaciales isomórficas con la estructura de un enunciado lógico. Estas relaciones espaciales son usualmente de carácter topológico, lo cual no es sorprendente en vista del hecho de que las relaciones lógicas son las relaciones primitivas subyacentes en todo razonamiento deductivo, y de que las propiedades topológicas son, en cierto sentido, las propiedades más fundamentales de las estructuras espaciales. Los diagramas lógicos se hallan con respecto a las álgebras lógicas en la misma relación en que los gráficos de curvas se hallan con respecto a sus fórmulas alfabéticas; se trata simplemente de otros modos de simbolizar la misma estructura básica."

Los diagramas que representan el árbol de Porfirio y la oposición de las proposiciones son muy antiguos. Lo mismo ocurre con el diagrama que se destinaba a ayudar al descubrimiento de los términos medios conocido con el nombre de *Pons Asinorum* (VÉASE). Según Venn, hay una forma de este diagrama en el *Compendium* (1680) de Sanderson y otra, anterior pero más completa, en el *Comentario a Porfirio* de Pedro Tartaroto (1581). De mucha antigüedad son las figuras en las cuales se re-



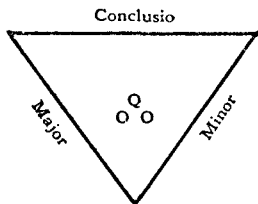
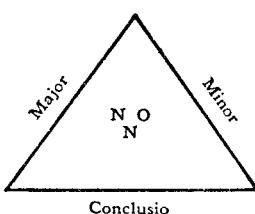
### DIA

presentaban las relaciones mutuas entre los términos en un silogismo. Las formas habituales eran:



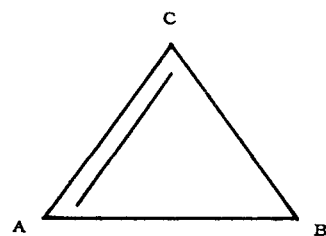
### DIA

lización de los diagramas en lógica. Según Venn, los diagramas del tipo anterior no proporcionan ningún aná-



que representaban las tres primeras figuras. Las letras 'O', 'N' y 'Q' designan respectivamente, *omne*, *nullum* y *quoddam* e indican la cantidad de la proposición. Los tres diagramas anteriores son una representación de *Barbara*, *Cesare* y *Darapti*. Según W. Hamilton (*Discussions*, 3ª ed., 1866, 666ss.), el texto más antiguo en el cual aparecen tales diagramas claramente expresados, son los *Escolios* de Joannes Neomagus a la *Dialectica* de Jorge de Trebizonda (1533). Neomagus —dice Hamilton— los atribuye a Faber Stapulensis (autor de una *Logica Aristotelica* [1502], y de una *Tertia Recognitio* [1531]). Pero Faber Stapulensis indica que tienen origen griego. Por lo tanto, parecen haber sido sacados de manuscritos griegos (como lo afirma Barthélemy Saint Hilaire en su obra *De la logique d'Aristote* [1838], quien indica que las figuras en cuestión indudablemente tienen origen más antiguo que los siglos medievales). El propio Hamilton señala que datan probablemente de la última parte del siglo v y son la obra de Ammonio Hermeiu (ca. 480). También se atribuyen a Juan Filopón, en cuyo *Comentario* interpolado sobre los *An. Pr.* parecen hallarse por vez primera. El *Comentario* en cuestión fue publicado en Venecia por Aldus (1535) y por Trincavelli (1536). Aunque el detalle del asunto no nos interesa aquí mayormente, era conveniente destacar las anteriores atribuciones para mostrar la antigüedad probable de la uti-

lización de las proposiciones y, por lo tanto, no prestan gran ayuda en el proceso del razonamiento. Por eso fueron abandonados en la época moderna, con algunas excepciones. Entre ellas, mencionamos la de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), quien usó en su *Vernunftlehre* (Hamburg, 1756; 5ª ed., 1790) un diagrama parecido, con una ligera modificación:

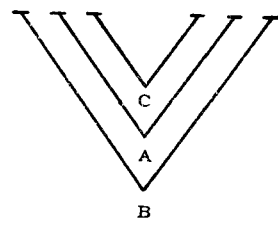


La figura anterior representa un silogismo donde A y C están conectados afirmativamente, y C y B lo están negativamente; por consiguiente, A y B están conectados negativamente. El silogismo en cuestión parece ser del modo *Cesare*.

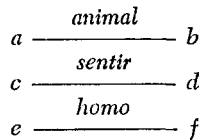
Un tipo distinto de diagrama —el que puede llamarse diagrama analítico, en donde se distingue entre sujeto y predicado, y entre diferentes clases de proposiciones— ha sido más frecuente en la época moderna. Lo han precedido tipos de diagramas no enteramente analíticos que no informan sobre la distinción entre proposiciones afirmativas y negativas, universales y particulares. Ejemplo

### DIA

del mismo es el que, según Venn, hay en el *De Censura Veri*, de Juan Luis Vives,



donde la relación mutua de los tres términos en *Barbara* dada por las dos premisas es representada de un modo ya muy parecido al euleriano. A su vez, Hamilton ha indicado que una forma análoga de representación fue propuesta por Alsted en su *Logicae Systema harmonicum* (1614), en donde se anticipó el diagrama lineal propuesto por Lambert y que es del tipo siguiente:



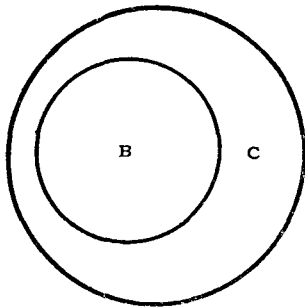
en el cual se señala únicamente que el término medio está "debajo" del término mayor y "encima" del término menor.

Como diagramas propiamente analíticos se consideran los diagramas de Euler, así llamados por el uso que de ellos hizo Leonhard Euler (véase) en sus *Letres à une princesse d'Allemagne* (1768-1772). Sin embargo, antes de Euler fueron empleados por varios autores. Venn señala que J. H. Lambert hizo en el *Neues Organon* uso de líneas paralelas, líneas punteadas y extensión de líneas con propósito semejante al que llevó a Euler al empleo de áreas de círculos, si bien Peirce (*Collected Papers*, 4.353) declara que Lambert no tenía una clara noción de la naturaleza del sistema de diagramas silogísticos. Según informa, por otro lado, Heinrich Scholz en su *Geschichte der Logik* (1931), usaron diagramas de tipo euleriano Julius Pacis (1550-1635) en su comentario al *Organon* (1584; 2ª ed., 1617), donde alude, además, a precursores suyos en este sentido, y Johann Christoph Sturm (1635-1703) en su *Universalia Euclidea* (La Haya, 1661), especialmente en su apéndice titulado *Novi Syllogizandi Modi*.

**DIA**

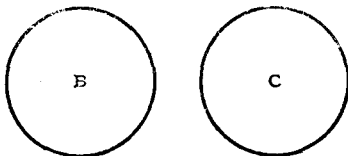
Se hallan asimismo diagramas eulerianos en la *schematica illationis syllogisticae delineatio* que figura en las págs. 249-345 del *Nucleus Logicae Weisianae... sic auctus est illustratus, ut vera ac solida Logicae peripatetico scholasticae purioris fundamenta detegantur et ratione mathematica per varias schematicas praefigurationes huic usui inservientes ad ocularem evidentiam deducta* (Gies-sen, 1621), que Hamilton atribuye a Christian Weise (1642-1708), pero que fue escrita por J. Christian Lange (1669-1756) y publicada en 1712 después de la muerte de Weise (la *Doctrina Logica* de Weise, de la cual el citado *Nucleus* es una ampliación no contiene tales diagramas). Tanto Scholz como Lambert (*Architektonik*, I, 128) destacan ese antecedente de Lange y su importancia. También —y muy especialmente— usó diagramas eulerianos antes de Euler, Leibniz, según indicó G. Vacca en su artículo "Sui manoscritti inediti di Leibniz", *Bolletino di bibliografia e storia delle scienze matematiche* (1890), *apud* L. Couturat, *Opusculs et fragments inédits* [de Leibniz] (1903), y según se desprende de los textos publicados por el citado Couturat. Como ejemplo de ellos mencionamos los que constan en el escrito *De Logicae Compositione par linearum ductus*.

La proposición universal afirmativa es representada por



que se lee 'Todo B es C'.

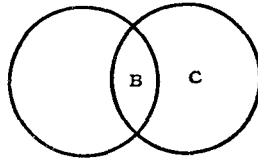
La proposición universal negativa es representada por



que se lee 'Ningún B es C'.

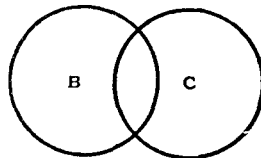
**DIA**

La proposición particular afirmativa es representada por



que se lee 'Algún B es C'.

La proposición particular negativa es representada por



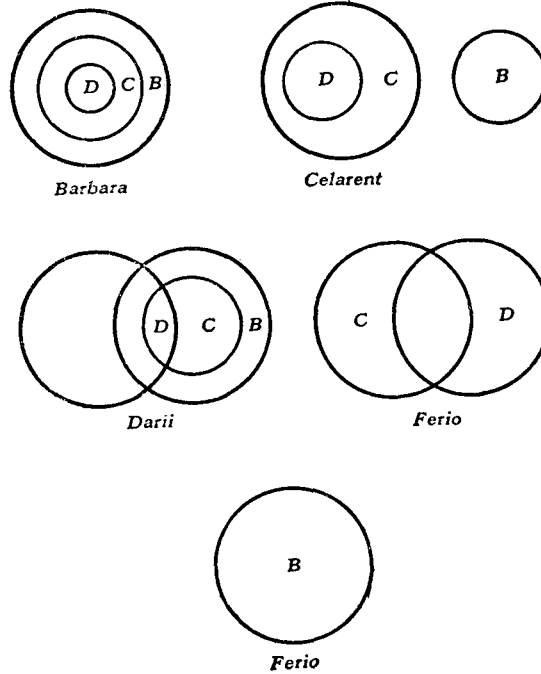
que se lee 'Algún B no es C'.

A base de tales diagramas, Leibniz representa las diferentes figuras

**DIA**

representa la inclusión de una sub-clase en otra, círculos eulerianos o, en general, diagramas eulerianos. El más conocido es el que está representado en la figura A, que hemos usado en Clase. La elaboración de esos círculos por Venn en sus conocidos diagramas constituye la base para su gran difusión en los últimos cien años, pero los diagramas eulerianos comenzaron ya a popularizarse, según indica el propio Venn, a comienzos del siglo XIX, desde el *Grundriss der historischen Logik*, de Krause (1803). Ello no significa que haya habido una clara transmisión de un texto a otro, y, por lo tanto, que pueda hablarse de una historia del empleo de tales diagramas. Lo más probable es que fueran usados por varios lógicos independientemente. Los propios Venn y Augustus de Morgan indican, por

FIGURA I



y modos del silogismo. Muéstranse algunos ejemplos en las figs. I-IV.

Utilizamos al respecto las mismas designaciones usadas por Leibniz, la mayor parte, por otro lado, coincidentes con las designaciones tradicionales.

A pesar de ello, nosotros seguiremos el uso tradicional y llamaremos a los círculos mediante los cuales se

ejemplo, que descubrieron el esquema de Euler antes de haberlo visto usado en ninguna parte. "En verdad —escribe Venn—, para cualquiera que esté acostumbrado a visualizar figuras, me parece probable que el *Dictum* de Aristóteles, una vez entendido, se presenta naturalmente a su vista en forma de figuras cerradas de alguna clase, inclu-

**DIA**

yéndose sucesivamente una a la otra".  
Otros diagramas han sido empleados en lógica. Por la importancia del filósofo, nos limitaremos aquí a men-

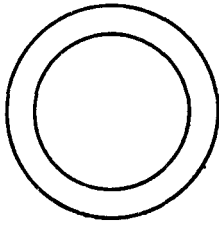
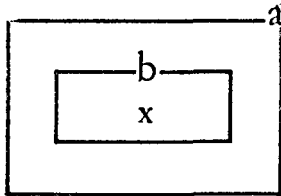


FIGURA A

cionar los usados por Kant en su *Logik* (1860, I. Allgemeine Elementarlehre, § 29, ed. Cassirer, 8.414). Tienen las formas siguientes:

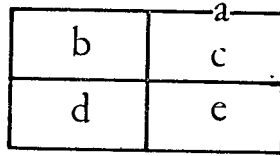
En los juicios categóricos, *x*, que está contenido en *b*, también está contenido en *a*. Así



En los juicios disyuntivos, *x*, que

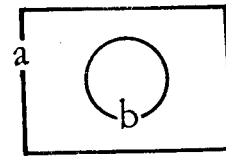
**DIA**

está contenido en *a*, está en *b* o *c*, etc. Así.



Kant empleó también (*op. cit.*, § 21; 8.410) las figuras 'O' y '□' para referirse respectivamente al predicado y al sujeto. Así:

**DIA**



representaba un juicio particular. Y la figura

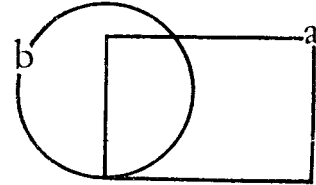
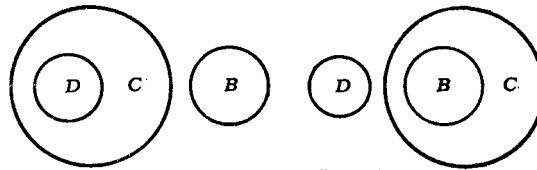
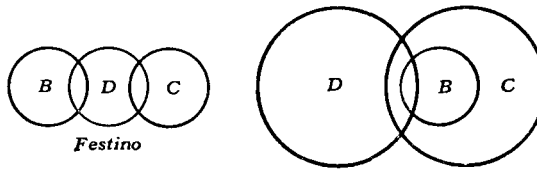


FIGURA II



Cesare

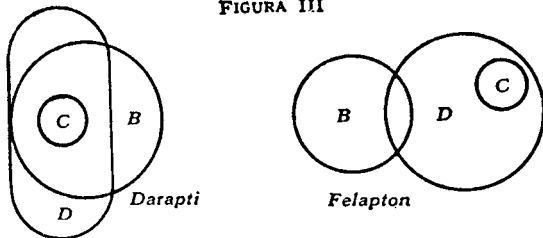
Camestres



Festino

Baroco

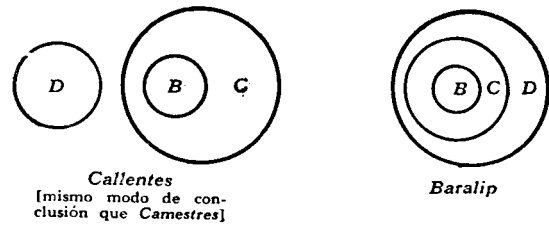
FIGURA III



Darapti

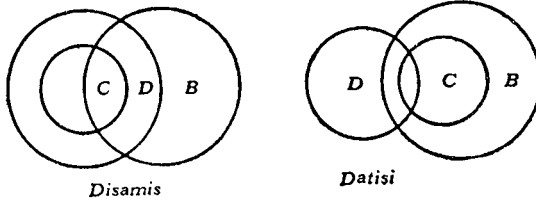
Felapton

FIGURA IV



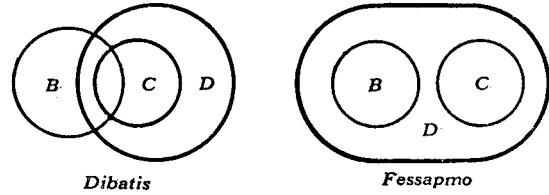
Callentes  
[mismo modo de conclusión que Camestres]

Baralip



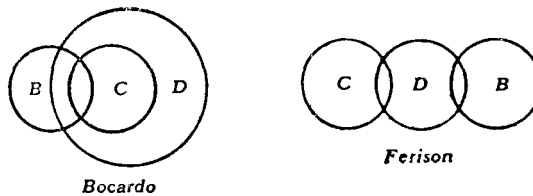
Disamis

Datisi



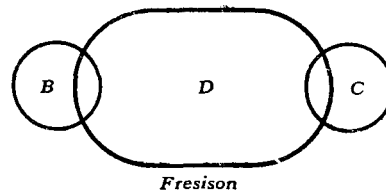
Dibatis

Fessapmo



Bocardo

Ferison



Fresison

## DIA

indica que todo  $a$  puede estar contenido en  $b$  cuando es más pequeño, pero no cuando es mayor.

Además de las obras mencionadas en el texto, véase Charles K. Davenport, "The Role of Graphical Methods in the History of Logic", en Hugo Dingler *Gedenkbuch zum 75. Geburtstag*, 1956 [es rev. de un trabajo anteriormente publicado en *Methodos*] (trad. esp.: *El papel de los métodos gráficos en la historia de la lógica*, 1957 [Suplementos del Seminario de Problemas científicos y filosóficos, Univ. de México, Serie II, 3]).

DIALÉCTICA. En su artículo "Le mythe de la raison dialectique" (*Revue de Métaphysique et de Morale*, Año LXVI [1961], 1-34) Raymond Ruyer ha observado que el término 'dialéctica' no suele (o no suele ya) designar nada muy preciso. En efecto, se llama, o ha llamado "dialéctica", a muy diversas cosas: incompatibilidad entre dos sistemas, oscilaciones en la realidad, etc. Se han llamado "principios dialécticos" a cualesquiera principios: oposiciones, reacciones, negaciones de negaciones, etc. En vista de ello, Ruyer propone dar un significado no ambiguo a 'dialéctica'. Es el que consiste en un modo de dar razón del devenir escapando a los dilemas planteados por la razón no dialéctica cuando ésta se propone entender el devenir, y en particular el devenir histórico.

Por desgracia, aunque el sentido que da Ruyer a 'dialéctica' puede no ser ambiguo, no es tampoco completo: es uno de los muchos posibles sentidos de 'dialéctica', y, más específicamente, uno de los sentidos contemporáneos. En el presente artículo, y por la naturaleza de esta obra, no podemos limitarnos a un solo significado de 'dialéctica'; tenemos que desplegar todos los significados posibles tal como se han dado en el curso de la historia de la filosofía.

Por lo pronto, el término "dialéctica", y más propiamente la expresión 'arte dialéctico',  $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta\ \tau\epsilon\chi\nu\eta$ , estuvo en estrecha relación con el vocablo 'diálogo' (VÉASE): "arte dialéctico" puede definirse primariamente como "arte del diálogo". Como en el diálogo hay (por lo menos) dos *logoi* que se contraponen entre sí, en la dialéctica hay asimismo dos *logoi*, dos "razones" o "posiciones" entre las cuales se establece precisamente un diálogo, es decir, una confrontación en la cual

## DIA

hay una especie de acuerdo en el desacuerdo —sin lo cual no habría diálogo—, pero también una especie de sucesivos cambios de posiciones inducidos por cada una de las posiciones "contrarias".

Ahora bien, este sentido "dialógico" de 'dialéctica', bien que primario, no es suficiente: no todo diálogo es necesariamente dialéctico. En un sentido más "técnico" la dialéctica se entendió como un tipo de argumento similar al argumento llamado "reducción al absurdo" (VÉASE), pero no idéntico al mismo. En este caso, sigue habiendo en la dialéctica un  $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\gamma\text{-}\epsilon\theta\alpha\iota$ , pero no tiene lugar necesariamente entre dos interlocutores, sino, por así decirlo, "dentro del mismo argumento". El modelo del argumento "dialéctico" entonces puede esquematizarse del modo siguiente:

$P$

donde ' $p$ ' simboliza una proposición cualquiera

Por tanto,  $q, r, s$ ,

Pero no  $q, r, s$ .

Por tanto, no  $p$ .

Debe observarse que ' $p$ ' es a veces, y con frecuencia, una proposición condicional (simbolizable, pues, 'si  $p$ , entonces  $p_1$ ', de modo que la negación del consecuente conduce a una negación (o "refutación") del antecedente.

En este sentido más preciso el "arte dialéctico" fue usado por Parménides para probar que, como consecuencia de "Lo que es, es" y "Lo que no es, no es" cuando sea (o es) no cambia, pues si cambiara se convertiría en "otro", pero no hay "otro", excepto "el que es". La usó también para probar que lo que es, es uno, pues si fuera, por ejemplo, dos, habría una separación entre ambos, y esta separación no es una realidad, sino un "no ser", etc., etc. Como puede verse, este tipo de argumento consiste en suponer lo que ocurriría si una proposición dada, declarada verdadera, fuese negada.

Este sentido de 'dialéctica' es formal, es decir, se basa en un modelo formal de argumentación acerca de proposiciones. Pero decir 'no  $p$ ' no quiere decir necesariamente que no  $p$  es contradictorio con  $p$ . Puede muy bien ocurrir que no  $p$  sea falso (o que no sea falso, en cuyo caso no  $p$  será verdadero). Ahora bien, muchos

## DIA

de los argumentos aducidos por Sócrates en los diálogos platónicos son de la última forma. Se dice que estos argumentos son "dialécticos", en cuyo caso parece que la famosa dialéctica platónica, o socrático-platónica, sea únicamente un tipo de argumento algo más "laxo" que los argumentos aducidos por Parménides — o por Zenón de Elea. Pero resulta que lo que tenemos en Platón no es simplemente una forma menos rigurosa o formal de dialéctica, sino una forma más completa, y en gran parte distinta, de dialéctica.

En rigor, tenemos en Platón dos formas de dialéctica. Se ha observado a menudo (Cfr., por ejemplo, J. A. Nuño Montes en *op. cit.* en la bibliografía) que mientras en ciertos diálogos (el *Fedón*, el *Fedro*, en parte la *República*) Platón presenta la dialéctica como un método de ascenso de lo sensible a lo inteligible, en algunos de los llamados "diálogos últimos" (como el *Parménides* y en particular el *Sofista* y el *Filebo*) la presenta como un método de deducción racional de las Formas. Como método de ascenso a lo inteligible, la dialéctica se vale de operaciones tales como la "división" y la "composición" (*Phaed.*, 265 A - 266 B), las cuales no son dos distintas operaciones, sino dos aspectos de la misma operación. La dialéctica permite entonces pasar de la multiplicidad a la unidad y mostrar a ésta como fundamento de aquélla. Como método de deducción racional, en cambio, la dialéctica permite discriminar las Ideas entre sí y no confundirlas. Claro está que ello no tiene lugar sin muchas dificultades, lealmente reconocidas por Platón, especialmente en la perplejidad que muestra el "ejercicio dialéctico" del *Parménides*. En efecto, una vez discriminadas las Ideas (*Soph.*, 253 D) se trata de saber cómo pueden combinarse. Si todas las Ideas fueran completamente heterogéneas unas a otras, no habría problema. Pero tampoco habría ciencia. Si todas las ideas se redujeran a una sola Idea —a la Idea del Ser o de lo Uno— no habría tampoco problema. Pero no podría decirse de lo que es más que lo que dijo ya Parménides: que "es". La cuestión es, pues, cómo la dialéctica hace posible una ciencia de los principios fundada en la idea de la unidad. Una de las soluciones más obvias consiste

## DIA

en establecer una jerarquía de Ideas y de principios, de la que la doctrina de los *supremum rerum genera* constituye un ingrediente esencial. Aquí nos hallamos lejos ya de la idea de la dialéctica como "impulsada por el Eros" (*Phaed.*, 250 A et al). La dialéctica parece haberse convertido en la ciencia de la realidad como tal.

En todo caso, la dialéctica no es nunca en Platón ni una mera disputa ni un sistema de razonamiento formal. Por eso, a pesar de las dificultades que ofrece la dialéctica, Platón la enalza de continuo, hasta el punto de hacer de ella el objeto del supremo entrenamiento del filósofo (*Rep.*, VI, 511 B). En cambio, Aristóteles contrasta la dialéctica con la demostración, por las mismas razones por las cuales contrasta la inducción con el silogismo. La dialéctica es para Aristóteles una forma no demostrativa de conocimiento: es una apariencia de filosofía, pero no la filosofía misma. De ahí que Aristóteles tienda a considerar en un mismo nivel disputa, probabilidad y dialéctica. La dialéctica, dice Aristóteles, es disputa y no ciencia; probabilidad y no certidumbre; "inducción" y no propiamente "demostración". Y hasta sucede que la dialéctica es tomada por Aristóteles en un sentido peyorativo, no solamente como un saber de lo meramente probable, sino como un "saber" (que es, por supuesto, un "pseudo-saber") de lo aparente tomado como real. De ahí que Aristóteles llegue a llamar "dialéctico" al silogismo "erístico", en el cual las premisas no son ni siquiera probables, sino que solamente parecen probables.

El sentido positivo de la dialéctica resurgió, en cambio, con el neoplatonismo, que entendió por ella el modo de ascenso a realidades superiores, al mundo inteligible. Particularmente el sistema de Proclo utilizó como método universal la dialéctica en la forma platónica. La dialéctica, dice Plotino, es una parte de la filosofía y no un mero instrumento de ella. También entre los estoicos la dialéctica era un modo "positivo" de conocimiento; según Diógenes Laercio (VII, 43), la dialéctica en los estoicos se divide en "temas del discurso" y "lenguaje", siendo necesario defender esta "dialéctica" contra los ataques de los escépticos (Cfr. Epicteto, Discursos, I, vii, viii, xvii, y especialmente II, xx, xxv). En la Edad Me-

## DIA

dia la dialéctica fue objeto de muy variadas sentencias. Por un lado llegó a formar, con la gramática y la retórica, el *Trivium* de las artes liberales. Como tal era una de las *artes sermocinales*, es decir, una de las artes que se refieren al método y no a la realidad. Por otro lado constituyó (por ejemplo, en el *Didascalion*, de Hugo de San Victor) una de las partes de la llamada *lógica dissertiva*, la que se propone elaborar la demostración probatoria (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). Finalmente, constituyó el modo propio de acceso intelectual a lo que podía ser conocido del reino de las cosas crebles, de los *credibilia*. Así, unos entendieron por dialéctica no sólo el modo de azuzar la mente, sino la manera de *a falsis vera discernere*. La interpretación del ejercicio dialéctico como una logomaquia, y la insistencia en la dialéctica por parte de algunos disputadores (Anselmo de Besata, Berengario de Tours) dio origen, sin embargo, a una fuerte reacción antidialéctica por parte de quienes, como San Pedro Damiano, veían en el uso de la dialéctica el desconocimiento de la omnipotencia divina. La discusión sobre el papel de la dialéctica fue asimismo viva en la época de Abelardo, el cual quedó situado entre los dialécticos extremos y los extremos antidialécticos al convertir la dialéctica en método crítico de la escolástica. Posteriormente la dialéctica adquirió de nuevo un sentido peyorativo, al hilo de la comparación de la dialéctica con la sofística, pero ya en el siglo XIII se tendió a establecer una distinción entre ellas. Santo Tomás, por ejemplo, admitió la definición aristotélica, pero estimó al mismo tiempo la dialéctica como una parte justificada de la lógica. De hecho, la dialéctica se fue convirtiendo más y más en lógica *simpliciter*. En el Renacimiento, en cambio, fue frecuente el rechazo de la dialéctica, interpretada en muchas ocasiones como designando el contenido formal de la lógica aristotélica. La anterior exposición de las concepciones de la dialéctica y juicios sobre ella desde sus orígenes hasta los comienzos de la época moderna es confirmada por los varios usos del término 'dialéctica'. El nombre mismo fue transmitido a los filósofos medievales por Marciano Capella, quien

## DIA

tituló *De arte dialéctica* el Libro III de su obra *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, y por Boecio, quien tituló *De dialéctica* el Capítulo III de su obra *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*. El *Ars disserendi*, de Adán de Balsham (Adam Balsamien-sis "Parvipontanus"), en el siglo XII, es llamado asimismo *Dialéctica (Dialéctica Alexandri)*. Aunque el propio autor no usó los términos *dialéctica* o *dialecticus*, ello se debe probablemente a que rehuía emplear vocablos griegos cuando podía hallar expresiones latinas que se les aproximasen o los sustituyesen (Cfr. L. Minio-Paluello, ed. del *Ars disserendi* en *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*, I [1956], pág. xxiii; del mismo autor: "The 'Ars Disserendi' of Adam of Balsham 'Parvipontanus'", *Medieval and Renaissance Studies*, III [1954], 116-69). Pero el contenido del texto es "dialéctico" en el sentido de Capella y Boecio. Se trata en él de las formas de *dissertatio* y de los *dicendi genera* (naturaleza de los enunciados, formas de éstos, lo que designan, las "designaciones sofisticas", etc.). Una parte de la lógica de Abelardo es llamada asimismo *Dialectica*. Y si en los siglos XIII y XIV el nombre *Lógica* fue usado de nuevo con frecuencia para designar aproximadamente el mismo contenido de la anterior "Dialéctica" (así, en la pseudo-aquiniana Sumiría *totius logicae Aristotelis*; en las *Summulae logicae*, de Pedro Hispano; en la *Summa totius logicae*, de Guillermo de Occam), en el siglo XVI, volvió a predominar —entre los que seguían las orientaciones "clásicas" y rechazaban, por consiguiente, las críticas escépticas renacentistas— el término 'dialéctica'. Heinrich Scholz (*Geschichte der Logik*, 1931, pág. 8) enumera una serie de obras publicadas en dicho siglo donde tal nombre aparece: las tres ediciones de los escritos lógicos de Melancton (VÉASE) —*Compendiaria dialectices ratio*, 1520; *Dialectices libri quattuor*, 1528; *Erotemata dialectices*, 1547—; la obra de Petrus Ramus (VÉASE) (Pierre de la Ramee) —*Dialecticae Partitiones*, 1543; *Institutiones dialecticae*, 1547; *Scholae dialecticae*, 1548; *Dialectique*, 1553—; las *Institutiones dialecticarum libri octo*, 1564, de Pedro Fonseca (VÉASE). Agreguemos a esta lista la *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis* de Fray Alonso de la Vera

## DIA

Cruz, publicada en México en 1554. Sólo en el siglo XVII volvió a predominar el uso del término 'lógica' por la mayor parte de los autores (discípulos centro-europeos de Suárez; Leibniz y filósofos influidos por él; ocasionalistas; autores de Port-Royal; lógicos y matemáticos diversos, etc.). Es comente, por lo demás, en varios filósofos del siglo XVII una crítica de los procedimientos dialécticos. Así, por ejemplo, Descartes explica en las *Regulae* (X) por qué omite "los preceptos por los cuales los dialécticos piensan gobernar la razón humana", prescribiéndole ciertas formas de razonamiento conducentes a conclusiones que la razón no puede dejar de negar. Ello se debe, a su entender, a que la verdad escapa con frecuencia de tales cadenas de razonamiento. "Los dialécticos —escribe Descartes— no pueden formar ningún silogismo en regla que desemboque en una conclusión verdadera si previamente no han tenido la materia, es decir, si no han conocido antes la verdad misma que deducen de su silogismo." De ahí "la inutilidad" de la "dialéctica ordinaria".

El sentido peyorativo de la dialéctica fue común en el siglo XVIII. Así Kant consideró la lógica general en cuanto *Organon* como una "lógica de k apariencia, es decir, dialéctica", pues "nada enseña sobre el contenido del conocimiento y sólo se limita a exponer las condiciones formales de la conformidad del conocimiento con el entendimiento". La crítica de la apariencia dialéctica constituye la segunda parte de la lógica trascendental, es decir, la dialéctica trascendental, título que, según Kant, lleva "no como arte de suscitar dogmáticamente esta apariencia, sino como crítica del entendimiento y de la razón en su uso hipercrítico". De ahí que la tercera parte de la *Crítica de la razón pura*, la Dialéctica trascendental, sea la crítica de este género de apariencias que no proceden de la lógica ni de la experiencia, sino de la razón en cuanto pretende traspasar los límites impuestos por la posibilidad de la experiencia —límites trazados en la "Estética trascendental" y en la "Analítica trascendental"— y aspira a conocer por sí sola, y según sus propios principios, el mundo, el alma y Dios. El sentido platónico de la dialéctica resurge en Schleiermacher, quien

## DIA

considera este método como la única posibilidad de conducir a una identificación del pensar con el ser verdadero. "La dialéctica contiene los principios del filosofar" (*Dialektik*, ed. L. Jonas, 1839, § 3). De ahí que la dialéctica sea un *camino*, pero un camino que se diversifica, según los objetos de que trata, en una parte formal y en una parte trascendental. La dialéctica es de esta suerte aquello que conduce continuamente el pensamiento a su fin único sin llegar jamás a él, pues el conocimiento absoluto trasciende de toda dialéctica. Mucho más central es, desde luego, el papel desempeñado por la dialéctica en el sistema de Hegel. Sin embargo, las dificultades para comprender el significado preciso de la dialéctica en este filósofo son considerables. En efecto, dialéctica significa en Hegel por lo pronto el momento negativo de toda realidad. Se dirá que, por ser la realidad total de carácter dialéctico —en virtud de la previa identidad entre la realidad y la razón, identidad que hace del método dialéctico la propia forma en que la realidad se desenvuelve—, este carácter afecta a lo más positivo de ella. Y si tenemos en cuenta la omnipresencia de los momentos de la tesis, de la antítesis y de la síntesis en todo el pensamiento de Hegel, y el hecho de que sólo por el proceso dialéctico del ser y del pensar pueda lo concreto ser absorbido por la razón, nos inclinaremos a estimar la dialéctica bajo una significación unívocamente positiva. Sin embargo, tan pronto como nos atenemos a los resultados más generales que se desprenden de la filosofía de Hegel, advertimos que lo dialéctico representa, frente a lo abstracto, la acentuación de que esta abstracción no es sino la realidad muerta y vaciada de su propia substancia. Para que así no suceda, le es preciso a lo real aparecer bajo un aspecto en el que se niegue a sí mismo. Este aspecto es justamente el dialéctico. De ahí que la dialéctica no sea la forma de toda la realidad, sino aquello que le permite alcanzar el carácter verdaderamente positivo. Esto ha sido afirmado muy explícitamente por Hegel: "Lo lógico —escribe— posee en su forma tres aspectos: a) el *abstracto o intelectual*; b) el *dialéctico o negativo-racional*; c) el *especulativo positivo*—

## DIA

*racional*." Pero no sólo esto. Lo más importante es que "estos tres aspectos no constituyen tres *partes* de la Lógica, sino que son *momentos* de todo lo lógico-real" (*Enzyklopädie*, § 79). Así lo que tiene realidad dialéctica es lo que tiene la posibilidad de *no* ser abstracto. La dialéctica es, en suma, lo que hace posible el despliegue y, por consiguiente, la maduración y realización de la realidad. Sólo en este sentido se puede decir que, para Hegel, la realidad es dialéctica. Mas lo que importa en esta dialéctica de lo real es menos el movimiento interno de la realidad que el hecho de que esta realidad alcance necesariamente su plenitud en virtud de ese su interno movimiento. En otras palabras: Hegel no se declara "partidario" de la dialéctica porque sienta una irreprimible tendencia a ver la realidad desde el punto de vista del movimiento, sino que aspira a ver la realidad desde el punto de vista del movimiento, porque sólo éste le permitirá verdaderamente realizarla. Por lo tanto, es la "realidad realizada" lo que interesa a Hegel y no sólo el movimiento dialéctico que la realiza. No sólo está, pues, en la base de la dialéctica de Hegel una ontología de lo real, sino que, además, y sobre todo, tal ontología está basada en una voluntad de salvación de la realidad misma en lo que tenga de real, es decir, para seguir empleando el vocabulario de Hegel, en lo que tenga de positivo-racional o de "especulativa". La dialéctica hegeliana opera mediante tríadas, de las cuales indicamos a continuación las *principales*:

La Idea se articula en la tríada (1) Ser, (2) Esencia y (3) Concepto. El *Ser*, en la tríada (A) Cualidad, (B) Cantidad y (C) Medida. La Cualidad, en (a) Ser indeterminado, (b) Ser determinado y (c) Ser para sí. El Ser indeterminado, en (a) Ser puro, ( $\beta$ ) Nada y ( $\gamma$ ) Devenir. El Ser determinado, en (x) Esto, (y) Otro y (z) Cambio. El Ser para sí en (f) Uno, (g) Repulsión y (h) Atracción. La *Esencia* en (A) Reflexión de sí, (B) Apariencia y (C) Realidad. La Reflexión de sí, en (a) Apariencia, (b) Determinaciones reflexivas y (c) Razón. El *Concepto*, en (A) Concepto subjetivo, (B) Concepto objetivo y (C) Idea. Y la Idea, en (a) Vida, (b) Conocimiento y (c) Idea absoluta.

## DIA

No menos central es el papel desempeñado por la dialéctica en el marxismo (VÉASE). Sin embargo, esta dialéctica no se presenta ya como una sucesión de momentos especulativos, sino como el resultado de una descripción "empírica" de lo real. Por lo tanto, la dialéctica marxista —que, dicho sea de paso, fue elaborada más bien por Engels que por Marx— no se refiere al proceso de la "Idea", sino a "la propia realidad". Partiendo de esta base, lo mismo los marxistas clásicos (como Plejanof) que los marxistas actuales (como los filósofos soviéticos) han acentuado la importancia decisiva de la dialéctica. Muchas de sus reflexiones al respecto son de naturaleza política. Así, por ejemplo, Lenin y luego Stalin —seguidos por los filósofos dialécticos soviéticos— han señalado lo que ya Engels dijo de ella: "la mejor herramienta y el arma más buida" para los propósitos revolucionarios del Partido. El uso de la dialéctica permite, en efecto, al entender de estos autores, comprender el fenómeno de los cambios históricos (materialismo histórico) y de los cambios naturales (materialismo dialéctico). Todos estos cambios se hallan regidos por las "tres grandes leyes dialécticas": la ley de la negación de la negación, la ley del paso de la cantidad a la cualidad, y la ley de la coincidencia de los opuestos. Tales leyes permiten, al entender de los marxistas, afirmar 'S es P' y negar a la vez 'S es P', pues señalan que si 'S es P' puede ser verdadero en el tiempo t, puede no ser verdadero en el tiempo t<sub>1</sub>. Varios autores han argüido al respecto que esto representa únicamente la afirmación conjunta de contrarios, pero no de contradictorios. Los marxistas, sin embargo, han insistido en que las leyes dialécticas citadas representan una verdadera modificación de las leyes lógicas formales y que, por lo tanto, los principios de identidad, de contradicción y de tercio excluso no rigen en la lógica dialéctica. Por este motivo la lógica formal (no dialéctica) ha sido o enteramente rechazada o considerada como una lógica de nivel inferior, apta solamente para describir la realidad en su fase estable. Ahora bien, en las últimas décadas ha habido por parte de los filósofos marxistas oficiales ciertos cambios en sus concepciones

## DIA

de la dialéctica. Por un lado, algunos han intentado mostrar que las leyes dialécticas pueden axiomatizarse (aun cuando no se ha producido ningún trabajo efectivo en este sentido). Por otro lado, ha habido un creciente reconocimiento de la importancia de la lógica formal (no dialéctica). Los motivos de tal cambio son complejos, especialmente porque muchos son de índole política y no estrictamente filosófica. Como resultado de ello, el concepto de dialéctica en la filosofía marxista ha quedado aun más oscurecido de lo usual. No puede afirmarse, en efecto, si la dialéctica es un nombre para la filosofía general, que incluye la lógica formal como una de sus partes, o si es un reflejo de la realidad, o si es simplemente un método para la comprensión de ésta. Cambios importantes en todos estos puntos se produjeron ya a partir de los artículos de Stalin del año 1950 acerca del marxismo en la lingüística: los artículos titulados *Acerca de varias cuestiones de lingüística. Respuesta a la camarada Krachénnikovi*, publicados en *Bolchévik*, N° 12. Pero después de la muerte de Stalin (1953) han aumentado en la Unión Soviética y en los países situados dentro de su órbita política las discusiones acerca de la naturaleza, significado y alcance de la dialéctica. En general, las discusiones sobre esta cuestión han seguido vicisitudes análogas a las de la evolución de las doctrinas marxistas (o marxistas-leninistas) a que nos hemos referido en el artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA; a períodos "más abiertos" han seguido períodos "más cerrados" y viceversa; la flexibilidad ha sido mayor en ciertas disciplinas (estudios históricos) que en otras (estudios sistemáticos); el grado de flexibilidad ha sido mayor por lo común en ciertos países (Polonia, Checoslovaquia) que en otros (la Unión Soviética). En todo caso, los materialistas dialécticos se han dado cuenta de la importancia que tiene el esclarecimiento de las "tres grandes leyes dialécticas". La importancia adquirida por la lógica formal en la época contemporánea puede haber sido una de las causas de esta preocupación. Hace un par de décadas, los materialistas dialécticos, especialmente los autores soviéticos, procuraban sortear las dificultades suscitadas al respecto mostrando

## DIA

cuáles serían las consecuencias de no atenerse con rigor debido a las citadas leyes. Echar demasiado por la borda la dialéctica daría al traste con la doctrina. Pero, además, obligaría a admitir la existencia de inconsistencias en los cambios de frente político y en las subsiguientes modificaciones en el pensamiento filosófico (véase A. Philipov, *op. cit. infra*). En los últimos años, en cambio, se ha afrontado la cuestión más directa y lealmente, como se ha manifestado en las discusiones sobre el principio de contradicción a que nos hemos referido en otro lugar (véase CONTRADICCIÓN). Las críticas que se han suscitado dentro del materialismo dialéctico desde este ángulo han llevado a algunos intérpretes a creer que llegará un momento en que los materialistas dialécticos, al darse cuenta de que no es posible poner en buena armonía la lógica formal y la lógica dialéctica, decidirán desprenderse definitivamente de la última. En todo caso, atenuarán tanto el papel de la dialéctica que, al final, será un mero nombre, o una especie de "máscara". Sin embargo, las cosas no son tan simples. Es probable, por ejemplo, que mientras en el nivel de la formalización lógica y matemática los materialistas dialécticos presten escasa atención a la dialéctica y a su lógica, en lo que toca a la referencia a lo real —especialmente a la realidad humana y social— la dialéctica siga siendo considerada como un instrumento eficaz de conocimiento, y en particular de transformación.

En la amplia "Crítica de la razón dialéctica" emprendida por Sartre (VÉASE), este autor presenta la dialéctica en función de la "actividad totalizadora". La razón dialéctica constituye un todo que debe fundarse a sí mismo. Esta autofundación debe llevarse a cabo dialécticamente (Sartre, *op. cit. infra*, pág. 130). La razón dialéctica, sin embargo, no debe ser dogmática, sino crítica. El dogmatismo dialéctico lleva a una pseudo-comprensión esquemática y abstracta de la realidad. La dialéctica crítica, en cambio, "se descubre y se funda en y por la *praxis* humana" (*ibid.*, pág. 129). Ello permite decir que "el materialismo histórico es su propia prueba en el medio de la racionalidad dialéctica, pero que no funda esta racionalidad, inclusive, y sobre todo, si

## DIA

restituye a la historia su desarrollo como Razón constituida" (pág. 134). En suma: la dialéctica "no posee otras leyes que las reglas producidas por la totalización en curso" (pág. 139). Puede observarse que Sartre se refiere primariamente a la realidad humana y social y no a la natural.

Aparte las corrientes antes mencionadas, ha habido tanto durante el siglo XIX como durante el presente siglo muchas tendencias filosóficas que han acentuado la importancia de la dialéctica, aunque definiéndola en cada caso de un modo distinto. Ya hemos mencionado antes a Schleiermacher y su dialéctica platónica. Podríamos mencionar asimismo a este respecto al P. Graty, quien entendió y aceptó la dialéctica —el procedimiento dialéctico o inductivo— en el sentido tradicional platónico de ascenso a lo inteligible. Las formas platónicas de la dialéctica han sido, sin embargo, más bien una excepción en la mencionada época. Casi todas las formas de la dialéctica en los últimos ciento cincuenta años han seguido, en efecto, las huellas de Hegel o, cuando menos, del idealismo. Ello es obvio en los casos de McTaggart, de Croce, Gentile, Collingwood, etc. Lo es también —aunque en menor proporción— en un reciente movimiento neodialéctico colocado bajo la idea dominante de la "experiencia perfectible". Pues aunque esta nueva dialéctica se presenta como algo distinto de las dialécticas propugnadas por las filosofías especulativas, usa algunos conceptos propios de éstas. Nos hemos referido a este movimiento en el artículo sobre la Escuela de Zurich: su principal adalid es F. Gonseth y su órgano la revista *Dialectica*, que se publica desde 1947 y se subtitula "Revista internacional de filosofía del conocimiento". La "Escuela de Zurich" ofrece, a nuestro entender, perspectivas interesantes, pero en muchos casos no pasa de ofrecer meros programas. Un intento de constituir una dialéctica con base empírica —un "empirismo dialéctico" más que una "dialéctica empírica", sin embargo— puede hallarse en varias obras del autor del presente *Diccionario*. No obstante, es preferible usar a este respecto el término integracionismo (v.).

Otros esfuerzos encaminados a reconstituir un pensamiento orienta-

## DIA

do en sentido dialéctico son los de A. Liebert y J. Cohn. Liebert considera la dialéctica como fundamento de toda filosofía, pero a la vez estima que la dialéctica no es un conjunto de operaciones meramente formales, ni tampoco un proceso material trascendente a todo pensamiento, sino la forma íntima de relación de la realidad y el concepto, y, a la vez, el modo peculiar de desarrollo de la unidad de dichas instancias. Cohn, por su lado, se inclina hacia una dialéctica más cercana al concepto hegeliano, más sin absorber todos los momentos en un panlogismo, antes al contrario procurando fundir los momentos lógicos en un todo concreto. Sin embargo, estos tipos de dialéctica son todavía, como Gentile diría, dialécticas del "pensamiento pensado" y no del "pensamiento pensante". En efecto, según Gentile, el primer tipo de pensamiento supone el último, que en su *at-tuosità*, que es devenir y desenvolvimiento, "pone como su objeto propio lo idéntico, pero ello justamente gracias al proceso de su desenvolvimiento, que no es identidad, es decir, unidad abstracta, sino unidad y multiplicidad a la vez, identidad y diferencia..." (*Teoria generale dello Spirito*, IV, § 7). Por eso la dialéctica no se basa aquí, como en Hegel, en la eliminación de las leyes lógicas tradicionales. Y por eso también la dialéctica pensante es la única capaz, según Gentile, de romper el marco del "devenir" aristotélico, que sigue apegado a la realidad realizada y, de consiguiente, que es incapaz de comprender la realidad realizante de la historia. La crítica de la dialéctica platónico-aristotélica por parte del idealismo contemporáneo, y especialmente del actualismo, se basa, por lo tanto, en una unilateral interpretación estaticista de la noción del acto (VÉASE) y en el olvido del sentido dinámico que tenía ya este concepto en la filosofía "clásica".

La suposición de que el desenvolvimiento dialéctico no se limita al pensamiento filosófico, sino que alcanza inclusive al terreno de la ciencia —inclusive de la ciencia exacta— ha sido establecida por Bogumil Jasinski al señalar ("Science et Philosophie", *Scientia*, mayo, 1938) que tanto la ciencia como la filosofía se hallan sometidas a una especie de

## DIA

dialéctica universal y reciben, por igual, sentido de su pasado. "Por eso —escribe Jasinski—, tanto como la filosofía, la ciencia de hoy no parece poder eliminar su propia historia." En el curso de esta historia se manifiesta el mencionado proceso dialéctico o, mejor dicho, una "síntesis dialéctica de las oposiciones" que puede comprobarse en el mismo desarrollo de la física nueva que ha desembocado en la mecánica ondulatoria, hasta el punto de que el propio Louis de Broglie ha reconocido la existencia de este proceso dialéctico como fondo sobre el cual se ha destacado su propia fundamentación de la citada mecánica.

Mayor amplitud tiene el concepto de la dialéctica en un autor contemporáneo, Mortimer J. Adler (nac. 1902), el cual ha propuesto una *Summa dialectica* que sea para nuestra época el resumen y asimilación del pensamiento occidental. Según Adler, este resumen tiene que ser dialéctico y no histórico, pues la *Summa dialectica* tiene que ser la demostración de argumentos, implicados en teorías, sistemas y filosofías de que la historia ha guardado mención, pero que no ha sabido conservar. Al entender de Adler, ello permitiría poner por igual límites al dogmatismo y al historicismo. Algo análogo puede decirse de G. E. Müller, el cual ha presentado una teoría dialéctica como expresión de la tensión creadora de las fuerzas de la vida.

Robert Heiss (*op. cit. infra*) mantiene que la dialéctica no tiene por que seguir (como ha ocurrido con frecuencia en el pasado) las huellas de la lógica. Desde Kant (el primero que, según Heiss, tuvo conciencia del proceso de pensar dialéctico como proceso *sui generis*) se ha advertido que el modo de pensar dialéctico posee una legitimidad propia. Ésta se afianzó en Hegel a base del conocimiento de la historia, así como en varios autores después de Hegel a base del conocimiento de otras esferas de lo real y de múltiples formas de expresión. El fenómeno fundamental de todo pensar dialéctico es, para Heiss, el movimiento. En este sentido, todo pensar dialéctico sigue a Hegel en tanto que éste "proclama la falta de verdad del fenómeno inmediato a favor del movimiento" (*op.*



## DIA

cit., pág. 131). Heiss indica que hay tres principios operativos de la dialéctica: la negación, la contradicción y la sucesión o serie (dialéctica).

Julius Bahnsen, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik*, 2 vols., 1878. — Barón Carr von Brockdorff, *Diskontinuität und Dialektik*, 1914. — Jonas Cohn, *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*, 1923. — E. Lasbax, *Cahiers de synthèse dialectique, La Dialectique et le Rythme de l'Univers*, 1925. — Siegfried Behn, *Romantische oder klassische Dialektik? Vergleichende Dialektik des antinomischen Widerspruchs*, 1925. — Mortimer J. Adler, *Dialectic*, 1927. — Arthur Liebert, *Geist und Welt der Dialektik. I. Grundlegung der Dialektik*, 1929. — Aimé Forest, *La réalité concrète et la dialectique*, 1931. — Siegfried Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, I, 1929; II, 1931. — Max Raphaël, *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik*, 1934. — Karl R. Popper, "What is Dialectic?", *Mind*, XLIX (1940), 403-26. — Germaine Van Molle, *La connaissance dialectique et l'expérience existentielle*, 1946. — E. Victor Visconte, *A Dialectica Transcendental e suas Consequencias*, 1946. — Varios autores, *Pouvoir de l'Esprit sur le réel. Les deuxièmes entretiens de Zürich sur l'idée de dialectique*, 1948. — Paul Foulquié, *La dialectique*, 1949 (trad. esp.: *La dialéctica*, 1958). — G. E. Müller, *Dialectic. A Way into and within Philosophy*, 1953. — F. Mercadante, *Il problema della verità e la dialettica*, 1953. — M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, 1955 (trad. esp.: *Las aventuras de la dialéctica*, 1957). — C. Capone Braga, *Della dialettica*, 1955. — A. Marc, P. Ricoeur, K. Axelos et al., *Aspects de la dialectique*, 1956 [Recherches de philosophie, 2]. — G. E. Müller, *Interplay of Opposites. A Dialectical Ontology*, 1956. — B. Jasinowski, *art. cit. supra y Saber y dialéctica*, 1957. — Hermann Wein, *Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie*, 1957. — L. Sichirolo, *Logica e dialettica*, 1957. — E. Garin et al., "Studi sulla dialettica", 1958 (*Rivista di Filosofia*, XLIX, N° 2). — N. Abbagnano, E. Paci, C. A. Viano, E. Garin et al., "Studi sulla dialettica", 1958 (Symposium de *Rivista di Filosofia*, XLIX [1958], 123-354; especialmente sobre dialéctica platónica y marxista). — R. Heiss, *Wesen und Formen der Dialektik. Einführung in das dialektische Denken*, 1959. —

## DIA

Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* [precedido de "Questions de méthode"]. t. I: *Théorie des ensembles pratiques*, 1960. — Louis Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique*, 1962. — Para la historia de la dialéctica: Michele Losacco, *Storia della Dialettica*, I, 1922. — E. Victor Visconte, *A Evolução do Pensamiento Dialético*, 2ª ed., 1944. — Zevedei Barbu, *Le développement de la pensée dialectique*, 1947. — Paul Sandor, *Histoire de la dialectique*, 1948. — Para la dialéctica en los griegos y especialmente en Platón: Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 1917. — J. Wolff, "Die platonische Dialektik, ihr Wesen und ihr Wert für die menschliche Erkenntnis" I *Zeitschrift für Philosophie und philosophie Kritik*, LXIV (1874); LXV (1874); LXVI (1875). *ibid.* — Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 1941. — V. Goldschmidt, *Le paradigme de la dialectique platonicienne*, 1947. — A. Szabo, "Beiträge zur Geschichte der griechischen Dialektik", *Acta antiqua*, I (1952), 377-410. — *Id.*, *id.*, "Zur Geschichte der Dialektik des Denkens", *ibid.* II (1953), 17-57. — Juan Antonio Nuño Montes, *La dialéctica platónica, Su desarrollo en relación con la teoría de las formas*, 1962. — H. A. Overstreet, *The Dialectic of Plotinus*, 1909 (Dis.). — Marcel de Corte, "La dialectique de Plotin et le rythme de la vie spirituelle", *Revue de Philosophie* (1932), 323-67. — Rinaldi Nazari, *La dialettica di Proclo e il sopravvento della filosofia cristiana*, 1921. — B. Liebrucks, *Platons Entwicklung zur Dialektik*, 1949 (sobre todo a la luz de la relación entre Platón y Parménides). — A. de Marignac, *Imagination et dialectique*, 1951 (sobre Platón). — R. Loriaux, S. J., *L'Être et la Forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne*, 1955. — L. Sichirolo, *Antropologia e dialettica nella filosofia di Platone*, 1957. — Para la dialéctica en Escoto Erigena: K. Samstag, *Die Dialektik des Johannes Scotus Eriugena*, 1931 (Dis.). — Para la dialéctica en sentido escolástico: Thomas Gilby, *Barbara Calerent, A Description of Scholastic Dialectic*, 1949. — Para la síntesis dialéctica en sentido kantiano, Erich Frank, *Das Prinzip der dialektischen Synthesis und die kantische Philosophie*, 1911 (*Kantstudien. Ergänzungshefte* 21). — Joachim Kopper, *Transzendentales und dialektisches Denken*, 1961 (*Kantstudien. Ergänzungshefte* 80) (trata también del problema en autores anteriores a Kant: San Anselmo, Eckhardt;

## DIA

y posteriores a Kant: Hegel). — Para la dialéctica en sentido hegeliano: P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, 1860. — Eduard von Hartmann, *Ueber die dialektische Methode. Historische kritische Untersuchung*, 1868, reimp., 1962. — C. L. Michelet y G. H. Haring, *Historische-kritische Darstellung der dialektischen Methode*, 1888. — E. Coreth, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, 1952. — E. Gennaro, *La rivoluzione della dialettica hegeliana*, 1954. — B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, 1946. — Para la dialéctica en Schleiermacher: G. Wehrung, *Die Dialektik Schleiermachers*, 1920. — Para la dialéctica en Proudhon: Chen Kui-si, *La dialectique dans l'oeuvre de Proudhon*, 1936. — Para la dialéctica en sentido marxista, véase la bibliografía de MARXISMO y FILOSOFÍA SOVIÉTICA. Además (o especialmente): V. F. Asmus, *Dialéktičeskij materializm i logika*, 1924. — *Id.*, *id.*, *Logika*, 1947. — A. Varáč, *Logika i dialéktika*, 1926. — A. K. Toporkov, *Elementy dialéktičeskoy logiki*, 1927. — Varios autores, *Dialéktičeskij i istoričeskij materializm*, ed. M. B. Mitin, 1934. — C. McFadden, *The Metaphysical Foundations of Dialectical Materialism*, 1938. — E. Walter, "Der Begriff der Dialektik im Marxismus", *Dialectica*, I (1947). — Artículos por V. I. Tchérkesov, I. I. Osmákov y M. S. Strogovitch en *Voprosi filosofii*, I (1948), 2 y 3 (1950). — H. Lefebvre, *A la lumière du matérialisme dialectique. I. Logique formelle, logique dialectique*, 1947 (trad. esp.: *Lógica formal y lógica dialéctica*, 1956). — A. Philipov, *Logic, and Dialectic in the Soviet Union*, 1952. — M. Cornforth, *op. cit.* en MARXISMO, especialmente el vol. titulado: *Materialism and the Dialectical Method*, II, 1953, ed. rev., 1962. — Helmut Ogiermann, *Materialistische Dialektik*, 1958. — Caio Prado Júnior, *Notas introdutorias à lógica dialéctica*, 1959. — Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, 1959. — J.-P. Sartre, *op. cit. supra*. — Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel, *Marxisme et Existentialisme. Controverse sur la dialectique*, 1962 [debate 7-XII-1961]. — Eli de Gortari, *op. cit. infra*. — Véase asimismo bib. de CONTRADICCIÓN y obras de I. M. Bocheński y G. Wetter en FILOSOFÍA SOVIÉTICA. — La mayor parte de las obras citadas en este último apartado han sido escritas por partidarios del materialismo dialéctico; otras (como las de McFadden, Philipov, son críticas). Pa-

## DIA

ra la dialéctica en varios autores (M. Weber, G. Lukács, Lenin y Sartre): M. Merleau-Ponty, *op. cit. supra.* — Eli de Gortari, *Introducción a la lógica dialéctica*, 1956, 2a ed., 1959.

DIALELO. Véase TROPOS.

DIALEXEIS. Véase ANONYMUS IAMBLICHI.

DIÁLOGO. El diálogo ha sido con frecuencia una forma de expresión (VÉASE) filosófica o científico-filosófica; ejemplos al respecto hallamos en Platón, San Agustín, Cicerón, Galileo, Berkeley, Hume y, por supuesto, Sócrates (a través de Platón). A veces la forma del diálogo se halla oculta en un aparente discurso continuo. Así se ve en Plotino, que se pregunta y se responde a sí mismo con frecuencia en forma "dialógica".

El diálogo filosófico no es, empero, meramente una forma literaria entre otras que pudiesen igualmente adoptarse; responde a un modo de pensar esencialmente no "dogmático", esto es, a un modo de pensar que procede dialécticamente. Por eso hay una estrecha relación entre estructura dialógica y estructura dialéctica del pensar. Según Platón, el que sabe preguntar y responder es el práctico o especialista del diálogo, esto es, el "dialéctico" (*Crat.*, 390 C). Platón sostiene que la contemplación por el alma de la realidad inteligible es efecto del conocimiento del "arte del diálogo" (*Rep.* VI 511 C), el cual es distinto, y hasta opuesto, a la controversia sofística, donde el diálogo es mera disputa y no proceso cognoscitivo. En el proceso dialógico o dialéctico hay división y generalización (*Phaed.*, 266 B: el diálogo es un método riguroso de conceptualización).

No todos los autores que, después de Sócrates y Platón, usaron el diálogo como forma de expresión filosófica lo fundaron en una determinada forma de pensar y mucho menos en una estructura "dialéctica" completa. En todo caso, no todos ellos reflexionaron, además, sobre dicha forma de pensar como tal. Por otro lado, en la época contemporánea se ha manifestado bastante interés por las cuestiones de índole "dialógica". La mayor parte de los autores que se han ocupado del problema de la comunicación (v.) en sentido existencial y del llamado "problema del Otro" (véase

## DIA

OTRO [EL] ) se han referido asimismo a la cuestión del diálogo. Destacamos entre ellos a Martin Buber, para el cual el diálogo es una "comunicación existencial" entre Yo y Tú. El silencio puede formar parte entonces del diálogo. Pero hay que distinguir entre el diálogo auténtico y el falso. El diálogo auténtico (implique o no comunicación por medio de palabras) es aquel en el cual se establece una relación viva entre personas como personas. El diálogo falso (calificado de "monólogo") es aquel en el cual los hombres creen que se comunican mutuamente, cuando lo único que hacen en verdad es alejarse unos de otros. Una forma de diálogo no auténtico, pero admisible, es el "diálogo técnico" en el cual hay solamente comunicación de conocimiento objetivo (en el mundo del "Ello"). Buber se ha referido a la cuestión del diálogo en muchas de sus obras, pero es especialmente apropiado a este respecto el tomo titulado *Dialogisches Leben*, 1947 (*Vida dialógica*), que incluye *Yo y Tú* y varios escritos menores. Según escribe Maurice S. Friedman en el libro *Martin Buber. The Life of Dialogue* (1955), cap. XIV, existe para Buber una "esfera del 'entre'" — de lo "entre-humano" o "entre-humano" (*das Zwischenmenschliche*). "La participación de ambos miembros es el principio indispensable para esta esfera, tanto si la reciprocidad es completamente efectiva como si es directamente capaz de ser realizada mediante complementación o intensificación. El desarrollo de esta esfera es lo que Buber llama precisamente 'lo dialógico'".

Otros numerosos autores de nuestro siglo se han ocupado del problema del diálogo o han hecho de él uno de los fundamentos, y a veces la base principal, de la expresión del pensamiento tanto como de la entera vida humana. Limitémonos a mencionar a este respecto a Unamuno, cuya preocupación por la polémica y el llamado "monodiálogo" constituye una prueba de que llevó la actitud dialogante a sus últimas consecuencias al colocarla en el interior mismo de cada ser humano; a Eugenio d'Ors, quien, como ha puesto de relieve José Luis L. Aranguren (*La filosofía de Eugenio d'Ors*, 1945 pág., 113) bien pudiera escribir que "yo soy mi diálogo" y quien entiende el pensamien-

## DIA

to como constante —pero armónico y ordenado— movimiento por medio del cual se lleva a cabo la asimilación, la comunicación y la integración; a Guido Calogero (*Logo e Dialogo*, 1950), el cual considera que el sentido antiguo del diálogo como dialéctica flexible puede, y debe, ser incorporado al pensamiento actual; finalmente, a Aldo Testa (*Introduzione alla dialogica*, 1955; *La dialógica universale*, 1957; *Somma dialógica*, 1957), el cual ha desarrollado una "filosofía dialógica". Según Testa, el lenguaje tiene sentido sólo en tanto que se funda "en el encontrarse recíproco de yo y el otro" (*La dialógica*, pág. 19). Hay cuatro especies básicas de diálogo: el natural, el educativo, el moral y el social. El conjunto de individuos "dialogantes" no es una mera suma, sino una realidad estructural "vinculadora" (*Somma*, pág. 27).

Sobre el problema del diálogo en sentido antiguo: Jean Andricu, *Le dialogue antique, structure et présentation*, 1954. — Miguel Ruch, *Le préambule dans les Œuvres philosophiques de Cicerón. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, 1959, especialmente págs. 17-55. — Otras obras sobre el problema del diálogo (además de las de autores citados en el texto del artículo): A. Lüscher, *Das dialogische Verfahren*, 1937. — H. Lacroix, *Le sens du dialogue*, 1956. — Stelio Zeppi, *Il problema del dialogo nel pensiero italiano contemporaneo: dal Crocianismo alla Volontà del Dialogo*, 1960. — R. Hirzel, *Der Dialog, ein literar-historischer Versuch*, 2 vols., en 1, 1895.

DIANOÉTICO, διανοητικός, es lo que pertenece a la *dianoia* (VÉASE), *διάνοια*. Siendo ésta primariamente una actividad intelectual o una forma de tal actividad, "dianoético" puede, y suele, traducirse por "intelectual". Es posible hablar de un "pensamiento dianoético" a diferencia de un "pensamiento noético" (Cfr. Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, 1962 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 29]. De acuerdo con lo indicado en *dianoia*, el pensamiento dianoético sería principalmente pensamiento discursivo, consistente en manipular según ciertas reglas los contenidos recibidos en el pensamiento noético o *noesis* (VÉASE).

El vocablo 'dianoético' es usado so-

## DIA

bre todo en la expresión 'virtudes dianoéticas', διανοητικὰ ἀρετὰί, usada por Aristóteles para distinguir entre estas virtudes y las virtudes éticas, ἠθικὰ ἀρετὰί (véase VIRTUD). Según Aristóteles, hay dos modos como puede tenerse un principio racional: teniéndolo en sí mismo y de modo eminente, o teniendo una tendencia a obedecer (como se obedece al propio padre). De acuerdo con estos dos modos, hay dos clases de virtudes: las dianoéticas (intelectuales) y las éticas (morales) (*Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a 11 sigs.). Las virtudes dianoéticas deben su origen y su desarrollo principalmente al entrenamiento, requiriendo experiencia y tiempo, en tanto que las éticas lo deben principalmente al hábito (ἔθος, de donde ἠθική). Las virtudes dianoéticas o los modos de ser por los cuales el alma posee la verdad mediante afirmación o negación son cinco: el arte (τέκνη) como conocimiento de lo necesario; el saber (ἐπιστήμη) como conocimiento de lo necesario (de las cosas necesarias y universales); la sabiduría práctica (φρόνησις); la sabiduría teórica (σοφία) y la inteligencia como razón intuitiva y directa de los primeros principios (νοῦς) (*ibid.*, VI, 3, 1139 b 15 sigs.).

DIANOIA. El término griego διάνοια significa, en general, "pensamiento", "intelecto", "espíritu", etc. (y también "un pensamiento", "una noción", "una creencia", etc.). Desde Platón ha sido común en la filosofía griega usar *dianoia* para significar el pensamiento discursivo, el pensar que procede por razonamiento, a diferencia de νόησις, *noesis* (v.), entendida como pensamiento intuitivo, es decir, como captación intelectual inmediata de una realidad (inteligible). En *Rep.*, 510 D, Platón se refiere al razonamiento sobre las figuras visibles (de la geometría); este razonamiento, dice (*ibid.*, 511 D), es un conocimiento discursivo, διάνοια, y no un conocimiento intuitivo o inteligencia, νόησις. Este conocimiento discursivo o *dianoia* es algo intermedio entre la opinión, δόξα, y la inteligencia, διάνοια.

En Platón la *dianoia* es, pues, inferior a la *noesis*. En Aristóteles *dianoia* es usado asimismo para designar el pensamiento discursivo; todo lo que es objeto de pensamiento discursivo, τὸ διανοητόν, e intuitivo, νοητόν, dice, es afirmado o negado por el pensa-

## DIA

miento (*Met.*, Γ 7, 1012 a 2-3). Sin embargo, Aristóteles usa a veces *dianoia* en un sentido más amplio; así, por ejemplo, al decir que todo pensamiento, διάνοια, es práctico o "poético" o teórico (*ibid.*, E, 1, 1025 b 25). Ello no significa que Aristóteles no reconozca, al modo platónico, una cierta superioridad de la *noesis* frente a la *dianoia*. Así, en *Met.*, Λ 9, 1074 b 36, Aristóteles distingue entre el pensamiento, νόησις, como objeto de sí mismo, "el pensamiento del pensamiento", νόησις νοήσεως, propio de la Inteligencia suprema o el Primer Motor (v.), y otros modos de conocimiento, tales como la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento o pensamiento discursivo, διάνοια que tienen por objeto algo distinto de ellos mismos.

Otros autores han usado *dianoia* como significando "razón" (Epicuro; Cfr. D. Laerc., X, 144) o "pensamiento racional" (Crisipo y otros estoicos). Para Plotino la *dianoia* es una función intelectual contrapuesta a la sensación, ἀίσθησις (*Enn.*, I, 1, viii; Cfr. también, I, 1, ix). Pero Plotino distingue entre el pensamiento como *dianoia* (y como *epinoia*, ἐπινοια), el pensamiento como *noesis*, νόησις, y el pensamiento de sí mismo. La *dianoia* aísla lo que está unido (*Enn.*, IV, iii, 9), la *noesis*, aunque supone multiplicidad y es un pensar de segundo rango (*ibid.*, V, vi, 5), está siempre ligada al ser (*ibid.*, VII, vii, 40). El pensamiento de sí mismo pertenece, en cambio, propiamente a la inteligencia (*ibid.*, V, iii, 5) y es "pensamiento en sentido propio" (*ibid.*, V, vi, 1 y 2).

DIANOIOLOGÍA. Como hemos indicado en Intuición (VÉASE), los griegos distinguían entre el pensamiento intuitivo directo, νόησις, y el pensamiento racional discursivo, διάνοια. Tomando este último término como base, J. H. Lambert forjó el vocablo 'Dianoiología' y llamó *Dianoiología* o *doctrina de las leyes del pensar* (*Dianologie oder Lehre von der Gesetzen des Denkens*) a la primera parte de su *Neues Organon* (1764). La *Dianoiología* de Lambert examina los conceptos y sus características internas, las divisiones de los conceptos, los juicios, las conclusiones (simples y compuestas), la mostración, la indicación, la experiencia y, finalmente, el concepto de conocimiento

## DIA

científico. Se trata, pues, de la parte de la teoría del conocimiento que examina los elementos por medio de los cuales conocemos y las leyes que rigen tales elementos. Hay que tener en cuenta que algunos de estos elementos son también examinados por Lambert en otras partes del *Organon*. Así, la Aletología (v.) trata asimismo de los conceptos, pero los analiza desde un punto de vista distinto, en tanto que sometidos a principios que permiten combinarlos e investigar su verdad o falsedad.

DIATRIBA. El significado original de 'diatriba', διατριβή, en la literatura filosófica es el de *conversación*. Así, las *Diatribas* atribuidas a Aristipo (Diog. Laer., II, 8) eran la reproducción por dicho filósofo cirenaico de los diálogos socráticos. Ahora bien, como indica Joseph Souilhé en su edición de las *Diatribas* o *Conversaciones* de Epicteto (París, tomo I, pág. xxiii), siguiendo la tesis de O. Halbauer (*De Diatribis Epicteti*, 1911), muy pronto la voz 'diatriba' amplió su significación y designó muy varias composiciones. En ellas se incluían no sólo tratados de moral no dialogados o disertaciones de sofistas sobre retórica, música, matemática y física, sino también prédicas de carácter popular que tenían casi siempre por tema asuntos de carácter moral. El género de la diatriba fue usado por cínicos, estoicos y algunos escritores cristianos.

Como término empleado por los estoicos, la diatriba es una forma de expresión (VÉASE) que se propone reproducir las conversaciones sostenidas entre el maestro y sus discípulos. Su propósito es principalmente didáctico. La diatriba implica un intercambio de opiniones y una casi siempre proliza discusión entre varias personas sobre las tesis principales. Por eso dice Halbauer (*op. cit.*) que hay casi identidad entre *diatriba* y *enseñanza*, entre διατριβή y σχολή. De este tipo de diatribas se destacaron especialmente las de carácter moral-popular, en las cuales se discutía el pró y el contra de cuestiones tales como: "¿Es afectado el sabio por las pasiones?", "¿Está el mundo regido por la Providencia?", "¿Hay que preferir el dolor al deshonor?", etc. Siguiendo a A. Oltramare (*Les origines de la diatribe romaine*, 1926), el citado Souilhé indica asimismo que

## DIC

la diatriba popular se distingue de los diálogos socráticos por la impersonalidad con que presenta al interlocutor, el cual representa el "pueblo" a quien el filósofo enseña y al cual se opone cuando las opiniones de aquél no siguen la senda de las conveniencias públicas. La *diatriba* no se limita, empero, a una discusión: gran papel desempeña en ella la disertación en forma de sermón, que utiliza toda clase de comparaciones. Como el filósofo habla generalmente contra antagonistas, la voz 'diatriba' ha adquirido el significado de "polemica" que tiene todavía en nuestro lenguaje. Las *Diatribas* de Epitecto son el ejemplo más ilustre de este género filosófico; suelen traducirse actualmente por *Disertaciones* (siguiendo la versión latina: *Dissertationes*), así como por *Coloquios*, *Conversaciones*, *Discursos*, etc. En la bibliografía de Epitecto nos hemos referido a la composición de las *Diatribas* de este filósofo.

Además de las obras citadas en el texto (Souilhé, Halbauer, Oltramare), véase: P. Wendland, "Philo und die kynisch-stoische Diatribe", *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, 1895. — P. Renner, *Zu Epiktets Diatriben*, 1904. — R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, 1911.

DICEARCO de Mesina (Messena), en Sicilia, filósofo peripatético, amigo de Aristoxeno de Tarento, acentuó (según el testimonio de Cicerón, que se refirió a él frecuentemente) los motivos prácticos y se ocupó poco de especulación filosófica. En cambio, se ocupó de ciencias especiales: de historia en su Βίος Ἑλλάδος; de política en su Πολιτεία Σπαρτιατῶν οὐ Τριπολιτικὸς (en donde defiende a Esparta como el país que supo mezclar armónicamente la democracia, la aristocracia y la monarquía); de música y de psicología (en un sentido muy parecido a la doctrina de la armonía de Aristoxeno) en Περὶ μουσικῶν ἁγώνων; de geografía en Γῆς περίοδος, y de cuestiones homéricas.

Fragmentos por M. Fuhr (1841). Otros fragmentos por C. Müller (1848) y F. Schmidt (1867). La edición más reciente y completa es la de Fritz Wehrli en el Cuaderno I de *Die Schule des Aristoteles: Dikaiarchos*, 1944. Véase artículo de E. Martini

## DIC

sobre Dicearco (Dikaiarchos, 3) en Pauly-Wissowa.

DICOTOMÍA es la división de un concepto en dos conceptos contrarios que agotan la extensión del primero. Se llama también dicotomía al argumento de Zenón de Elea contra la multiplicidad del ser y contra el movimiento, por representar la afirmación de que toda división implica una separación de ella y así hasta el infinito, de manera que siempre queda algo que separa a lo dividido y que es susceptible de ser a su vez dividido. Kant advierte que su tabla de las categorías ofrece la particularidad de señalar en cada clase tres categorías, "lo que no puede menos de atraer la atención, pues que toda otra división por conceptos *a priori* debe ser una dicotomía". La división kantiana resulta ser así una tricotomía en donde la última categoría es una síntesis de las dos anteriores.

DICTUM. Véase MODALIDAD, OPOSICIÓN, PROPOSICIÓN.

DICTUM DE OMNI, DICTUM DE NULLO. En Cat., 1 b 10-15, Aristóteles indicó que cuando se atribuye algo a otra cosa como a su sujeto, todo lo afirmado del predicado deberá ser también afirmado del sujeto. Si *hombre* se atribuye a *hombre individual*, y si *animal* se atribuye a *hombre*, deberá también atribuirse *animal* a *hombre individual*, pues el hombre individual es al mismo tiempo hombre y animal. En An. Pr., 24 b 26-30, Aristóteles manifestó que es lo mismo decir que un término se halla contenido en la totalidad de otro término (de acuerdo con lo establecido en *ibid.*, 24 a 13-15) o decir que un término es atribuido a otro término tomado universalmente. Así, se dice que un término se afirma universalmente cuando no puede hallarse en el sujeto ninguna parte de la cual no pueda afirmarse el otro término. Lo mismo ocurre cuando se trata de conocer la *significación* de "no ser atribuido a ninguno". Lukasiewicz (*Aristotle's Syllogistic*, 1951, pág. 47) ha indicado que no puede hacerse responsable a Aristóteles del "vago principio" *Dictum de omni, dictum de nullo* (o *Dictum de omni et nullo*), como principio de la silogística. Sin embargo, como nuestros análisis no son sólo sistemáticos, sino también históricos, tenemos que reconocer como un hecho que los esco-

## DIC

lásticos recogieron las anteriores observaciones de Aristóteles y las formularon bajo los citados nombres. Según el *Dictum de omni*, lo que se afirma universalmente de un sujeto es afirmado de todo lo que está contenido bajo tal sujeto (*quidquid universaliter dicitur de aliquo subjecto, dicitur de omni quod sub tale subjecto continetur*); o, más brevemente: lo dicho de todos, dicho de cada. Si se afirma universalmente que el hombre es animal racional, se afirma lo mismo de cada hombre individual. Según el *Dictum de nullo*, lo que se niega universalmente de un sujeto se niega también de todo lo que está contenido bajo tal sujeto (*quidquid universaliter negatur de aliquo subjecto, dicitur de nullo quod sub tali subjecto continetur*); o, más brevemente: lo dicho de ninguno, no dicho ni de uno. Si se niega universalmente del hombre que es vegetal, se niega lo mismo de cada hombre individual.

Estos dos principios han sido considerados por los escolásticos como básicos para la conclusión silogística. Es lo que se reconoce cuando se afirma que el principio del silogismo reside en lo universal. Algunos autores —tal, Lambert, al comienzo de su *Neues Organon* (1764)— han complementado dichos principios con otros: el *Dictum de diverso*, el *Dictum de exemplo* y el *Dictum de reciproco*. Otros autores han criticado el *Dictum de omni, dictum de nullo* y han intentado introducir distintas bases para apoyar la validez de la conclusión silogística. Mencionamos entre tales autores a Kant, a Lachelier, y a John Stuart Mill; a continuación resumiremos sus respectivas doctrinas.

Kant propone el doble principio *Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst y Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst* (*Nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae repugnat rei ipsi*). Traduciendo '*Merkmal*' (característica, atributo) por '*nota*' tenemos: Una nota de una nota es una característica de la cosa misma; una nota que repugna a una nota repugna a la cosa misma. Consideremos la afirmativa. En el silogismo:

Todos los hombres son animales racionales

## DIC

Los suecos son hombres

Los suecos son animales racionales

'animal racional' entra en la comprensión de la nota 'hombre' y, por lo tanto, entra también en la comprensión de 'sueco', que posee dicha nota. Lo mismo podríamos decir en una negación.

Tal como Kant expone su doctrina, se basa en los siguientes supuestos: (1) Comparar algo como nota con una cosa equivale a juzgar; (2) La cosa misma es el sujeto, la nota es el predicado. Pero que P sea una nota no significa que sea una nota de S. (3) Una nota de la nota de una cosa es una nota mediata. Así, 'necesario' es una nota inmediata de Dios, pero 'inmutable' es una nota de 'necesario' y, por lo tanto, una nota mediata de Dios. (4) Todo juicio hecho mediante nota mediata es un razonamiento (o comparación de una nota con una cosa mediante una nota intermedia — que es el término medio del silogismo. Kant sigue considerando el *Dictum de omni, dictum de nullo* como válido, pero estima que debe basarse en la regla *Nota notae*.

Lachelier se adhiere a la tesis de Kant. El ejemplo:

Todo A es B

Es así que algún A es A

Luego, algún A es B

muestra la subalternación de la proposición 'Todo A es B'. El silogismo en cuestión tiene tres términos y no sólo dos, pues la premisa menor 'Algún A es A' sólo es idéntica en apariencia; significa en realidad, dice Lachelier, que el sujeto 'X', sea cual fuere, posee el atributo 'A'. Se trata de un silogismo de la primera figura en *Darii* que se apoya — como todas las figuras — en el principio de que el atributo implicado por otro pertenece a todo sujeto en el cual éste reside — otro modo de formular el principio *Nota notae*. Lo mismo puede decirse del silogismo de la primera figura en *Ferio*:

Ningún A es B

Es así que algún A es A

Luego, algún A no es B

donde hay subalternación de la universal negativa. Lachelier indica que el principio *Nota notae* debe completarse con el principio de que el atributo de un sujeto se afirma por accidente de otro atributo de este mis-

## DIC

mo sujeto en la afirmativa y su oposición en la negativa. Esto da lugar a los principios: *Nota rei est accidens notae alterius* y *Repugnans rei repugnat per accidentis nota*.

El principio *Nota notae* se basa exclusivamente en la comprensión (VÉASE) de los términos, y sus defensores arguyen que el *Dictum de omni, dictum de nullo* se apoya únicamente en la extensión (v.) que, a su entender, está subordinada a la comprensión. Frente a ello, los defensores de la lógica clásica han manifestado que si bien el principio *Nota notae* es válido, no es un principio suficientemente básico. El *Dictum de omni, dictum de nullo* tiene en cuenta *primariamente* la extensión, pero no excluye totalmente la comprensión. Además, posee la ventaja de que es un principio común para todas las figuras del silogismo, mientras que el principio *Nota notae* obliga a la adopción de principios distintos y autónomos para cada figura. Esto, señala Maritain, "destruiría la unidad genérica del silogismo categórico".

J. S. Mill basó su crítica del principio *Dictum de omni et nullo* en la suposición de que la silogística clásica se basa en una metafísica realista, según la cual el principio en cuestión es una ley fundamental de la Naturaleza: la que expresa que las propiedades de una clase *en tanto que substancia general* son las propiedades de todos los individuos de tal clase *en tanto que substanciales individuales*. Tan pronto como se abandona esta metafísica, el principio en cuestión pierde su sentido, manteniéndolo sólo como una definición en la cual intenta explicarse, de un modo parafrástico, la significación de la voz 'clase'. Una solución parece entonces imponerse: considerar las proposiciones como meras expresiones verbales (según hizo Hobbes), y conservar el principio *Dictum de omni et nullo* como una regla de transformación lingüística. Sin embargo, Mill rechaza también esta solución, por estimar que se basa en una metafísica nominalista, tan inaceptable para él como la metafísica realista antes aludida. No queda, al parecer, más remedio que sustituir los principios de razonamiento en que se basa el *Dictum de omni et nullo* por otros principios capaces

## DID

de fundamentar una "lógica inductiva". Mill propone al efecto dos principios que, a su entender, se parecen mucho a los axiomas de la matemática: 1° que las cosas que coexisten con la misma cosa, coexisten entre sí; o más rigurosamente, que una cosa que coexiste con otra cosa, la cual coexiste con una tercera cosa, coexiste también con esta tercera cosa (principio del silogismo afirmativo); 2° que una cosa que coexiste con otra cosa, con cuya otra cosa una tercera cosa no coexiste, no es coexistente con esta tercera cosa (principio del silogismo negativo). Ambos principios, dice Mill, se refieren a hechos, no a convenciones.

Los *loci* aristotélicos se han indicado en el texto. La exposición del principio estudiado está hecha a base de los manuales escolásticos clásicos. La indicación de Lambert se halla en el prefacio de su ya citada obra. Las consideraciones de Kant, Lachelier y J. S. Mill respectivamente en: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* (1762) Fig. 5 §.; G. Hartenstein II, 55-68; E. Cassirer (Arthur Buchenau), II, 49-65. — *Études sur le Syllogisme suivies de l'Observation de Platner et d'une note sur Philèbe*, 1907 trad. esp. en el tomo titulado *Del fundamento de la inducción* [que contiene los demás escritos de Lachelier], 1928). — *A System of Logic* (1834), II, iii, 2 y 3. — La cita de Maritain procede de su *Petite Logique* (1923), § 72.

DIDEROT (DENIS) (1713-1784) nació en Langres (Champaña). Interesado por todas las ciencias y artes concibió la idea de publicar la *Enciclopedia* (VÉASE), que comenzó en unión de d'Alembert y para la cual redactó diversos artículos. Representante de las ideas típicas del enciclopedismo y de la ilustración, fue perseguido y encarcelado a causa de algunos escritos. Su posición filosófica personal se halla determinada principalmente por el empirismo inglés, que interpreta como "filosofía ilustrada", por el criticismo escéptico de Bayle y por las diversas corrientes materialistas y naturalistas de su tiempo. La imprecisión de las ideas filosóficas de Diderot — imprecisión que contrasta con el rigor y la determinación de sus otros pensamientos — no es, sin embargo, más que la expresión de un espíritu que concibe

## DID

la acción y el entusiasmo por la Ilustración como lo que tiene que sobrepasar todo pensamiento y todo sistema. De ahí la admisión sucesiva de las ideas que puedan mejor prestarse a tales fines: las doctrinas deístas, con su afán de sobreponerse a todo oscurantismo y a toda intolerancia; la concepción materialista de la Naturaleza, admitida no tanto por un deseo de reducción de lo superior a lo inferior como por cierto aire de comunión del hombre con el mundo natural; finalmente, la concepción del universo como una totalidad viviente, constituida por átomos que pueden en ciertos momentos cobrar conciencia de sí mismos y que luego se entrecruzan y mezclan hasta formar un inmenso organismo en el que las partes son de tal modo solidarias que sólo pueden comprenderse con referencia al todo. La doctrina de Diderot, especialmente en los últimos tiempos, insiste frecuentemente en esta Naturaleza orgánica tan parecida a las concepciones panteístas y animistas del Renacimiento: "Todos los seres circulan unos en otros... Todo se halla en perpetua fluencia... No hay otro individuo que la totalidad. Nacer, vivir y morir es cambiar de forma."

Entre las obras (principalmente las de interés filosófico) publicadas durante la vida del autor, mencionamos: *Essai sur le mérite et la vertu*, 1745. — *Pensées philosophiques*, 1746 (sin el nombre del autor). — *Les Bijoux indiscrets*, 1748. — *Lettre sur les Aveugles à l'usage de ceux qui voient*, 1749. — *Lettres sur les Sourds-Muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, 1759. — *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, 1754. Véanse las *Oeuvres philosophiques, littéraires et dramatiques* publicadas en 1773 (junto con obras de Morelly, Coyer, etc.). — Entre las obras póstumas (en las que figuran varios de sus importantes cuentos filosóficos) mencionamos: *Salons* (publicados cada 2 años, de 1759 a 1771, 1775 y 1781), 1795 y 1798. — *Supplément au voyage de Bougainville*, 1796 (escrito en 1772; véase la edición del *Supplément*, según los manuscritos de Leningrado, por Gilbert Chinard, 1935). — *La Religieuse*, 1796 (escrita en 1760). — *Jacques, le Fataliste*, 1796 (escrito en 1773). — *Le Neveu de Rameau*, escrito en 1761, publicado por vez primera en trad. alemana de Goethe, en 1805, y en francés en 1823 (tomo XXI de la edición de *Oeuvres*

## DID

de Brière). — *Entretien de Diderot et de Diderot; le Rêve de Diderot, suite de l'Entretien*, 1830. — *Paradoxe sur le Comédien*, 1830. — *Est-il bon, est-il méchant?*, 1834. — Primeras ediciones de obras (muy imperfectas): *Oeuvres philosophiques de M. D.* (Amsterdam, 1772, 6 vols.); *Collection complète des oeuvres philosophiques, littéraires et dramatiques de M. D.* (London, 1773, 5 vols., probablemente impresa en el continente). Primeras ediciones más completas: *Oeuvres*, por Jacques-André Naigeon, 1798, 15 volúmenes; *Oeuvres*, por J. L. Brière, 1821-23, 21 vols. (el tomo XXI comprende obras hasta entonces inéditas); *Oeuvres complètes*, por J. Assérat y Tourneaux, 1875-1877, 20 vols., *Oeuvres*, por A. Billy ("La Pléiade"), 1935. — Véase también: *Correspondence inédite*, ed. A. Babelon, 1931, y *Lettres à Sophie Valand*, ed. A. Babelon, 1930. Ed. completa de *Correspondence de D. Diderot*, ed. G. Roth: I (1955); II (1956), III (1957). — Sobre Diderot véase: K. Rosenkrantz, *Diderots Leben und Werke*, 1866. — J. Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*, 1878, 2ª ed., 1886. — E. H. A. Scherer, *Diderot*, 1880. — Émile Faguet, "Diderot" (en *Études littéraires*, 1890-94, vol. 3). — Joseph Reinach, *Diderot*, 1894. — L. Lucros, *Diderot, l'homme et l'écrivain*, 1894. — A. Gollignon, *Diderot*, 1895. — J. Mauveaux, *Diderot, l'encyclopediste et le penseur*, 1914. — K. von Roretz, *Diderots Weltanschauung*, 1914 (Dis.). — Werner Leo, *Diderot als Kuntphilosoph*, 1918 (Dis.). — I. K. Luppold, *D.*, 1924, 1934, ed. rev., 1960 (trad. esp. de la ed. de 1934, 1940). — J. V. Johansson, *Études sur D. Diderot*, 1927. — Joseph Le Gras, *Diderot et l'Encyclopédie*, 3ª ed., 1928. — H. Dieckmann, *Stand und Problem der Diderots-Forschung*, 1931. — Jean Thomas, *L'humanisme de Diderot*, 1932. — André Billy, *Diderot*, 1932. — Otto Engelmayr, *Romantische Tendenzen im künstlerischen, kritischen und kunstphilosophischen Werke Diderots*, 1933 (Dis.). — Hubert Gillot, *D. Diderot. L'homme. Ses idées philosophiques, esthétiques, littéraires*, 1937. — J. J. M. Pommier, *Diderot avant Vincennes*, 1939. — I. K. Luppold, *Diderot*, I (trad. esp., 1940). — Jean Luc, *Diderot*, II (trad. esp., 1940). — Eric M. Steel, *Diderot's Imagery; a Study of Literary Personality*, 1941. — Joseph Edmund Barber, *Diderot's Treatment of the Christian Religion in the Encyclopédie*, 1941 (tesis). — Daniel Mornet, *Diderot, l'homme et l'oeuvre*, 1941. — Mary Lane Charles, *The Growth*

## DIE

*of Diderot's Fame in France from 1784 to 1875*, 1942 (tesis). — D. H. Gordon y N. L. Torrey, *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text*, 1947. — H. Lefebvre, *Diderot*, 1949. — P. Mesnard, *Le cas Diderot*, L 1952. — O. E. Fellows y N. L. Torrey, eds., *Diderot Studies*, I, 1949; II, 1953. — P. Cassini, *D.*, "philosophe", 1962. — Józset Szigeti, *D. D. Une grande figure du matérialisme militant du XVIIIe siècle*, 1962 [Studia Philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae, II],

DIETRICH DE FREIBERG, Theodorius Teutonicus de Vriberg (ca. 1250-ca. 1310), nac. en Vriberg (Freiberg), Sajonia, estudió y profesó en París — donde tuvo ocasión de oír a Enrique de Gante. Miembro de la Orden de los Predicadores, fue prior en Würzburgo y provincial en Alemania. Sus obras se caracterizan por su abundancia, y la amplitud de sus temas; Dietrich de Freiberg escribió, en efecto, sobre cuestiones naturales, lógicas, psicológicas, éticas, teológicas, metafísicas y eclesiásticas. Fuertemente inclinado a la observación de los fenómenos naturales, Dietrich formuló una teoría en la cual se explicaba la formación del arco iris por medio de la refracción de los rayos de luz en las gotas de lluvia suspendidas en la atmósfera; por lo demás, se trataba de una de las varias doctrinas de óptica — especialmente sobre propiedades de la luz y formación de los colores — formuladas por el autor. Desde el punto de vista filosófico y metafísico, Dietrich desarrolló sus ideas bajo influencias no sólo aristotélicas y agustinianas, sino también, y especialmente, neoplatónicas (sobre todo de Proclo y Avicena). Ahora bien, la insistencia en el proceso de emanación (véase) y en la irradiación de su substancia por las inteligencias a causa de su propia superabundancia no significa que el pensamiento de Dietrich de Freiberg sea estrictamente emanatista o monista. Por un lado, destaca el acto primario de creación divina; por el otro, defiende la sustancialidad e independencia (relativas) de las criaturas. El primer punto exige una idea de creación que pueda derivarse, sin producirse un salto conceptual demasiado brusco, de la noción de transfusión; el segundo punto exige una idea de independencia substancial que pueda

## DIE

derivarse, sin brusco salto, de la noción de intelecto agente. La dificultad de combinar estos dos aspectos constituye una de las dificultades más obvias, aun cuando también uno de los aspectos más interesantes, del pensamiento de Dietrich de Freiberg. Dentro de las citadas tensiones, su pensamiento filosófico aparece, sin embargo, como notablemente consistente. En efecto, lo que sucede en el reino de las inteligencias primeras y agentes ocurre asimismo en el reino de las almas individuales. En este terreno Dietrich parece mantener la doctrina agustiniana de la iluminación interior. Pero lo que hace, en rigor, es interpretar esta doctrina a la luz del neoplatonismo de Proclo, de tal forma que el alma en su última intimidad aparece como un intelecto en acto capaz de conocer por sí mismo las esencias. En este y en muchos otros respectos el pensamiento de Dietrich se opone al tomista. Lo mismo ocurre con la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia; Dietrich negó la distinción real tomista para afirmar una mera distinción racional.

Entre los numerosos escritos de Dietrich mencionamos los siguientes: *De iride et radialibus impressionibus*, *De luce et eius origine*, *De coloribus*, *De origine rerum praedicamentarium*, *De magis et minus*, *De esse et essentia*, *De quidditatibus entium*, *De accidentibus*, *De natura contrariorum*, *De miscilibus in mixto*, *De elementis corporum naturalium*, *De intelligentiis et motoribus caelorum*, *De tribus difficilibus articulis*, *De intellectu et intelligibili*, *De cognitione entium separatorum*, *De universitate entium*, *Quod substantia spiritualis non sit composita ex materia et forma* (la doctrina de Dietrich de que sólo las sustancias corporales tienen composición hilemórfica desempeña un papel central en su pensamiento), *De tempore*, *De causis*, *De substantia orbis*, *De habitibus*, *De voluntate*, *De efficientia Dei*, *De viribus inferioribus intellectu in angelis*, *De theologia quod est scientia secundum perfectam rationem scientiae*, *De subiecto theologiae*. Entre las ediciones de obras de Dietrich, con comentarios críticos mencionamos: E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, 1906 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, V, 5-6] [contiene texto de *De intellectu et intelligibili* y *De habitibus*]. — *Id.*, *id.*,

## DIE

"*Le traité De ente et essentia de Thierry de Fribourg*", *Revue Néoscolastique XVIII* (1911), 516-36. — J. Würschmidt, *D. von Freiberg. Ueber den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke*, 1914 [Beiträge, etc., XII, 5-6] [contiene texto de *De iride et radialibus impressionibus*]. — F. Stegmüller, "Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XIII (1940-1942), 153-221 [contiene textos de *De tempore* y de *De mensuris durationis*]. — Véase también L. Gauthier, "Un psychologue inconnu de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle", *Revue Augustinienne*, XV (1909), 657-73; XVI (1910), 178-206, 541-66.

DIETZGEN (JOSEPH) (1828-1888), nac. en Blankenberg, cerca de Colonia, falleció en Chicago (EE. UU.). Considerado como uno de los partidarios del empiriocriticismo de Avenarius, defensor a la vez del marxismo en la teoría económica y social, representa una concepción que podría llamarse un "reísmo radical" y también un "empirismo reísta", según el cual lo único real es lo que se da como contenido de la aprehensión empírica o, mejor dicho, de la percepción directa. Ahora bien, esta realidad no es simplemente para Dietzgen un complejo de sensaciones; el rechazo de la "cosa en sí" quiere decir, en el fondo, que la cosa en sí está presente en el fenómeno y, por consiguiente, que el conocimiento de lo dado fenoménicamente y de lo real son una y la misma cosa. Pero como este conocimiento no es sólo conceptual, sino "total", hay que tener en cuenta las condiciones sociales bajo las cuales se desarrolla. La filosofía se convierte así en una parte de la concepción del mundo político-social, en un socialismo filosófico que, en el mismo sentido del marxismo, aspira no sólo a comprender, sino también, y muy especialmente, a transformar el mundo y la realidad.

Obras principales: *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1869, ed. por G. Mende, 1955 (*La naturaleza del trabajo mental humano*). — *Briefe über Logik, speziell demokratisch-proletarische Logik*, 1880-1883 (*Cartas sobre la lógica, especialmente la lógica democrático-proletaria*). — *Die Religion der Sozialdemokratie*, 1895 (*La religión de la socialdemocracia*). — Edición de obras reunidas: *Sämtliche Schriften*, 3 vols., 1911, 3a ed., 1922. — Nueva ed.: *Schriften in drei*

## DIF

*Bänden*, ed. por un "grupo de trabajo filosófico" de la Deutsche Akademie der Wissenschaften (Berlín-Este), I, 1961; II, 1962; III, 1963. — Véase Henriette Roland-Holst, J. Dietzgens *Philosophie, geneinverständlich erläutert in ihrer Bedeutung für das Proletariat*, 1910. — A. Hepner, *Joseph Dietzgens philosophische Lehren*, 1916. — Max Apel, *Einführung in die Gedankenwelt J. Dietzgens*, 1931.

DIFERENCIA. Aristóteles distinguió entre diferencia, διαφορά, y alteridad, ἑτερότης. La diferencia entre dos cosas implica determinación de aquello en que difieren. Así, por ejemplo, entre una bola blanca y una bola negra hay diferencia, la cual está determinada en este caso por el color. La alteridad no implica, en cambio, determinación; así, un perro es otro ser que un gato. Sin embargo, la diferencia no es incompatible con la alteridad, y viceversa. Así, la Tierra es diferente del Sol, por cuanto difieren en que, siendo ambos cuerpos celestes, uno no tiene luz propia y el otro la tiene. Pero a la vez la Tierra es otra cosa que el Sol y el Sol otra cosa que la Tierra (Cfr. Aristóteles, *Met.*, I, 3, 1054, b 15 y sigs.).

La noción de diferencia ha desempeñado un papel importante en metafísica y en lógica. Desde el punto de vista metafísico, el problema de la diferencia ha sido tratado en estrecha relación con el problema de la división (VÉASE) como división real. La diferencia se opone a la unidad, pero a la vez no se puede entender sin una cierta unidad (cuando menos, la unidad numérica de las cosas distintas por un lado, y la unidad del género del cual son diferencias las cosas distintas por otro lado). La diferencia —lo mismo que la alteridad— puede ser considerada como uno de los "géneros del ser" o una de las "categorías" (véase CATEGORÍA). Así sucede en Platón, al introducir la alteridad como género supremo; y en Plotino, al introducir como género supremo la diferencia — que en este caso equivale a "lo otro". Desde el punto de vista lógico, la noción de diferencia ha sido usada al formularse el modo más general de establecer una definición: una de las condiciones de toda definición (clásica) satisfactoria es la llamada "diferencia específica" de la que hemos tratado en Definición (VÉASE). A la vez metafísica y lógicamente, la noción de diferencia ha sido

## DIF

considerada como uno de los predicables. Hemos tratado con algún detalle de esta cuestión en el artículo PREDICABLES, donde nos hemos referido especialmente a las doctrinas de Porfirio y Avicena.

El citado Porfirio introdujo una clasificación de tipos de diferencia que fue aceptada por muchos escolásticos: la diferencia común, que separa accidentalmente una cosa de otra (como un hombre de pie, de un hombre sentado); la diferencia propia, que aunque separa también accidentalmente una cosa de otra lo hace por medio de una propiedad inseparable de la cosa (como un cuervo, que es negro, se distingue de un cisne, que es blanco); la diferencia máximamente propia, que distingue esencialmente una cosa de otra, pues la diferencia se funda en una propiedad esencial o supuestamente esencial (como racional es considerada la "diferencia" del hombre). Además de ello, las diferencias pueden ser, según Porfirio, separables o inseparables; entre las inseparables las hay que son atributos por sí mismos y otras que son atributos por accidente. Entre las diferencias inseparables que son atributos por sí mismos las hay por las cuales se dividen los géneros en sus especies, y otras por las cuales las cosas divididas se constituyen en especies. Esta última división es análoga, o idéntica, a la que se propone a veces entre diferencia divisiva y diferencia constitutiva.

Muchos autores escolásticos partieron de las clasificaciones de Porfirio y establecieron diversos tipos de diferencias: así, por ejemplo, diferencia común; propia; máximamente propia; esencial; divisiva; constitutiva; analógica; numérica; genérica; específica, etc. Algunos de estos tipos de diferencia coinciden con otros. Así, la diferencia común es evidentemente una diferencia accidental, y hasta máximamente accidental; la diferencia específica es, o puede ser, constitutiva, etc. Algunos escolásticos distinguieron entre diferencia y diversidad; así en Santo Tomás (*Cont. Gent.*, I, 17) al indicar, siguiendo a Aristóteles, y contra la opinión de David de Dinant, que lo diferente se dice relacionamente, pues todo lo que es diferente es diferente en virtud de algo; lo que es diverso, en cambio, lo es por el hecho de no ser lo mismo que otra

## DIF

cosa dada. El problema de la diferencia se examinó con frecuencia a base de un análisis del sentido de 'diferir' (*differre*). Dos cosas, dice Occam, pueden diferir específica o numéricamente. Dos cosas difieren numéricamente cuando son de la misma naturaleza, pero una no es la otra, como en un todo las partes de la misma naturaleza son numéricamente distintas, o bien como dos cosas son "todos" que no forman el mismo ser. Difieren específicamente cuando pertenecen a dos especies. Se puede hablar también de un *differre ratione* cuando la diferencia se aplica sólo a términos o a conceptos (en el sentido que da Occam a estas expresiones). Duns Escoto habló de diferencias últimas, *differentiae ultimae*, del ser, como las *passiones entis* o "trascendentales", cuando menos las *passiones convertibiles* (como lo uno o el bien) o también las *passiones disiunctae* (como la potencia y el acto) siempre que se tomen conjuntamente y se hagan entonces "convertibles". La diferencia puede asimismo concebirse como diferencia individual o, mejor dicho, como una diferencia que, al contraer la especie, constituye el individuo. Es lo que admite Suárez (*Met. Disp.*, V, 2) al hablar de *differentia individualis*.

Hablando de los conceptos que forman parte de los juicios empíricos ("juicios objetivos"), Kant indica que se puede encontrar en estos conceptos identidad (de muchas representaciones bajo un concepto) con vistas a la formación de juicios universales, o bien diferencia (de representaciones dentro de un concepto) con vistas a la formación de juicios particulares (K. r. V., A 262 / B 317). Los conceptos en cuestión parecen poder llamarse, pues, conceptos de comparación. Pero en vista de la función que ejercen en la formación de los juicios, es mejor llamarlos "conceptos de reflexión". En vista de ello las nociones de identidad y de diferencia son consideradas por Kant como nociones trascendentales (en sentido kantiano). Identidad y diferencia pueden ser consideradas como "conceptos de reflexión", los cuales no se aplican a las cosas en sí, sino a los fenómenos. Análogamente, Hegel considera como conceptos de reflexión la identidad y la diferencia, pero en un sentido distinto del kantiano (véase REFLEXIÓN)

## DIL

— en tanto, pues, que la reflexión se distingue de la inmediatez. Desde este ángulo Hegel define la diferencia (*Unterscheid*) como diferencia de esencia. Por eso "lo otro de la esencia es lo otro en y para sí mismo y no lo otro que es simplemente otro en relación con algo fuera de él" (*Logik*, II, ii, B). Siendo la diferencia algo en y para sí mismo, la diferencia está estrechamente ligada a la identidad: en rigor, lo que determina la diferencia determina para Hegel la identidad, y viceversa. La diferencia se distingue de la diversidad (*Verschiedenheit*), en la que se hace explícita la pluralidad de la diferencia (*Unterscheid*).

Heidegger ha hablado en diversas ocasiones de la "diferencia ontológica" (*ontologische Differenz*). Se trata en sustancia de la diferencia entre el ser y el ente (VÉASE), diferencia que sobrepasa cualesquiera otras diferencias. Por otro lado, la diferencia mitológica puede asimismo concebirse como una diferencia en el ser; en este sentido la diferencia está también estrechamente relacionada ontológicamente con la identidad (VÉASE).

Para el método de diferencias en el sentido de John Stuart Mill, véase CANON.

Véase también CATEGORÍA, DEFINICIÓN, IDENTIDAD, INDISCERNIBLES (PRINCIPIOS DE LOS), PREDICABLES.

DIFERENCIA (MÉTODO DE). Véase CANON, MILL (J. S.).

DILEMA es el nombre que recibe un antiguo argumento presentado en forma de silogismo con "dos filos" o "dos cuernos" y llamado también por ello *sylogismus cornutus*. Como casi todos los ejemplos de dilema presentados en la lógica tradicional tienen en su conclusión una proposición disyuntiva cuyos dos miembros son igualmente afirmados, se suele llamar la atención sobre la diferencia entre el dilema y el silogismo disyuntivo, en el cual se afirma solamente uno de los miembros de la disyunción. Uno de los ejemplos tradicionales de dilema es:

Los hombres llevan a cabo los asesinatos que proyectan o no los llevan a cabo. Si los llevan a cabo, pecan contra la

ley de Dios y son culpables. Si no los llevan a cabo, pecan contra



## DIL

su conciencia moral, y son culpables.

Por lo tanto, tanto si llevan a cabo como si no llevan a cabo los asesinatos que proyectan, son culpables (si proyectan un asesinato).

Cuando los miembros de la proposición disyuntiva son tres, se habla de trilema; cuando son cuatro, cuadrilema; cuando son un número indeterminado,  $n$ , de miembros, polilema.

En la lógica actual el dilema es presentado como una de las leyes de la lógica sentencial. Indicamos a continuación cuatro formas de dicha ley:

$$\begin{aligned} & ((p \supset r) \cdot (q \supset r)) \cdot (p \vee q) \supset r, \\ & ((p \supset q) \cdot (p \supset r)) \cdot (\sim q \vee \sim r) \\ & \quad \supset \sim p, \\ & ((p \supset q) \cdot (r \supset s)) \cdot (p \vee r) \supset (q \vee s), \\ & ((p \supset q) \cdot (r \supset s)) \cdot (\sim q \vee \sim s) \supset \\ & \quad (\sim p \vee \sim r). \end{aligned}$$

A base de la información que se halla en los artículos LETRA, NOTACIÓN SIMBÓLICA y PARÉNTESIS, el lector puede encontrar fácilmente ejemplos para cualquiera de las cuatro formas antes mencionada. Se observará que lo común de todas ellas es que se trata de un condicional cuyo antecedente está compuesto de tres fórmulas unidas por conjunciones. Las dos primeras fórmulas del antecedente son a su vez condicionales y la tercera es una disyunción. En cuanto a la conclusión, puede ser una disyunción (como se ve en los dos últimos casos) o la afirmación (primer caso) o negación (segundo caso) de una de las sentencias.

De un modo muy general se llama *dilema* la oposición de dos tesis, de tal modo que si una de ellas es verdadera, la otra ha de ser considerada como falsa y viceversa. Una decisión, basada en motivos distintos de los lógicos, parece ser en ciertos casos necesaria. Tal es el sentido en que utiliza Renouvier el término 'dilema' en su análisis de los dilemas metafísicos. Según este filósofo (Cfr. *Les dilemmes de la métaphysique pure*, 1903, *passim*; trad. esp., 1945), las doctrinas metafísicas pueden agruparse en dilemas cuya solución no es susceptible de una determinación racional por medio del principio lógico de contradicción, sino únicamente objeto de decisión y, en el fondo, de creencia. Estos dilemas, que se repiten constantemente en el curso

## DIL

de toda la historia de la filosofía (y que hacen de esta historia no un proceso único, sino una serie de dicotomías), se resumen en las oposiciones siguientes: lo Incondicionado-lo Condicionado; la Substancia-la Ley o Función de los fenómenos; lo Infinito-lo Finito; el Determinismo-la Libertad; la Cosa-la Persona, ocurriendo que ambas series se oponen a su vez en un dilema único, que puede resumirse en la oposición: Impersonalismo-Personalismo.

DILTHEY (WILHELM) (1833-1911), nacido en Biebrich, profesó en Basilea, Kiel y Breslau antes de ocupar, en 1882, la cátedra de historia de la filosofía que H. Lotze dejó vacante en Berlín. El carácter fragmentario de su obra hace difícil articularla en sistema, cosa que, por otro lado, rechazaba el propio filósofo, quien prefería decididamente la actitud inquisitiva a la pretensión constructiva que muestran los grandes sistemas metafísicos. Su importancia radica ante todo en sus investigaciones sobre la gnoseología de las ciencias del espíritu y sobre la psicología, a la cual dio el nombre de psicología descriptiva y analítica, psicología estructural o psicología de la comprensión. Dilthey coincide con el positivismo y con el neokantismo en su negación de la posibilidad de conocimiento metafísico, pero le separa de ellos su oposición al naturalismo triunfante de su tiempo. Su dedicación a las ciencias del espíritu y su preferencia por la Historia le inserta en una línea que, procedente de Hegel, se enlaza con Windelband y Rickert, sigue paralela a los representantes de la filosofía de la vida y desemboca en las actuales direcciones científico-espirituales. Su propósito consiste ante todo en completar la obra de Kant con una gnoseología de las ciencias del espíritu, con una "crítica de la razón histórica paralela a la "crítica de la razón pura". Sus estudios históricos —*Leben Schleiermachers* (Vida de Schleiermacher, 1867-1870); *Auffassung und Analyse des Menschen im XV und XVI Jahrhunderte* (Concepción y análisis del hombre en los siglos XV y XVI, 1891)— constituyen ensayos en este sentido, por cuanto en ellos se advierte ya la diferencia que separa a la consideración hermenéutico-psicológica de la consideración do-

## DIL

blemente parcial del apriorismo hegeliano y del empirismo historiográfico. Dilthey separa netamente las ciencias de la Naturaleza y las ciencias del espíritu, no por su método ni por su objeto, que a veces coinciden en ambas, sino por su contenido. Los hechos espirituales no nos son dados, como los procesos naturales, a través de un andamiaje conceptual, sino de un modo real, inmediato y completo. Son, por así decirlo, aprehendidos íntegramente en toda su realidad. Esta aprehensión es una autognosis (*Selbstbesinnung*), una peculiar captura del objeto, distinta de la que tiene lugar en el acto de la comprensión inmediata de la interioridad cuando se agregan elementos ajenos a ella. Pero la autognosis se convierte poco a poco, de aprehensión de lo psíquico-espiritual, en fundamento del conocimiento filosófico sistemático: "Autognosis es —escribe Dilthey— conocimiento de las condiciones de la conciencia en las cuales se efectúa la elevación del espíritu a su autonomía mediante determinaciones de validez universal; es decir, mediante un conocimiento de validez universal, determinaciones axiológicas de validez universal y normas del obrar según fines de validez universal" (*Ges. Schriften*, VIII, 192-193). Por eso las ciencias del espíritu son gnoseológicamente anteriores a las de la Naturaleza, a las cuales, por otro lado, abarcan, pues toda ciencia es también un producto histórico.

Dilthey busca la fundamentación de semejante gnoseología en una psicología que, lejos de poseer la estructura propia de las ciencias naturales, permita comprender al hombre como entidad histórica y no como un ente inmutable, una naturaleza o una substancia. Por eso la psicología aparece como "una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu", como una sistemática a la cual allegan materiales los estudios históricos y en los que, a la vez, éstos se fundan. La psicología de Dilthey no es, en suma, una "psicología explicativa", sino una "psicología descriptiva y analítica". La psicología explicativa se basa en "la derivación de los hechos que se dan en la experiencia interna, en el estudio de los demás hombres y de la realidad histórica a base de un número limitado de ele-

## DIL

mentos analíticamente descubiertos" (G. S. V, 158). Por eso la psicología explicativa suele partir del análisis de la percepción y de la memoria y desembocar en un asociacionismo basado en elementos a partir de los cuales se intenta construir toda representación superior. En cambio, la psicología descriptiva y analítica "somete a la descripción y, en la medida de lo posible, al análisis, la entera poderosa realidad de la vida psíquica" (G. S. V, 156). La psicología descriptiva y analítica, en otros términos, es una "exposición de las partes integrantes y complexos que se presentan uniformemente en toda vida psíquica humana desarrollada, tal como quedan enlazadas en un único complejo, que no es inferido o investigado por el pensamiento, sino simplemente vivido. . . Tiene por objeto las regularidades que se presentan en el complejo de la vida psíquica desarrollada. Expone este complejo de la vida intena en un hombre típico. Observa, analiza, experimenta y compara. Se sirve de cualquier recurso para la solución de su tarea. Pero su significación en la articulación de las ciencias descansa justamente en el hecho de que todo complejo utilizado por ella puede ser mostrado como miembro de un complejo mayor, no inferido, sino originariamente dado" (G. S. V, 152). Mas esto no bastaría si, además, no se tuviera en cuenta la mentada "poderosa realidad efectiva de la vida anímica" examinada en la historia y en los análisis del hombre efectuados por los grandes poetas y filósofos. Por eso tal psicología se basa en la comprensión histórica y ésta es a su vez hecha posible por la psicología. Aparentemente se trata de un círculo vicioso. Pero este círculo se desvanecen pronto como en vez de prestar exclusiva atención a los caracteres formales, tenemos en cuenta "la profundidad de la vida misma". En esta vida se manifiestan diversos caracteres tales como los de historicidad, forma estructural y cualidad, los cuales coinciden en gran parte con los rasgos de la cualidad, de la duración y de la dinamicidad establecidos por otras filosofías, como la bergsoniana. Lo importante, en todo caso, es advertir tanto la riqueza de la vida anímica como el hecho de la interconexión de todas las vivencias no

## DIL

solamente individuales, sino también sociales y, desde luego, históricas.

Dilthey se ha opuesto con frecuencia a la metafísica en tanto que ha pretendido ser un saber riguroso del mundo y de la vida. Pero ello no significa negar el hecho de la necesidad metafísica sentida constantemente por el hombre. La metafísica es a la vez imposible e inevitable, pues el hombre no puede permanecer en un relativismo absoluto ni negar la condicionabilidad histórica de cada uno de sus productos culturales. De ahí la gran antinomia entre la pretensión de validez absoluta que tiene todo pensamiento humano y el hecho de la condición histórica del pensar efectivo. Esta antinomia se presenta ante todo como una contraposición "entre la conciencia histórica actual y todo género de metafísica como concepción científica del mundo" (G. S. VIII, 3). Para resolverla es necesario, según Dilthey, poner en funcionamiento lo que llama la "autognosis histórica". "Ésta tendrá —escribe Dilthey— que convertir en objetos suyos los ideales y las concepciones del mundo de la humanidad. Valiéndose del método analítico, habrá de descubrir en la abigarrada variedad de los sistemas, estructura, conexión, articulación. Al proseguir de este modo su marcha hasta el punto en que se presenta *un concepto de la filosofía que hace explicable la historia de la misma* [subrayado por nosotros], surge la perspectiva de poder resolver la antinomia existente entre los resultados de la historia de la filosofía y la sistemática filosófica" (G. S. VIII, 7). Este concepto de la filosofía no puede obtenerse, sin embargo, a menos que el filósofo se sitúe en el ámbito de la experiencia total dentro de la cual las diversas concepciones del mundo aparecen como símbolos de la vida, falsos solamente en la medida en que pretenden ser independientes. No se trata, a pesar de ciertas analogías engañosas, de una filosofía trascendental, pues mientras ésta pasa de los conceptos formados sobre la realidad a las condiciones bajo las cuales pensamos tales conceptos, la verdadera autognosis histórica de la filosofía pasa de los sistemas a la relación del pensamiento con la realidad, una relación vislumbrada por los filósofos trascendentales, pero nunca profundizada

## DIL

por su carencia de análisis histórico. De aquí a la "filosofía de la filosofía" no hay más que un paso. En efecto, como hecho histórico humano, la filosofía se convierte en objeto de sí misma. Y dentro de ella se da la diversificación de las concepciones del mundo, las cuales pueden ser clasificadas en tres tipos fundamentales. El primero de ellos es el naturalismo, que puede ser materialista o fenomenista y positivista. El segundo de ellos es el idealismo de la libertad, surgido principalmente del conflicto moral y la percepción de la actividad volitiva. El tercero de ellos es el idealismo objetivo, que se manifiesta sobre todo cuando se tiende a la objetivación de lo real, a la conversión de toda realidad en ser y valores trascendentales, de los cuales la realidad del mundo es, a la postre, una manifestación. Dilthey ha estudiado con detalle estos tres tipos al hilo de una historia evolutiva de las visiones del mundo y de la vida que se encuentran de un modo concreto a lo largo de la historia desde las etapas primitivas. Resultado de este análisis concreto es el mismo supuesto del cual había partido; la conciencia trascendental se resuelve una y otra vez en conciencia histórica, pero esta conciencia histórica no desemboca en el relativismo, pues en todos los casos permanece frente a la ruina de los sistemas la actitud radical del hombre, el cual consiste no en ser un ente permanente, sino una "vida". De hecho, es la vida la única y última raíz de todas las concepciones. Con lo cual la vida aparece como el verdadero fundamento irracional del mundo, la realidad irreductible a las demás, pero que permite explicar todas las demás realidades. El pensamiento de Dilthey se encamina así, como consecuencia de la necesidad de superar el relativismo historicista, hacia una filosofía de la vida. Ciertamente a veces Dilthey parece retroceder en su marcha al suponer que "la naturaleza humana es siempre la misma" y al suponer, por lo tanto, que hay algo que puede calificarse de naturaleza humana. Pero este retroceso es provisional; en último término, es la dialéctica incesante entre la vida y la historia, y el hecho de que cada uno de estos términos incluya al otro, lo que permite que la filosofía de la filosofía no se quede en ningún ins-

## DIL

tante petrificada en una fórmula.

En diversas ocasiones Dilthey ha intentado poner en claro los fundamentos de su propia filosofía. Particularmente importante es al respecto un escrito de 1880 en el cual ha manifestado que "la idea fundamental de mi filosofía es el pensamiento de que hasta el presente no se ha colocado ni una sola vez como fundamento del filosofar a la plena y no mutilada experiencia, de que ni una sola vez se ha fundado en la total y plenaria realidad". De ahí las características proposiciones de Dilthey sobre la inteligencia, proposiciones que son a la vez las tesis sobre las cuales se orienta esta filosofía total de la experiencia: "1) La inteligencia no es un desarrollo que haya tenido lugar en el individuo particular y resulte por él comprensible, sino que es un proceso en la evolución de la especie humana, siendo ésta a su vez el sujeto en el cual el querer es el conocimiento. 2) En rigor, la inteligencia existe como realidad en los actos vitales de los hombres, todos los cuales poseen también los aspectos de la voluntad y de los sentimientos, por lo cual existe como realidad sólo dentro de la totalidad de la naturaleza humana. 3) La proposición correlativa a la anterior es la que afirma que sólo por un proceso histórico de abstracción se forma el pensar, el conocer y el saber abstractos. 4) Mas esta plena inteligencia real tiene también como aspectos de su realidad la religión o la metafísica o lo incondicionado, y sin éstos no es jamás real ni efectiva." Así entendida, esta filosofía es la "ciencia de lo real" (G. S. VIII, 175-6).

La influencia de Dilthey se hace patente en diversas corrientes filosóficas actuales, especialmente en la "filosofía de la vida" y la "filosofía del espíritu". También se encuentran varias resonancias diltheyanas en la filosofía existencial de Heidegger. Entre los filósofos más directamente influidos por Dilthey y considerados inclusive como pertenecientes al llamado "movimiento diltheyano" figuran: Georg Misch (véase); Bernhard Groethuysen (véase); Erich Rothacker (véase); Joachim Wach (n. 1898), que se ha distinguido especialmente por su análisis de las teorías hermenéuticas y de la noción de comprensión en el siglo XIX (Das

## DIL

*Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19. Jahrh.*, 3 vols., 1926-33; *Einführung in die Religionssoziologie*, 1931, trad. esp.: *Sociología de la religión*, 1946; *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*, 1934; Hermann Nohl (véase). A ellos hay que agregar Hans Freyer, Max Frischeisen-Köhler y Eduard Spranger (véase), así como, en cierto modo, Theodor Litt (v.) que, más que seguidor de Dilthey, ha coincidido en muchos puntos con el filósofo. Sería largo mencionar los pensadores en quienes puede rastrearse la huella de Dilthey; para referirnos sólo a los más representativos, podemos citar a Alfred Vierkandt (nac. 1867), F. Heinemann (nac. 1889), Max Weber (v.), Karl Jasper (v.), Ludwig Klages (v.), W. Schmied-Kowarzik (nac. 1885: *Umriss einer neuen analytischen Psychologie*, 1912), y, por supuesto, Heidegger.

Obras: *Das Leben Schleiermachers*, I, 1870. — *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, I, 1883. — *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn*, 1886. — *Die Einbildungskraft des Dichters, Bausteine zu einer Poetik (Phil. Aufsätze, E. Zeller gewidmet)*, 1887. — *Ueber die Möglichkeit einer allgemeingültigen Pädagogik (Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften)*, 1888. — *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seine Recht (Sitz. der Preuss. Ak. der Wis)*, 1890. — *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (id.)*, 1894. — *Beiträge zum Studium der Individualität (id.)*, 1896. — *Die Entstehung der Hermeneutik (Philosophische Abhandlungen für Ch. Sigwart)*, 1900. — *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (Sitz. der Preuss. Ak. der Wiss.)*, 1905. — *Das Erlebnis und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, 1905. — *Das Wesen der Philosophie (Kultur der Gegenwart, ed. P. Hinneberg)*, 1907. — *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, I (Abhandlungen der Preuss. Ak. der Wiss.)*, 1910. — *Die Typen der Weltanschauung (en Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen)*, 1911. — Véase también *Der junge Dilthey. Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, ed. Clara Misch, 1933. — *Briefwechsel zwischen Dilthey und den Grafen*

## DIL

*Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897, 1923*. Edición de obras reunidas: *Gesammelte Schriften*, por G. Misch, desde 1913: I. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. — II. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. — III. *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*. — IV. *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*. — V. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. 1. *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. — VI. *Die geistige Welt*. 2. *Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*. — VII. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. — VIII. *Weltanschauungslehre*. — IX. *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*. — X. *System der Ethik*. — XI. *Vom Anfang des geschichtlichen Bewusstseins*. — XII. *Zur preussischen Geschichte*. — Trad. esp. de la obra fundamental completa de Dilthey por E. Imaz, 8 vols., 1944-1948 (comprende los siguientes volúmenes: *Introducción a las ciencias del espíritu - Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII - De Leibniz a Goethe - Vida y poesía - Hegel y el idealismo - Psicología y teoría del conocimiento - El mundo histórico - Teoría de la concepción del mundo*). — *Literatura y fantasía*, 1863 [de la sección de Obras póstumas. Legajos 66, 68-71]. — Trad. de los escritos sobre concepción del mundo por J. Marias: *Teoría de las concepciones del mundo*, 1943 (con introducción sobre Dilthey). — Trad. de los *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, 1940. — Trad. esp. de *Introducción a las ciencias del espíritu*, por J. Marias, con prólogo de J. Ortega y Gasset, 1956. — Trad. de correspondencia entre D. y Husserl en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. I. 2 (1957). — Sobre Dilthey véase: Arthur Stein, *Der Begriff des Geistes bei Dilthey*, 1913 (2ª ed., *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*, 1926). — Walter Heynen, *Dilthey's Psychologie des dichterischen Schaffens* [Abhandlungen sur Philosophie und ihrer Geschichte, XLVIII], 1916. — G. Misch, *Introducción al Vol. V de Ges. Schriften*, 1924. — Id., id., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 1930. — Ludwig Landgrebe, *W. Dilthey's Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, t. IX)*, 1927. — F. Romero, "Guillermo Dilthey", *Humanidades* (XXII), 1930. —

## DIL

Kenzo Katsube, *W. Diltheys Methode der Lebensphilosophie*, 1931. — J. Ortega y Gasset, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", *Revista de Occidente*, XLII (1933), 197-214, 241-72; XLIII (1934), 89-116 [reimp. en *O. C.*, VI, 377-418]. — A. Liebert, *W. Dilthey. Eine Würdigung seines Werkes zum 100 Geburtstag des Philosophen*, 1933. — A. Degener, *Dilthey und das Problem der Metaphysik*, 1933. — Johannes Hennig, *Lebensbegriff und Lebens-kategorie*, 1934. — Julius Stenzel, *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart*, 1934. — O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 1936, 2ª ed., 1955. — E. Pucciarelli, *Introducción a la filosofía de Dilthey* [Publicaciones de la Universidad de La Plata XX, N° 10], 1937. — Id., id., *La psicología de Dilthey* [*ibid.*, XXI], 1938. — R. Dietrich, *Die Ethik W. Diltheys*, 1937. — W. Erleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit. Untersuchungen über die geschichtliche Stellung von Wilhelm Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1937. — Carl Theodor Glock, *Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie*, 1939. — Lorenzo Giusso, *W. Dilthey e la filosofia come visione della vita*, 1940. — Herbert Arthur Hodges, *W. Dilthey. An Introduction*, 1944. — Eugenio Imaz, *Asedio a Dilthey*, 1945. — Id., id., *El pensamiento de Dilthey*, 1946. — Juan Roura-Parella, *El mundo histórico-social (Ensayo sobre la morfología de la cultura, de Dilthey)*, 1947. — José Ferrater Mora, "Dilthey y sus temas fundamentales", *Revista Cubana de Filosofía*, 5 (1949), 4-12 (de este trabajo han sido tomados algunos pasajes del presente artículo). — Georg Misch, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, 1947. — H. A. Hodges, *The Philosophy of W. D.*, 1952. — W. Kluback, *W. Dilthey's Philosophy of History*, 1956. — Franco Díaz de Cerio Ruiz, S. J., *W. D. y el problema del mundo histórico*, 1959. — A. Waismann, *D. o la lírica del historicismo*, 1959. — J. F. Suter, *Philosophie et histoire chez D. Essai sur le problème de l'historicisme*, 1960. — T. Stefanovics, *D. Una filosofía de la vida*, 1961. — W. Trejo, *Introducción a D.*, 1962.

DIMATÍS es el nombre que designa uno de los modos (véase MO-DO) válidos de los silogismos de la cuarta figura (v.). Un ejemplo de *Dimatís* puede ser:

## DIM

Si algunos cineastas son ricos y todos los ricos son accionistas, entonces algunos accionistas son cineastas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacio-

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

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

$$(PiM \cdot MaS) \supset SiP$$

nal elemental:

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'I', 'A', 'I', origen del término *Dimatís*, en el orden P M - M S - S P.

DIMINUTIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

DINÁMICO. El término 'dinámico' ha sido empleado en filosofía moderna en dos sentidos: uno amplio, y otro estricto. En sentido amplio 'dinámico' designa todo lo que se refiere al movimiento y aun al devenir (VÉASE): el punto de vista dinámico es entonces un punto de vista ontológico que concibe el ser como un hacerse — *in fieri*. Se contraponen entonces 'dinámico' a 'estático' y, congruentemente, las filosofías "dinamicistas" a las filosofías "estaticistas". En un sentido estricto, el sentido de 'dinámico' procede de la física: la dinámica estudia las relaciones entre las fuerzas y los movimientos, a diferencia de la estática, que estudia el equilibrio de las fuerzas. Dinámica y estática son partes de la mecánica, de modo que, estrictamente hablando, no puede hablarse ni de contraposición entre lo dinámico y lo estático ni menos todavía de contraposición entre lo dinámico y lo mecánico.

Aunque la mayor parte de los filósofos modernos han conocido bien el citado sentido estricto, no ha sido infrecuente que se hayan deslizado, consciente o inconscientemente, hacia el sentido amplio. Así, cuando Leibniz opuso a la física de Descartes sus propias ideas físicas, estimaba que había que oponer a una física excesivamente geométrica y "estática" —o aun "mecánica"— una física dinámica, que hacía intervenir la fuerza viva y el ímpetu en vez de limitarse a estudio de masas y movimientos de las mismas e inclusive a reducir estos movimientos a posiciones en el espa-

## DIN

cio. Pero el citado sentido amplio de 'dinámico' aparece sobre todo cuando se pretenden extraer las implicaciones metafísicas de la física o cuando se pretenden "dictar" condiciones metafísicas a la investigación física. Surgen entonces concepciones dinámicas —o dinamicistas— del mundo que se supone se hallan en la base de toda posible comprensión de la realidad. Por lo común se supone que las concepciones dinamicistas eluden dificultades tales como las que plantean el riguroso determinismo, la tendencia a la espacialización del tiempo y del movimiento y la propensión a negar la libertad, la contingencia, la individualidad —de los entes o de los movimientos—, etc. En este punto se insertan las mencionadas oposiciones entre lo dinámico y lo estático, y entre lo dinámico y lo mecánico.

El término 'dinámico' ha sido empleado asimismo en psicología y en sociología — particularmente a partir de A. Comte. Se ha hablado entonces de dinámica de los estados psíquicos o de dinámica social, a diferencia de la estática de tales estados o de la estática social. En tal uso el significado de 'dinámico' —y de 'estático'— está calcado sobre el sentido físico, pero en la medida en que se amplía al resto de la realidad se produce también la citada tendencia a convertir el estudio de la mecánica psíquica o social en una concepción del mundo —o en una filosofía general— que se coloca en la base de toda ulterior investigación psicológica o sociológica.

Para completar la información sobre las cuestiones aquí suscitadas, véanse los artículos ACTO, DEVENIR, ENERGÍA y POTENCIA.

Von Dungen, *Dynamische Weltanschauung*, 1920. — Franz Freigl, *Die dynamische Struktur der Welt*, 1933. — Andrew Paul Ushenko, *Power and Events; an Essay on Dynamics in Philosophy*, 1946. — Sobre dinámica en Leibniz: M. Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes suivies d'une note sur le principe de la moindre action chez Maupertuis*, 1934.

DINGLER (HUGO) (1881-1954), nac. en Munich, profesor (1920) en la misma ciudad, y (desde 1932) en la Escuela Superior Técnica de Darmstadt, es conocido sobre todo por su crítica de los supuestos de la ciencia actual, pero su obra sobre la "quie-

## DIN

bra de la ciencia y el primado de la filosofía" no es sino la traducción a un lenguaje más popular de una previa labor analítica sobre los conceptos fundamentales de las ciencias exactas y físicas. Esta labor demuestra, según Dingler, una falla fundamental de la ciencia actual: la necesidad en que se ha visto de sustituir cada vez más los modelos intuitivos y mecánicos de lo real por meras simbolizaciones; por lo tanto, la transformación de un simple procedimiento operacional en representación de lo real. De ahí la necesidad de un nuevo modo de ciencia y aun de una radical "ciencia nueva" basada en una "síntesis pura". En verdad, la tendencia a esta síntesis se encuentra ya en aquel tipo de pensamiento científico que, como el de Mach —sobre cuya filosofía escribió Dingler una de sus principales obras—, ha dado lugar paradójicamente a un extremismo de la ciencia simbolizante. Esto se manifiesta ya, dice Dingler, desde el momento en que analizamos la significación del experimento. Este análisis nos proporciona la posibilidad de una "reconstrucción" de los elementos con los cuales forjamos la ciencia natural y las ciencias exactas. Estos elementos, a su vez, son confirmados por la experiencia, por la práctica científica. Mas esto es posible porque, al mismo tiempo, el experimento está situado, en tanto que realidad inteligible, dentro de un sistema racional del cual forman parte las diferentes ciencias y los diferentes aspectos de las ciencias. En cierto modo, se trata del resultado de la imposición de una cierta "voluntad" a los acontecimientos. Mas esta voluntad no es ni un apriorismo en el sentido tradicional ni tampoco un irracionalismo en el sentido schopenhaueriano: se trata, al entender de Dingler, de un orden sistemático que hace posibles las proposiciones científicas y que hace posible, a la vez, que estas proposiciones se refieran a hechos. Así, es el propio hecho —y no su simbolización— lo que, en último término, justifica la voluntad de sistema, porque es el propio hecho el que, en verdad, resulta, en tanto que real, sistemático. El análisis de Dingler termina de este modo con lo que podría llamarse un "voluntarismo sistemático y fáctico", es decir, con una doctrina en la cual la voluntad

## DIN

no es un sustrato universal y racional, sino condición de todo experimentar individual.

En sus últimos escritos, especialmente en su *Grundriss*, de 1949, Hugo Dingler ha redondeado las concepciones anteriores por medio de un "metodismo" que aspira a asimilar lo mejor del neopositivismo sin por ello negar la "autonomía" del conocimiento filosófico. El neopositivismo, opina Dingler, engendra "fantasmas" tan peligrosos como los producidos por las filosofías "tradicionales". Entre ellos, el "fantasma" de creer que la filosofía debe basarse en los conocimientos proporcionados por las ciencias naturales. En cambio, la "filosofía real" —otro nombre de la "filosofía metódica"— no debe tomar como punto de partida la mencionada base —o no debe hacerlo unilateralmente. Según Dingler, el positivismo no puede probar ciertas proposiciones que son accesibles a la "filosofía metódica" y que tradicionalmente han sido consideradas como proposiciones metafísicas. Sólo una filosofía apoyada en una "actitud metódico-operativa" puede eliminar los pseudo-problemas que el neopositivismo se han esforzado en vano por destruir. De este modo al activismo de Dingler mencionado al principio se ha aliado a un operacionalismo, única actitud que, según el filósofo, puede cumplir con todas las exigencias de la "filosofía certística" (véase CERTIDUMBRE).

Obras principales: *Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften, insbesondere der mathematischen*, 1907 (*Líneas fundamentales de una crítica y teoría exacta de las ciencias, especialmente matemáticas*). — *Grenzen und Ziele der Wissenschaft*, 1910 (*Límites y fines de la ciencia*). — *Die Grundlagen der angewandten Geometrie. Eine Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Theorie und Erfahrung in den exakten Wissenschaften*, 1911 (*Los fundamentos de la geometría aplicada. Investigaciones sobre la relación entre teoría y experiencia en las ciencias exactas*). — *Die Grundlagen der Naturphilosophie*, 1913 (*Los fundamentos de la filosofía de la Naturaleza*). — *Das Prinzip der logischen Unabhängigkeit in der Mathematik zugleich als Einführung in die Axiomatik*, 1915 (*El principio de la independencia lógica en la matemática como introducción a la axiomática*). — *Die Grundlagen*

## DIN

*der Physik. Synthetische Prinzipien der mathematischen Naturphilosophie*, 1919 (*Los fundamentos de la física. Principios sintéticos de la filosofía natural matemática*). — *Physisik und Hypothesen. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst eine kritische Analyse der Fundamente der Relativitätstheorie*, 1921 (*Física e hipótesis. Ensayo de una teoría inductiva de la ciencia, con un análisis crítico de los fundamentos de la teoría de la relatividad*). — *Relativitätstheorie und Oekonomieprinzip*, 1922. — *Das Problem des absoluten Raumes in historisch-kritischer Behandlung*, 1923 (*El problema del espacio absoluto desde un punto de vista histórico-crítico*). — *Die Grundgedanken der Machschen Philosophie*, 1924. (*Las ideas fundamentales de la filosofía de Mach*). — *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*, 1926 (*La quiebra de la ciencia y el primado de la filosofía*). — *Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte*, 1928 (*El experimento. Su naturaleza y su historia*). — *Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten*, 1929 (*La metafísica como ciencia de lo último*). *Das System. Das philosophische-rationale Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie*, 1930 (*El sistema. El problema fundamental filosófico-racional, y el método exacto de la filosofía*). — *Philosophie der Logik und Arithmetik*, 1931. — *Der Glaube an die Weltmaschine und seine Ueberwindung*, 1932 (*La creencia en la máquina del mundo y su superación*). — *Geschichte der Naturphilosophie*, 1932 (*Historia de la filosofía de la Naturaleza*). — *Die Grundlagen der Geometrie*, 1933. — *Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles (Absolute Ethik)*, 1935. (*El obrar en el sentido del fin supremo [Ética absoluta]*). — *Die Methode der Physik*, 1938. — *Max Planck und die Begründung der sogenannten modernen theoretischen Physik*, 1939 (*Max Planck y la fundamentación de la llamada física teórica moderna*). — *Von der Tierseele zur Menschenseele. Geschichte der geistigen Menschwerdung*, 1941 (*Del alma animal al alma humana. Historia de la formación espiritual del hombre*). — *Grundriss der methodischen Philosophie*, 1949 (*Bosquejo de filosofía metódica*). — *Das physikalische Weltbild*, 1953 (*La imagen física del mundo*). — *Die Ergreifung des Wirklichen*, 1955 (*La captura de lo real*). — Véase Fritz Scheele, *H. Dinglers philosophische System*, 1933. — Heinz Weinberg, *Das Geltungsproblem bei Hugo Dingler*, 1934 (Dis.). — W. Krampf, *Die philoso-*

## DIO

*phie H. Dingers*, 1955. — D. Silagi, G. Benini, S. Ceccato, Ch. K. Davenport, Herbert Dingle, P. Drosbach, G. Heberer, W. Krampf, P. Lorenzen, E. May, H. Meyer, A. Nyman, H. C. Sanborn, B. Thüning, *Gedenkbuch für Hugo Dingler*, 1956, ed. W. Krampf.

DIODORO CRONOS (t 307 antes de J. C.), discípulo de Euclides de Megara y uno de los más célebres miembros de la escuela llamada de los megáricos (VÉASE), defendió la tesis, característica de esta escuela, de que no existe lo posible (ni en el presente ni en el futuro), pues todo lo que es, es real (y, en el sentido aristotélico, actual). El argumento empleado por Diodoro Crono, el llamado ο κυριώτων, consiste en afirmar que si se dan dos acontecimientos mutuamente exclusivos y uno de ellos llega a realizarse, el otro acontecimiento resulta imposible, pues si no lo fuese entonces se derivaría de algo posible algo imposible.

E. Zeller, "Ueber den κυριώτων des Megarikers Diodoros", *Sitz-Befichte Berl. Akad.*, (1882), 151-59, reimpresso en *Kleine Schriften*, I, 252-62. — N. Hartmann, "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff, ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems", *Sitz-Berichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften*, 1937, reimp. en *Kleinere Schriften*, II, 1957.

DIÓGENES (ca. 413-327 antes de J. C.) de Sínope, discípulo de Antístenes, fue considerado en toda la Antigüedad como el perfecto tipo del cínico (VÉASE), en el cual se han mezclado las notas de la impudencia, del desprecio a las convenciones y de un cierto "egoísmo", con el temple moral intachable, la parquedad y la constancia. Según cuenta Diógenes Laercio, Diógenes de Sínope combatía lo que llamaba la falsa vanidad y fasto de Platón, el cual parece haber reprochado a Diógenes un fasto y una vanidad, pero de distinta especie. Contra los sofismas habituales en la época, puestos en circulación sobre todo por los megáricos, aducía Diógenes la realidad visible y tangible, que a su entender era irrefutable. Ello se dirigía, sin embargo, no sólo contra los sofistas y los partidarios de la erística, sino también contra la teoría platónica de las ideas, a la cual oponía lo individual y concreto. De ahí su me-

## DIO

nosprecio por las ciencias que, como la geometría o la música, no conducían para él a la verdadera felicidad, a la autosuficiencia, al vivir conforme a la Naturaleza y no según la complicada convención social. Discípulos directos de Diógenes fueron Mónimo, Onesicrito, Filisco y Crates. K. W. Göttlins, *Diogenes der Kyniker, oder die Philosophie des griechischen Proletariats*, I, 1851. — Hermann Diels, *Aus dem Leben des Kynikers Diogenes*, 1894. — Kurt von Fritz, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope (Philologus, Supplementband 18, Heft 2)*, 1926. — Ferrand Sayre, *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*, 1938.

DIÓGENES DE APOLONIA (fl. 450 antes de J. C.) es considerado como uno de los filósofos presocráticos que continuaron en la dirección iniciada por los milesios (VÉASE), pero aprovechando muchos elementos del pensamiento de Anaxágoras, de quien fue contemporáneo. En efecto, por un lado Diógenes de Apolonia consideró que hay una substancia primordial — el aire. En este respecto su doctrina es análoga a la de Anaxímenes. Pero mientras para este último el aire era un elemento al cual se reducían todos los demás, para Diógenes se trata del principio de la existencia, principio animado que abarca por igual el mundo de la materia y el del alma. El aire es, así, algo divino, por ser el principio de la animación de todas las cosas. Por otro lado, Diógenes de Apolonia acentuó, aun más que Anaxágoras, los motivos teleológicos, y como indica W. Jaeger, es muy plausible que fuera Diógenes y no Anaxágoras quien influyera al respecto sobre el pensamiento teleológico de Sócrates, de Platón, de Aristóteles y, finalmente, de los estoicos. El hecho de que el hombre y el mundo manifesten en su organización un propósito divino es, para Diógenes, perfectamente claro si examinamos la adecuada disposición de las partes de que ambos se componen.

Diels-Kranz, 64 (51). En *Diog. L.*, IX, 57. — Véase P. Natorp, en *Rheinisches Museum*, XLI (1886) 350-63 y XLII (1887), 374-86 y H. Diels, en *ibid.*, XLII (1877), 1-14. Además, H. Diller en *Hermes*, LXXVI (1941), 359-81 y W. Jaeger, en *The Theology of the Early Greek Philosophers* (1947; hay trad.

## DIO

esp.), Cap. IX. — Asimismo, Jean Zafiropoulo, *Diogene d'Apollonie*, 1957.

DIÓGENES DE OINOANDA (fl. 200) fue uno de los propagadores de la doctrina de Epicuro, especialmente en la forma original desarrollada por el fundador de la escuela, es decir, basada en la necesidad de liberarse del doble temor a la muerte y a los dioses. Por lo tanto, Diógenes de Oinoanda representa la línea de lo que podríamos llamar epicureismo moral, poco preocupado de los problemas de teoría del conocimiento y poco inclinado hacia el empirismo epistemológico que había sido desarrollado por la escuela de Filodemo de Gadara. Junto a la divulgación de las concepciones epicúreas, Diógenes de Oinoanda dedicó sus esfuerzos a una polémica contra las otras escuelas filosóficas, especialmente contra el estoicismo.

Fragmentos de D. de O. se descubrieron en 1884, durante una expedición a Licia. Se publicaron en 1892 (*Bulletin de correspondance hellénique*), ed. V. Cousin; luego, en el mismo *Bulletin* (1897); luego, en *Wiener Studien* (1907), ed. J. William. — Última ed.: *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, por A. Grilli, 1960 (*Testi e documenti per lo Studio dell'Antichità*, ed. I. Cazzaniga). — Véase C. Capone Braga, "Aristotele, Epicuro e Diogene di Enoanda", *Atene e Roma*, XLII (1940), 35-48. — G. Pisano, "Colote, Epicuro e Diogene di Enoanda", *Atene e Roma*, XLIV (1942), 67-75.

DIÓGENES LAERCIO. En varios artículos (por ejemplo, véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA], FILOSOFÍA GRIEGA) nos hemos referido a este autor, a quienes algunos —Sopater, Suidas, W. Crönert— llaman Laercio Diógenes, otros —Esteban de Bizancio— Diógenes, otros —Hicks—, Laercio, otros —Estacio— Laertes, etc. La oscuridad en que va envuelto el nombre afecta también a su vida y a las fechas de nacimiento y muerte. Lo único sobre lo cual los historiadores y filólogos parecen haber llegado a un acuerdo es la fecha de composición de su única obra conocida, fecha que se fija entre 225 y 250 después de J. C. La obra en cuestión, por la cual Diógenes Laercio se ha hecho famoso, son las llamadas *Vidas y opiniones de los filósofos*. El título exacto y completo es: Βίοι καὶ γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδο

## DIO

κιμησάντων καὶ τῶν ἑκάστη αἴρεσει ἄρεσ-κόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγῇ aunque algunos autores le dan otros títulos; así, Focio, el de Φιλοσόφων βίοι y Es-tacio el de Σοφιστῶν βίοι. Como hemos indicado en los artículos antes referidos, las Vidas de Diógenes Laercio, aunque contienen mucho material poco fidedigno, constituyen una de las más importantes fuentes para el conocimiento de la filosofía antigua a causa de haberse perdido los otros posiblemente numerosos repertorios de análogo contenido biográfico y do-xográfico. La obra de Diógenes Laercio debe mucho en su organización a Soción (V. DIÁDOCOS, SECTA). Se compone de diez libros; y cada uno de ellos está subdividido en capítulos sobre diversos filósofos. Indicamos a continuación *algunos* de los autores de que trata cada libro: I (Tales, Solón, Ferécides); II (Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Sócrates, Jenofonte, Arístipo); III (Platón); IV (Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crates, Arcesilao, Carnéades, Clitómaco); V (Aristóteles, Teofrasto, Estratón); VI (Antístenes, Diógenes, Menipo); VII (Zenón de Citio, Cleantes, Crisipo); VIII (Pitágoras, Empédocles, Arquitas, Alcmeón, Filolao); IX (Heráclito, Jenófanes, Parménides, Meliso, Zenón de Elea, Leucipo, Demócrito, Protágoras, Diógenes de Apolonia, Pirrón); X (Epicuro). En el Prólogo (Libro I), Diógenes Laercio se refiere a las opiniones según las cuales el estudio de la filosofía tiene su origen en los "bárbaros" (magos de Persia, gimnosofistas de India, etc.) y la rechaza en favor del origen griego, pues con los griegos "no sólo empezó la filosofía, sino también la raza humana".

Las Vidas fueron traducidas al latín (con supresiones) por el monje Ambrosius Traversarius Camalduen-sis. Parece que la traducción estuvo lista en 1431 y se publicó en Roma (probablemente, 1432), dedicada a Cosme de Medicis. Parte del texto griego fue impreso por vez primera por Aldus Manucius Romanus (Venetiis, 1497). Primera edición completa del griego en 1533, en Basilea, por el impresor Frobenius. Hubo bastantes ediciones en los siglos XVI y XVII. Sólo desde el XIX se cuenta con ediciones críticas suficientemente fidedignas. Mencionamos: Hübner, 2 vols. Lipsiae, 1828-31 (con *Comen-*

## DIO

*tarios*, I, 1830; II, 1833); G. Cobet, Parisiis, 1850; Bywater, Oxonii, 1879; O. Apelt, 2 vols., Lipsiae, 1921; R. D. Hicks, London y Cambridge (Mass.), 2 vols., 1925. Ediciones críticas parciales: C. Wachsmuth, Lipsiae, 1885; Usener (véase EPICÚREOS); H. Diels, 1901; H. Mutschmann, Lipsiae, 1906; H. Breitenbach, Basel, 1907; A. Kochalsky, 1914. Edición crítica completa en preparación por P. von der Mühl. Véase M. Trevissoi, *Diogene Laertio. Saggio biografico*, 1909. — Id., id., *Bibliografia laertziana*, 1909. — R. Hope, *The Book of Diógenes Laertius. Its Spirit and Its Methods*, 1930.

DIOGENIANO (Siglo II) coincidió con Diógenes de Oinoanda en la defensa y popularización de la primitiva doctrina epicúrea, así como en la polémica contra otras escuelas filosóficas, particularmente contra el estoicismo de Crisipo. La oposición de Diogeniano y de Diógenes de Oinoanda a la doctrina estoica de la Providencia concebida como destino cósmico influyó sobre varios escritores cristianos, como lo atestigua el ejemplo de Eusebio, en cuya *Preparatio evangélica* son usados algunos argumentos de Diogeniano.

Fragments editados por A. Gerke en "Chryssippea", *Jahrbuch für klassische Philologie*, Suppl. XIV, 1885. — Ed. (y trad. italiana) por E. Buonaiuti, 1921. — En Migne, PG figuran en t. II, col. 1167-86. — Véase art. de J. von Arnim sobre Diogeniano (Diogenianos) en Pauly-Wissowa.

DION CRISÓSTOMO (ca. 40-120) nac. en Prusa (Bitinia) —y por ello llamado también Dion de Prusa— se dedicó primero a la política y a la retórica, defendiendo a ésta contra la filosofía en sus escritos —perdidos— Κατὰ τῶν φιλοσόφων ψ Πρὸς Μουσαίωνιον. Desterrado de Bitinia a Italia, se convirtió al cinismo en el curso de sus peregrinaciones. Al regresar del destierro, en la época del emperador Nerva, practicó y difundió extensamente las opiniones cínicas. Parte considerable del cinismo nos es conocido justamente gracias a los textos conservados de Dion Crisóstomo. El estilo de Dion es el estilo de la prédica — o, mejor aun, el de la prédica combinada con la diatriba (VÉASE) (como forma literaria tal como fue inaugurada por Bion de Borístenes). Los ochenta *Discursos (Orationes)* que nos han sido transmitidos bajo su nom-

## DIO

bre —de hecho, los discursos 37 y 46 son obra de su discípulo Favorino— presentan no sólo un compendio de las opiniones cínicas, sino una pintura de las épocas de Nerva y Trajano. Ahora bien, el interés de Dion por la vida social y política hace que su cinismo sea menos el cinismo natural de los anteriores representantes de la escuela que una especie de cinismo social. En algunos puntos Dion Crisóstomo se aproximó a las opiniones de los estoicos, particularmente en lo que podríamos llamar "perspectiva cósmica", que los estoicos acentuaron y los antiguos cínicos habían casi enteramente descuidado, si no combatido. Dion Crisóstomo escribió asimismo varias obras filosóficas e históricas, hoy perdidas.

La *editio princeps* (desaparecida) de los *Discursos* parece ser la de D. Parauisus, Milán, 1476. La primera edición de que disponemos es la de F. Turrisanus, Venetiis, 1555. Varias ediciones durante los siglos posteriores. Entre las relativamente más recientes ediciones críticas figuran las de L. Dindorf (2 vols., Teubner, Lipsiae, 1857; también en Teubner, la de Guy de Budé, Lipsiae, 1916-1919); la de H. von Arnim (*Dionis Prusaensis quem vacant Chrysostomum quae exstant omnia*, Berolini, 1893-1896) y la de J. W. Cohoon y H. L. Crosby (Loeb, 1932). — Sobre Dion Crisóstomo, además del libro fundamental de H. van Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, 1898, véase: P. Hagen, *Quaestiones Dioneae*, 1887; L. François, *Essai sur Dion Chrysostome philosophe et moraliste cynique et Stóicien*, 1921 (tesis); L. Lemarchand, *D. de Pruse. Les oeuvres d'avant l'exile*, 1926; Artículo de W. Schmidt sobre Dion Crisóstomo (Dion, 18) en Pauly-Wissowa. DIONISIO, el Areopagita, es el nombre dado al autor de una serie de escritos (a los cuales nos referimos en la bibliografía) que ejercieron gran influencia sobre el pensamiento medieval. Se creyó durante mucho tiempo que el autor de tales escritos fue discípulo de San Pablo. Base de esta creencia fueron las manifestaciones del autor y el haberse identificado con el miembro del Areópago convertido al cristianismo después de la predicación del Apóstol (*Hechos*, XVII 34). Hoy día se considera que las obras de referencia fueron redactadas a fines del siglo IV o comienzos del V bajo la influencia neoplatónica



## DIO

y especialmente a base de fragmentos de Proclo. Por tal motivo suele llamarse a su autor el Pseudo-Dionisio — y a veces Dionisio el místico. Es frecuente asimismo referirse a sus doctrinas con los nombres del *Corpus areopagiticum* o *Corpus dionysianum*. Siguiendo el uso más generalmente aceptado hoy, nosotros usaremos con frecuencia el nombre de Pseudo-Dionisio, aun cuando a veces, en referencias de otros artículos, hablaremos asimismo de Dionisio el Areopagita.

El problema central en el pensamiento del Pseudo-Dionisio es el de la naturaleza de Dios, y el de las posibilidades —e imposibilidades— de nombrarlo adecuadamente. "Es una regla universal —escribe al comienzo de su tratado sobre los nombres divinos— que conviene evitar aplicar temerariamente ninguna palabra, y hasta ningún pensamiento, a la Divinidad sobreesencial y secreta, con excepción de lo que nos ha sido revelado divinamente en las Sagradas Escrituras." Por lo tanto, todo conocimiento de Dios viene del propio Dios. Lo que se puede decir de Él de acuerdo con los nombres que aparecen en las Escrituras constituye el tema de la teología afirmativa. Superior a ella, sin embargo, es la teología negativa, en la cual se niega cuanto se había afirmado. Pero como esta teología negativa no hace sino reconocer la imposibilidad de aquella posibilidad, es necesario completarla con una teología superlativa, la cual consiste en admitir los nombres de Dios, pero en declarar que no podemos concebirlos. Esto sucede, según el Pseudo-Dionisio, no solamente con aquellos nombres con los cuales se pretende describir metafóricamente la Divinidad, sino también con aquellos que apuntan a una descripción metafísica. Dios es, en efecto, de tal modo superior y trascendente, que aunque hablemos de Él como el Bien, como el Ser y como lo Uno, deberemos entenderlo en un sentido que trasciende todas las significaciones, aun las más depuradas, de estos términos. En rigor, podemos decir —aunque no propiamente entender— que Dios es el Supra-Ser y lo Supra-Uno. Ahora bien, la teología superlativa no es una "solución" metafísica. Al final del citado tratado, el Pseudo-Dionisio señala que seguimos siempre "más acá" de lo que signi-

## DIO

fican los nombres divinos, y que "los propios ángeles" deben confesar a este respecto su insuficiencia. La conclusión parece ser, pues, una teología *Schoolman*, XL (1962), 55-9. — canza el supremo "saber" por medio de la suprema ignorancia. Así, todo lo que el Pseudo-Dionisio dice de Dios y de su creación debe entenderse a la luz de las citadas restricciones. De acuerdo con ellas podemos decir que Dios es la Luz que ilumina todos los seres, los cuales son solamente en la medida en que están bañados por esa Luz que se desparra por todos los entes. Al desparrarse, sin embargo, esa Luz no se pierde, divide o sume en la oscuridad. Todos los seres iluminados están ligados por el Amor, que los hace concentrarse hacia la Unidad suprema. Con todo, la distribución de esa Luz no es, por así decirlo, uniforme; se efectúa en una serie de gradaciones: las gradaciones divinas de la jerarquía celeste, y las gradaciones terrenales de la jerarquía eclesiástica. El Pseudo-Dionisio no pretende, por lo demás, describirlas exactamente, pues reconoce el carácter imaginativo de sus símbolos. Especialmente en lo que toca a las gradaciones celestes —dice al final de su tratado sobre la jerarquía divina— hubiera sido necesario para conocerlas "las luces de su iniciador".

Según indicamos, las obras del Pseudo-Dionisio ejercieron gran influencia en la filosofía medieval, y no solamente en la mística, sino también en la filosofía y, naturalmente, en la teología. Traducidas al latín por Hilduino y por Juan Escoto Erigena, fueron objeto de comentarios por muchos autores. Entre éstos citamos a Hugo de San Víctor, Roberto Grosseteste, San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Los escritos conservados del Pseudo Dionisio comprenden *De los nombres divinos* Περὶ θεῶν ὀνομάτων, *De divinis nominibus*, la *Teología mística*, la *Jerarquía celeste*, la *Jerarquía eclesiástica* y diez *Cartas*. No tenemos los *Bosquejos teológicos* a los cuales se refiere el autor al principio del tratado sobre los nombres divinos. — Ediciones de obras: Florencia, 1516; Basilea, 1539; Venecia, 1558; París, 1561 (ed. Morel); París, 1165 (Lansellius); Amberes, 1634 (Cordier o Corderius); es la misma edición reimpresa en París, 1644, y

## DIO

en Venecia, 1755-56. De esta última procede el texto de Migne, P. G. III-IV). — Véase la bibliografía (páginas 61-64) al final de la introducción de M. de Gandillac a su trad. francesa del Pseudo-Dionisio: *Oeuvres complètes du Pseudo-Dénys l'Aréopagite*, 1943. Esta introducción constituye un útil estudio preliminar. — Bibliografía de ediciones, traducciones y escritos sobre Dionisio: K. F. Doherty, S. J., "Pseudo-Dionysius the Areopagite: 1955-1960", *The Modern Schoolman*, XL (1962), 55-9. — Para las traducciones latinas: Dom Chevalier (en colaboración con los RR. PP. Flinois, Bellot, Taillefer, Gsell, Cocherel, Ricaud, A. Schmitt), *Dyonisiaca, recueil domnat l'ensemble des ouvrages attribués au Dénys de l'Aréopage, et synopses marquant la valeur des citations presque innombrables allant seules depuis trop long temps remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature d'un usage rendu très facile*, I, 1937; II, 1949. — El *Onomasticum Dionysianum*, que figura en la edición de Cordier, consta en la reimpresión de Migne. Ed. de la *Jerarquía celeste: La hiérarchie céleste*, texto crít. por Gunter Heil, trad. franc. y notas por M. de Gandillac, 1958 (*Sources chrétiennes*, 58). — Véase J. Niemeyer, *Dionysii Aeropagitae doctrinae philosophicae et theologicae*, 1869. — J. Kanakis, *Dionysios der Aeropagita als Philosoph*, 1881. — O. Siebert, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius*, 1894. — J. Stiglmayr, S. J., *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysii Schriften*, 1895. — H. Koch, *Pseudo-Dionysios in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, 1900. — P. Godet, art. "Dénys l'Aréopagite", en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann, t. IV, 1924. — Vladimir Losski, *La notion des analogies chez le Pseudo-Dénys l'aréopagite* [Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du moyen âge], 1930. — G. P. Théry, O. P., *Études dionysiennes*. I. *Hilduin, traducteur de Denys*, 1932; II. *Hilduin, trad. de Denys* (edición de la traducción), 1937. — Id., id., "La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite" (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*), 1939. — S. Scirné, *Studi sul neoplatonismo: filosofia e teologia nello Pseudo Dionigi*, 1353. — R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Dénys*, 1954. — J. Van Neste, S. J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Dénys*



## DIO

*l'Aréopagite*, 1959. — A. Van den Daele, S. J., *Indices Pseudo-Dionysiaci*, 1941.

DIOS. Examinaremos en este artículo (I) el problema de Dios, con especial consideración de las ideas principales que de Él ha tenido el hombre, por lo menos en Occidente; (II) la cuestión de la naturaleza de Dios tal como ha sido dilucidada por teólogos y filósofos, y (III) las pruebas de la existencia de Dios. (III) es lógicamente anterior a (II), pero aquí invertiremos el orden, con el fin de mostrar el estrecho enlace entre (II) y (I). De hecho, (I) y (II) se entrecruzan continuamente, de tal modo que algunas de las cuestiones fundamentales relativas al problema de Dios pertenecen asimismo a la cuestión de Su naturaleza.

I. *El problema de Dios*. Consideraremos aquí tres ideas: la religiosa, la filosófica y la vulgar. La primera subraya en Dios la relación o, para algunos autores, la falta de relación en que se halla con respecto al hombre. De ahí la insistencia en motivos tales como el sentimiento de creaturidad, el carácter personal de lo divino, la dependencia absoluta —o la trascendencia absoluta—, etc. La segunda subraya la relación de Dios con respecto al mundo. Por eso Dios es visto según esta idea como un absoluto, como fundamento de las existencias, como causa primera, como finalidad suprema, etc. La tercera destaca el modo como Dios se da en la existencia cotidiana, ya sea de una forma constante, como horizonte permanente de la vida, o de una forma ocasional, en medio de las "distracciones". Los modos de acercamiento a Dios son también distintos de acuerdo con las correspondientes ideas: en la primera Dios es sentido como en el fondo de la propia personalidad, la cual, por otro lado, se considera indigna de Él; en la segunda, Dios es pensado como Ente supremo; en la tercera, es invocado como Padre. Conviene advertir que las tres ideas en cuestión no suelen existir separadamente: el hombre religioso, el filósofo y el hombre vulgar pueden co-existir en una misma personalidad humana. Sin embargo, ciertas relaciones son más frecuentes que otras. Así, por ejemplo, hay considerables analogías entre el

## DIO

Dios del hombre religioso y el Dios del hombre vulgar, como fue percibido por Pascal al invocar al "Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, no de los filósofos y los sabios". Conviene señalar asimismo que aunque dichas tres ideas aparecen con especial claridad al referirse al Dios de los cristianos y en considerable medida al "Dios de los hebreos", no dejan de mostrarse en otras concepciones de la divinidad. Esto último ocurre sobre todo cuando una pluralidad de dioses cede el lugar a un solo Dios: es el caso del dios supremo dentro del politeísmo, del llamado monoteísmo primitivo y hasta del henoteísmo o adoración de un dios adscrito a una tribu o a un grupo social desde el momento en que tal tribu o grupo se consideran a sí mismos, y por motivos religiosos, como privilegiados.

De las tres ideas de referencia nos interesan aquí muy especialmente la religiosa y la filosófica. Por la índole de la presente obra, además, prestaremos muy particular atención a la última de las citadas. Pero tanto una como otra desempeñan un papel capital en la historia de la idea de Dios, cuando menos en Occidente. Más todavía: en cierta medida puede decirse que tal historia se aclara muy apreciablemente cuando la consideramos a la luz de una cierta tensión —casi nunca de una completa ruptura— entre la idea de Dios forjada por el hombre religioso y la idea de Dios propuesta por el filósofo. Este último tiende a hacer de Dios objeto de especulación racional. Esto explica las conocidas concepciones de los filósofos, de las cuales mencionaremos algunas: Dios es un ente infinito; es lo que es en sí y por sí se concibe; es un absoluto o, mejor dicho, *el* Absoluto; es el principio del universo, el Primer Motor, la causa primera; es el Espíritu o la Razón universales; es el Bien; es lo Uno; es lo que está más allá de todo ser; es el fundamento del mundo y hasta el propio mundo entendido en su fundamento; es la finalidad a que todo tiende, etc., etc. Algunas de estas concepciones han sido elaboradas y refinadas por filósofos cristianos; otras proceden de la tradición griega; otras se hallan íntimas en ciertas estructuras "permanentes" de la razón humana. El hom-

## DIO

bre religioso, en cambio, sin rechazar siempre las concepciones en cuestión, las deja con frecuencia de lado con el fin de permitir que se trasluzca la pura realidad divina, o bien las considera como resultado de una posterior elaboración, que sería imposible sin la revelación o sin la experiencia religiosa y hasta mística. Se trata, por consiguiente, de una cierta *tendencia* que ha habido en la historia espiritual de Occidente a *destacar* una u otra de dichas ideas. Así, por ejemplo, podemos decir que San Agustín ha subrayado la idea religiosa, pues aunque ha especulado también sobre Dios en cuanto Ser omnipotente y creador del mundo, ha prestado gran atención a la relación personal entre Dios y el hombre, y ha visto en Dios sobre todo esa Persona espiritual que se revela al hombre de lo que algunos místicos españoles han llamado "el estado de escondimiento" por virtud de Su bondad infinita. En cambio Santo Tomás, aunque no ha dejado en modo alguno de filosofar sobre Dios a base de los datos de la revelación y no ha excluido la posibilidad de la contemplación mística (declarada al fin de su vida la suprema vía), ha dedicado una parte considerable de su obra al examen filosófico y racional del concepto de Dios. El citado contraste se ha reiterado en la filosofía moderna. Muchos filósofos, en particular los de tendencia racionalista, han parecido sacrificar el Dios Padre al Dios abstracto, el *Deus absconditus* al Dios racionalmente comprensible, y hasta la suma Existencia a la suma Esencia. Sin embargo ha habido intentos de no llevar esta tendencia hasta sus últimas consecuencias y de conseguir un cierto equilibrio entre las ideas religiosa y filosófica. Ejemplo destacado al respecto dentro de la filosofía moderna es el de Leibniz. Pues este filósofo no solamente ha concebido a Dios como Mónada suprema, sino también como el Padre —y el Monarca— que rige el mundo de los espíritus. En cambio, autores como Pascal o Kant, por motivos muy distintos, han acentuado la tendencia hacia la idea religiosa. Pascal lo expresó explícitamente en muchos pasajes de su obra, entre los cuales destaca el antes citado. Kant lo manifestó al criticar la validez de los argumentos racio-

## DIO

nales en favor de la existencia de Dios y al hacer de Dios un postulado de la Razón práctica, es decir, al apartar la razón para dejar lugar, como él mismo indicó, a la fe. Los resultados de esta última posición no se mantuvieron, sin embargo, durante largo tiempo. Los sucesores de Kant terminaron por subrayar el aspecto filosófico de la idea de Dios, al hacer de Dios, como Fichte, el orden moral del mundo, al convertir a Dios, como Schelling, en lo Infinito, o al convertirlo, como Hegel, en la Idea — Idea que el cristiano ha de tener "la humildad de conocer". Análogos contrastes e intentos de conciliación se han manifestado en los últimos ciento cincuenta años. Kierkegaard y la teología dialéctica, por ejemplo, han insistido en el aspecto religioso de Dios; los racionalistas y, por diferentes motivos, los neoescolásticos de orientación intelectualista han subrayado el aspecto filosófico.

II. *La naturaleza de Dios.* Varios problemas se plantean al respecto. Entre ellos destacamos: (a) la cuestión de la diferencia entre Dios y lo divino; (b) la cuestión de la infinitud de Dios; (c) la cuestión de la relación entre la omnipotencia divina y la libertad humana; (d) la cuestión de la relación entre la omnisciencia y la omnipotencia. Esta última cuestión permitirá plantearse formalmente el problema del *constitutivum* de Dios.

(a) Algunos autores estiman que Dios y lo divino son la misma realidad. Otros consideran que 'Dios' es solamente un nombre para designar lo divino. Otros, finalmente, indican que lo divino es una de las cualidades de Dios. La primera opinión es neutral con respecto a la naturaleza personal o impersonal de Dios. La segunda opinión tiende a considerar a Dios como un ente impersonal. La tercera opinión se inclina a concebir a Dios como una realidad personal. Las opiniones segunda y tercera han sido las más discutidas. Los adversarios de la segunda opinión han subrayado que la misma no sólo es impersonalista, sino también panteísta. Los adversarios de la tercera opinión han señalado que con su adopción se corre el peligro de establecer separaciones demasiado tajantes entre Dios y sus cualidades. A la primera objeción se ha contestado que admi-

## DIO

tir como objeto primario de descripción o de análisis lo divino no significa adherirse a ninguna teoría específica sobre la divinidad. A la segunda objeción se ha respondido que el análisis de lo divino como cualidad de Dios debe ser comprendido desde el punto de vista del *constitutivum* según nuestro intelecto. Nos atenderemos a esta respuesta al examinar la cuestión (c).

(b) Aunque esta cuestión se halla en estrecha dependencia con la que examinaremos luego, la tratamos aparte para mayor claridad. Consiste esencialmente en plantearse el problema de si Dios es infinito o finito. La sentencia casi universalmente aceptada es la que afirma la infinitud. Pero como esta infinitud se refiere no solamente a la bondad, sino también al poder de Dios, parece que chocamos entonces con dificultades insuperables. Entre ellas mencionamos las siguientes: (A) si Dios es infinitamente poderoso, el tiempo y el drama del mundo resultan inútiles, en un sentido parecido a como, según Bergson, la evolución mecanicista hace inútil el tiempo en un universo que en principio tendría que estar *ya* enteramente "dado"; (B) si Dios es infinitamente poderoso es insoluble el problema de la teodicea (VÉASE), pues no se entiende por qué existe el mal (v.) en un mundo que *podría haber sido* perfecto. Con el fin de solventarlas se han propuesto diversas soluciones a las que nos referiremos en (c). Aquí nos limitaremos a mencionar, por ser menos conocida, la teoría defendida por J. S. Mill, que afirma la existencia de un Dios finito, esto es, en términos de E. S. Brightman, otro de los propugnadores de esta tesis, la doctrina que opone la concentración (finitud) a la expansión (infinitud) de Dios. Esta doctrina es aceptada hoy, por lo general, sólo por algunos filósofos pertenecientes a la secta metódista.

(c) Dos posiciones fundamentales se han enfrentado en el curso de la historia. Según una, la omnipotencia de Dios suprime por entero la libertad humana. Según la otra, la libertad humana no es incompatible con la omnipotencia de Dios, sino confirmada por ella. La primera posición puede formularse con muy diversos propósitos: con el fin de sub-

## DIO

rayar pura y simplemente la imposibilidad de comparar los atributos de Dios con los del hombre o de cualquiera de las cosas creadas y destacar de este modo la sobrecogedora grandeza de Dios; con el fin de mostrar que si quiere mantenerse la libertad humana no hay más remedio que atenuar la doctrina de la absoluta omnipotencia, quizás adhiriéndose a la antes reseñada doctrina de) Dios finito; con el fin de poner de relieve que el albedrío es enteramente siervo y que la salvación del hombre depende enteramente de la "arbitrariedad divina", etc. La segunda posición suele, en cambio, formularse con un solo propósito: el deseo de salvar al mismo tiempo uno de los atributos de Dios que se estiman más esenciales y una de las propiedades humanas más insistentemente subrayadas. Se arguye, al efecto, que por haber creado el mundo en un acto de amor, unido a un acto de poder y de sabiduría, Dios ha otorgado al hombre una libertad de la cual éste puede usar o abusar, que lo aproxima o lo aleja de Dios, pero que le otorga en todo caso una dignidad suprema a la cual no puede renunciar sin dejar de ser hombre. Pues un "hombre" que careciese de libertad no sería creación tan valiosa como un hombre libre. Hemos tratado ya este problema en varios artículos (véase ALBEDRÍO [LIBRE], GRACIA, LIBERTAD). Aquí nos limitaremos a indicar que la cuestión de referencia es de tal modo fundamental, que a poco que sea profundizada obliga a ejecutar un análisis completo del problema que va a constituir el objeto del último apartado: el del *constitutivum* propio de Dios. Por lo demás, la cuestión de la relación entre la omnipotencia divina y la libertad humana está vinculada con frecuencia al problema de la existencia o inexistencia de intermediarios entre Dios y el mundo. Los partidarios de la omnipotencia que niega la libertad se inclinan, en efecto, a suprimir todo intermediario. Los que mantienen al mismo tiempo la omnipotencia divina y la libertad humana, en cambio, ponen de relieve que los intermediarios — sean éstos lo que fueren: seres, ideas, etc. — son necesarios. Pues los intermediarios pueden ser considerados *filosóficamente* como las condiciones que la

## DIO

creación "impone" a Dios y se impone a sí misma cuando no quiere desembocar en el puro absurdo.

(d) Trataremos aquí lo que ha sido llamado tradicionalmente el *constitutivum metaphysicum* de la naturaleza divina. Sin embargo, debemos advertir que no se trata de saber lo que Dios es *realiter*, sino solamente lo que es *quoad nos*, según nuestro intelecto. Únicamente teniendo en cuenta esta restricción pueden entenderse las diversas sentencias que se han propuesto al respecto.

Dichas sentencias pueden reducirse a las siguientes posiciones: (1) La esencia divina se halla constituida, según han propuesto algunos autores nominalistas, por la reunión *actual* de todas las perfecciones divinas, con lo cual el *constitutivum* se convierte de relativo en absoluto; (2) la esencia de Dios está constituida por el "máximo grado de intelectualidad"; (3) la esencia de Dios es la aseidad o el ser un *ens a se* (VÉASE); (4) la esencia de Dios es la infinitud; (5) la Persona divina es radicalmente omnipotente; (6) la Persona divina es, por encima de todo, omnisciente. Común a estas posiciones es la idea de que Dios es una realidad incorporal, simple, una personalidad, actualidad pura y radical perfección. Común a ellas es también la afirmación de que Dios es infinitud, bondad, verdad y amor supremos. Las diferencias consisten sobre todo en los varios modos de constitución metafísica. Y las posiciones al respecto más fundamentales son las dos últimamente mencionadas, sobre las cuales daremos a continuación algunas precisiones históricas, la mayor parte de ellas procedentes de los grandes debates sobre el *constitutivum metaphysicum* de Dios que tuvieron lugar en el curso de la Edad Media y en el siglo XVII. Advertimos, con todo, que aquí presentaremos en particular las formas más radicales de las teorías correspondientes, no porque fueran ellas las más frecuentes, sino porque nos pueden aclarar mejor el fondo y las dificultades de cada una de las grandes concepciones al respecto.

Por un lado, hay quienes han sostenido que la omnipotencia de Dios no puede ser limitada por nada, que se trata de una *potentia absoluta*. Las propias "verdades eternas" tienen que

## DIO

estar sometidas al poder de Dios; mejor dicho, son el resultado de un arbitrario decreto divino. Por lo tanto, el constitutivo de la naturaleza de Dios es la voluntad absoluta: verdades eternas, leyes de la naturaleza y libertad humana dependen de tal Voluntad. Tal es en substancia, la opinión atribuida a Juan Duns Escoto, a Guillermo de Occam, Gabriel Biel, o Descartes. De los tres caracteres que, dentro de la unidad, se atribuyen a Dios —poder, saber, amor—, el primero alcanza un completo predominio. Esta concepción es llamada por ello voluntarismo (VÉASE); según la misma, Dios podría ser hasta definido como "lo que quiere ser".

Los enemigos de esta concepción arguyen que, de ser cierta, se llegaría a consecuencias absurdas: que la infinita potencia de Dios le permitiría no solamente establecer, por ejemplo, que '2 + 2 = 5' o que 'p . ~ p', mas también hacer que lo que ha sido no sea o que lo que aparece al hombre como inmoral sea moral y viceversa. Los partidarios de dicha concepción, en cambio, señalan que Dios no puede ser limitado por nada, y que la pretendida falta de racionalidad de Dios es debida simplemente a una idea demasiado estrecha de nuestra propia razón.

Por otro lado, hay quienes acentúan menos el poder que el saber de Dios. Cuando esta posición se lleva a sus últimas consecuencias se acaba por identificar a Dios con las "verdades eternas" o con las "leyes del universo". Por este motivo, los enemigos de esta concepción arguyen que lleva inmediatamente a la negación de la existencia (o "vida") de Dios. Los partidarios de ella, en cambio, señalan que Dios no puede dejar de ser Saber sumo y que, por lo tanto, si hay en Él una *potentia*, se trata de una *potentia ordinata*. Por lo general, la concepción en cuestión ha recibido el nombre de intelectualista. Ahora bien, casi todos los que suelen ser agrupados bajo esta corriente ponen de relieve que la acentuación del saber de Dios no pretende destruir Su unidad, y, por consiguiente, no retira de Él los constitutivos del poder y del amor. Un ejemplo eminente de tal modo de pensar es el de Santo Tomás. Según este filósofo, Dios *puede* producir por sí mismo todos los efectos naturales

## DIO

y es, por lo tanto, una verdadera Causa primera. Pero Dios posee una bondad infinita, por la cual ha querido comunicar a las cosas Su semejanza. Con lo cual las cosas no sólo son, sino que pueden ser *causas*. De este modo se procura salvar la "consistencia" propia de la Naturaleza, de las verdades eternas y de la libertad humana sin necesidad de retirar de Dios la omnipotencia. Los que no admiten esta solución manifiestan que una cosa es el propósito y otra el resultado. Pero los que la defienden y desarrollan señalan que la discrepancia entre propósito y resultado aparece únicamente cuando se parte (equivocadamente) de la criatura y no de Dios. Paul Vignaux, por ejemplo, ha escrito que lo que parece contradictorio en el tomismo es que, tras haber establecido que las cosas tienen su propio ser y su posibilidad de actuar a consecuencia de la infinita bondad de Dios, no erige acto seguido una ciencia de la razón pura o una pura *sapientia naturalis*, es decir, no va de la criatura a la criatura, o de la criatura al Creador, sino del Creador a la criatura. Pero la contradicción —agrega— se desvanece desde el momento en que se advierte que el análisis filosófico ha sido realizado dentro del marco de la fe y que, por lo tanto, la propia fe nos muestra que el *detrahere* y el *subtrahere* a las cosas de su ser y de su actuar serían incompatibles con la bondad de Dios. Y puesto que el *constitutivum* de la bondad parece recuperar el primado dentro de los otros constitutivos metafísicos, resulta plausible enunciar que la posición intelectualista puede convertirse en un puente tendido sobre un pretendido abismo cuyas dos orillas serían la suma arbitrariedad de las decisiones y la eternidad de las verdades y de las leyes.

Conviene observar, para concluir este apartado, que en la mente de los escolásticos y de muchos de los filósofos del siglo XVII que se ocuparon del anterior problema, hay algo que nadie, cualquiera que sea su posición filosófica, puede evitar al afrontar este tipo de cuestiones: es el uso de la analogía. A tal fin es indiferente que la posición sea voluntarista radical o intelectualista extrema; ni en un caso ni en el otro se pretende decir de Dios lo que sea *realiter*

## DIO

— aunque tampoco se pretende reducir la ciencia de los constitutivos metafísicos de Dios a un mero examen de las características atribuibles a lo divino en general. Podemos decir, pues, que en todos los pensadores aludidos se tiende a evitar dos escollos. Primero, el de fundir a Dios como entidad real con su modo de consideración. Segundo, el de desembocar en la tesis de la completa inaccesibilidad de Dios al conocimiento. Solamente cuando se abandona el modo de consideración analógico surgen las consecuencias que la mayor parte de los teólogos pretenden evitar, sobre todo las dos más resonantes: la de la completa identificación entre Dios y el mundo o la de la completa separación entre ambos.

III. *Pruebas de la existencia de Dios.* Hemos aludido ya al hecho de que la cuestión de lo que sea Dios —*quid sit Deus*— es considerada clásicamente como posterior a la cuestión de si Dios es —*an Deus sit*—, pero que por conveniencias de nuestra exposición hemos decidido tratar la primera cuestión antes que la segunda.

Con excepción de una demostración propuesta recientemente y que pone en juego la lógica matemática, nos referiremos en este apartado exclusivamente a los tipos de prueba de la existencia de Dios que son considerados como tradicionales. Excluirémos, por consiguiente, tipos de prueba tales como las llamadas *prueba por el sentimiento* y *prueba por la tradición*, las cuales no suelen ser consideradas, cuando menos por los filósofos, como pruebas en sentido estricto. Ahora bien, tanto los tipos de prueba tradicionales como las críticas a que han sido sometidas presuponen que la cuestión planteada tiene sentido. Esta presuposición es fundamental. En efecto, para una actitud que considere carente de sentido el planteamiento de la pregunta, no poseerá tampoco sentido la respuesta, cualquiera que ésta sea. Es el caso de algunos filósofos de tendencia lógico-empírica, los cuales rechazan tanto las pruebas tradicionales como la crítica —por ejemplo, la kantiana— de ellas. Según tales filósofos, no siendo Dios una realidad empíricamente comprobable ni pudiendo tampoco ser considerada como analítica la proposición 'Dios

## DIO

existe', toda cuestión acerca de Él queda descartada por principio. Esta posición no equivale, pues, simplemente a una negación de la *existencia* de Dios; equivale a un rechazo del *problema* de Dios. Frente a ella toda prueba resultará en principio impotente. Para contrarrestarla solamente parece haber un medio: mostrar, como lo ha hecho Xavier Zubiri, que la cuestión de probar racionalmente la existencia de Dios no coincide formalmente con el problema de Dios. Este último surge más bien "cuando se pone en claro el *supuesto* de toda 'demostración', lo mismo que de toda 'negación', o incluso de todo 'sentimiento' de la existencia de Dios". Ahora bien, la constitutiva y ontológica religación de la existencia, y el hecho de que la religación sea "la posibilidad de la existencia en cuanto tal", muestra, según Zubiri, que tanto los que niegan como los que afirman la existencia de Dios se mueven en la misma *dimensión*.

Las pruebas que hemos llamado tradicionales, pueden dividirse en tres grandes grupos.

(1) La prueba llamada *anselmiana* y, desde Kant, *ontológica*. Su primer exponente fue San Anselmo. Muchos filósofos se adhirieron luego, de algún modo u otro, a ella: Descartes, Malebranche, Leibniz, Hegel. Hemos examinado con algún detalle esta prueba en el artículo sobre la prueba ontológica (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]); aquí nos limitaremos a indicar que este tipo de prueba coincide con el argumento llamado *a simultaneo* y que es distinta de la simple prueba *a priori*.

(2) La prueba *a posteriori*. No es usualmente una prueba empírica, pues se basa en un argumento o serie de argumentos *a posteriori* de carácter *racional*. Los defensores de esta prueba —entre ellos, Santo Tomás— insisten en que la existencia de Dios es algo evidente *per se*, pero no lo es *quoad nos*, en cuanto a nosotros. Los partidarios de esta prueba dividen, en efecto, toda proposición *per se nota*, o analítica inmediata, en dos grupos: (a) proposición *per se nota* solamente en sí, es decir, proposición cuyo predicado está incluido en el concepto del sujeto (concepto que no poseemos); (b) proposición *per se nota etiam quoad nos*, es decir, proposi-

## DIO

ción analítica inmediata *también* con respecto a nuestro entendimiento. Ahora bien, puesto que la proposición 'Dios existe' es sólo analítica inmediata considerada en sí, ya que en Dios son una misma cosa real y formalmente la esencia y la existencia, hay que buscar para su demostración otros argumentos que el declarar la evidente *quoad nos*. Entre estos argumentos destacan las cinco vías (*quinque viae*) de Santo Tomás a que nos hemos referido en el artículo sobre este filósofo.

(3) La prueba *a priori*, tal como ha sido defendida por Juan Duns Escoto y otros autores. Según ellos, para que una proposición sea *per se nota* es menester no sólo que carezca de medio en sí misma, sino que podamos conocerla también inmediatamente y enunciarla por la mera explicación de sus términos.

Los teólogos escolásticos distinguen con frecuencia entre las citadas pruebas atendiendo al papel que desempeña en ellas el término medio. Así, Ponce de León, S. J., (*Curso de filosofía*, Vol. VI: Teodicea, págs. 24 y sigs.) indica que la prueba *a simultaneo* tiene lugar "cuando el término medio no tiene prioridad ni posterioridad con respecto a la conclusión, sino que son simultáneos ontológicamente. La cosa se demuestra por su esencia o por su noción, o por un predicado que no puede decirse causa ni efecto suyo". Ejemplo máximo de esta prueba es la ontológica. La prueba *a posteriori* tiene lugar o resulta posible "cuando el término medio no tiene prioridad ni posterioridad con respecto a la conclusión. El término medio son los efectos, como cuando se prueba la naturaleza del alma por sus operaciones". La prueba *a priori* tiene lugar "cuando el término medio tiene prioridad ontológica (en el orden real, ya físico, ya metafísico) con respecto a la conclusión. El término medio es la causa física del predicado de la conclusión (prioridad física) o es su razón (prioridad metafísica) que no se distingue realmente del predicado, pero se concibe como su raíz y fundamento, cual es la espiritualidad del alma con respecto a la inmortalidad".

Se ha hecho observar a veces que la elección del tipo de prueba depende de la concepción que se tenga de Dios (o, por lo menos, de Su

## DIO

relación con la criatura) y de la inteligencia humana que lo aprehende. Así, por ejemplo, se ha dicho que mientras para Santo Tomás la inteligencia humana no ve intuitivamente a Dios por su misma constitución, para Juan Duns Escoto no lo ve porque Dios se ha "ocultado". Por otro lado, aun dentro del mismo tipo de prueba hay divergencias entre los filósofos: la comparación entre San Anselmo y Descartes aduce al respecto razones suficientes. Esto hace que cada tipo de prueba pueda ser considerada bajo diversos aspectos. Tomemos, en efecto, la prueba *a posteriori*. Los autores escolásticos hablan de ella en varios sentidos. Como prueba *extrínseca*, está fundada en el consenso del género humano, engendrando con frecuencia un argumento de índole moral. Como prueba *intrínseca*, está fundada en la propia naturaleza de las criaturas. A su vez, como las criaturas pueden ser consideradas desde un punto de vista *relativo* o *absoluto*, tenemos dos formas de argumento llamadas respectivamente *física* y *metafísica*. Finalmente, el argumento metafísico puede dividirse en *simplemente metafísico* y en *psicológico* (Cfr. Zigliara, *Summa philosophica*: Theologia, 5 3). Las formas de argumentación de la prueba *a posteriori* reciben también otros nombres según sea la esfera considerada que da base a la prueba. Se habla al respecto de prueba moral, físico-teológica, teleológica, cosmológica, psico-teológica, metafísica. A algunas de estas formas nos hemos referido en otros artículos ( véase, por ejemplo, FÍSICO-TEOLOGÍA, TELEOLÓGICA [PRUEBA]).

Indicamos antes que nos referiríamos a un intento de demostración de la existencia de Dios con auxilio de los conceptos proporcionados por la lógica contemporánea. Se trata de la prueba propuesta por Frederic B. Fitch en su artículo "On God and Immortality" (*Philosophy and Phenomenological Research*, VIII 4 [1948], 688-93). Puede resumirse del modo siguiente.

Cada clase de hechos en el universo tiene una explicación si existe una teoría consistente (VÉASE) de tal índole, que cada hecho de dicha clase sea deducible de la teoría. Es decir, si una clase de hechos tiene una explicación, tal explicación es una

## DIO

teoría consistente que implica todos los hechos de la clase. Concluiremos, así, que cada hecho o clase de hechos tiene por lo menos una explicación. Ahora bien, un corolario de ello es que la clase de todos los hechos tiene una explicación. Hay, en suma, una teoría consistente que implica (y de ahí, explica) todos los hechos del universo. Esta teoría, dice Fitch, debe ser no sólo consistente, sino también verdadera, pues si implicara lo contradictorio de cualquier hecho, debería aun implicar el hecho mismo (ya que implica todos los hechos), y por ello sería inconsistente. Además, puede haber sólo una teoría verdadera consistente que explique todos los hechos del universo, ya que si hubiese dos teorías o dos explicaciones distintas, el hecho de que una fuese verdadera constituiría un hecho que debería ser explicado por la otra, de tal modo que se implicarían mutuamente (se equivaldrían). La explicación última en cuestión puede ser llamada Primera Causa o Dios. De este modo tendríamos un nuevo argumento *a posteriori*, el cual es, como Fitch reconoce, afín a varias de las pruebas cosmológicas tradicionales, pero basado en un lenguaje más explicativo que causal.

Charles A. Baylis ha criticado el argumento de Fitch (*ibid.*, págs. 694-7), y éste ha contestado a la crítica desarrollando los argumentos lógicos relativos a su prueba en *The Journal of Symbolic Logic* (XIII, 2 [1948]). Muy pertinentemente ha indicado Alonzo Church (*Journal*, etc. XIII [1948], 148) que el argumento de Fitch, cuyo interés es innegable, implica realismo y absolutismo respecto a qué teoría última es verdadera. Además de ello, el Dios de Fitch no es un Dios personal, sino una "primera causa" impersonal o aun el "todo" divinizado.

Sobre el problema de Dios: Joseph Geysler, *Der philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen*, 1899. — R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature*, 1915, 11a ed., 1950 (trad. esp.: *Dios, su existencia y su naturaleza*, 1950). — A. Titius, *Natur und Gott*, 1926. — Edouard Le Roy, *Le problème de Dieu*, 1939. — E. S. Brightman, *The Problem of God*, 1930 — Xavier Zubiri, "En torno al problema de Dios", *Revista de Occidente*, CXLIX (1935), 129-59,

## DIO

recogido, con ampliaciones y correcciones en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, págs. 423-67. — E. Gilson, *God and Philosophy*, 1941 (trad. esp.: *Dios y la filosofía*, 1945). — Julián Marías, *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, 1944. — E. L. Mascall, *He Who Is. A Study in traditional Theism*, 1943. — Id., id., *Existence and Analogy. A Sequel to "He Who Is"*, 1949. — Varios autores, *Il problema di Dio* (Publicazioni del Centro Romano di Studi, Roma, 1949). — L. Franca, *O problema de Deus*, 1953. — H. Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, 1955 (trad. esp.: *El problema de Dios en el hombre actual*, 1960). — J. Daniélou, *Dieu et nous*, 1956 (trad. esp.: *Dios y nosotros*, 1957). — (Dios de las religiones, de los filósofos y la fe). — R. Jolivet, *Le Dieu des philosophes et des savants*, 1956 (trad. esp.: *El Dios de los filósofos y de los sabios*, 1958). — H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 1956. — Vicente Fatone, *El hombre y Dios*, 1956. — Diamantino Martins, *O problema de Deus*, 1957. — Ch. de Moré-Pontgibaud, *Du fini à l'infini*, 1957. — Henri Duméry, *Le problème de Dieu et la philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendence*, 1957. — H.-D. Lewis, *Our Experience of God*, 1959. — E. Borne, J. Guitton et al., *Dieu*, n° especial de *Les Études Philosophiques*, N. S. Año XIV (1959), 273-340. — J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, 1959. — Frederick Sontag, *Divine Perfection: Possible Ideas of God*, 1962. — Arnold J. Benedetto, S. J., *Fundamentals in the Philosophy of God*, 1962. — Sobre la concepción, el conocimiento, la idea, la naturaleza y la existencia de Dios: Alphonse Gratry, *De la connaissance de Dieu*, 1855 (trad. esp.: *El conocimiento de Dios*, 1941). — Josiah Royce, G. H. Howison, J. Le Conte, S. E. Mezer, *The Conception of God*, 1897. — Albert Farges, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*, 1894. — G. Class, *Die Realität der Gottesidee*, 1904. — Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917 (trad. esp.: *Lo santo*, 1925). — Clément Ch. J. Webb, *God and Personality*, 1919. — Id., id., *Divine Personality and Human Life*, 1920. — Jules Lagneau, *De l'existence de Dieu*, 1925, reimp. en *Célèbres leçons et fragments*, 1950, págs. 223-310 (estas páginas proceden de un curso dado en el Liceo Michelet en 1892-1893). — J. Mausebach, *Dasein und Wesen Gottes*, 2 vols., 1930. — Georg Simmel, "La personalidad de

## DIO

Dios" (trad. esp.: *Revista de Occidente*, XLIII [1934], 41-65; incluido en el volumen *Cultura femenina y otros ensayos*, trad. esp., 1934). — A. Rubino, *La filosofía e il problema dell'esistenza di Dio*, 1949. — W. M. Urban, *Humanity and Deity*, 1951. — R. Noguera Barreneche, *Del conocimiento de Dios*, 1953. — E. Souriau, *L'ombre de Dieu*, 1955. — Sobre los atributos de Dios: L. R. Farnell, *The Attributes of God*, 1925 (y muchas de las obras luego mencionadas). — Sobre Dios y el teísmo: Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 1941. — Sobre el ateísmo: Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4 vols., 1920-1923, reimp., 1962. — Sobre Dios en la historia: Hermann Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*. I. *Von Heraklit bis Böhme*, 1913. — L. O. J. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 1916. — Leopold Ziegler, *Gestaltungswandel der Götter*, 1920. — W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 6 vols., 1926-1935. — A. Schüt, *Gott in der Geschichte. Eine Geschichtsmetaphysik und Theologie* (trad. del húngaro, 1936). — Sobre demostraciones de la existencia de Dios (teniendo en cuenta que varias de las obras mencionadas al principio se refieren también a este punto, así como que diversas de las obras señaladas a continuación tratan asimismo del problema, concepción, conocimiento, idea, naturaleza y existencia de Dios): Ch. Didio, *Der stitliche Gottesbeweis*, 1899. — A. Kaesterner, *Geschichte des teleologischen Gottesbeweise von der Renaissance bis zur Aufklärung*, 1907. — Karl Stab, *Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900*, 1910. — F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, 1926. — Franz Brentano, *Vom Dasein Gottes*, ed. A. Kastil, 1929. — A. Breuer, *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez*, 1929 (Dis.). — R. E. D. Clark, *The Universe and God*, 1939 (sobre la prueba teleológica). — A. E. Taylor, *Does God exist?*, 1945. — E. Whittaker, *Space and Spirit. Theories of the Universe, and the Arguments for the Existence of God*, 1946. — G. Siegmund, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises*, 2ª ed., 1950. — E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, 1952 [E. Cadbury Lectures 1950]. — J. Defever, S. J., *La preuve réelle de Dieu, étude critique*, 1953 (*Museum Lessianum*. Section philosophique N° 37). — R. Noguera Barreneche, *op. cit. supra*. — J.

## DIO

M. Dorta-Duque, *En torno a la existencia de Dios. Génesis y evolución histórica de los argumentos metafísicos de la existencia de Dios hasta Santo Tomás*, 1955. — F. Grégoire, *Phénoménologie des preuves métaphysiques de Dieu*, 2ª ed., 1955. — Johannes Bendiek, "Zur logischen Struktur der Gottesbeweise", *Franziskanische Studien*, XXXVIII (1956), 1-38, 296-321. — J. Salamucha, "Do wód 'ex motu' na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu", *Collectanea theologica*, XV (1934), 53-92. Trad. inglesa: "The Proof 'Ex Motu' for the Existence of God: Logical Analysis of St. Thomas's Argument", *The New Scholasticism*, XXXII (1958), 334-72. — Sobre la prueba ontológica, véase la bibliografía del artículo ONTOLÓGICA (PRUEBA) y también algunas de las obras mencionadas en el apartado siguiente. — Antología de textos de filósofos orientales y occidentales, antiguos y modernos, sobre el problema de Dios en: *Philosophers Speak of God.*, 1953, ed. Ch. Hartshorne y W. Reese. — Sobre concepto de Dios y pruebas de la existencia de Dios en diferentes corrientes, autores y comunidades: A. Mollard, *Le Dieu d'Israël*, 1933. — C. M. Rechenberg, *Die Entwicklung des Gottesbegriffes in der griechischen Philosophie*, 1872 (Dis.). — T. Pesch, S. J., *Der Gottesbegriff in der heidnischen Religion des Altertums*, 1885. — Adolfo Muñoz Alonso, *La trascendencia de Dios en la filosofía griega*, 1947. — G. M. Sciacca, *Gli dei in Protagora*, 1958. — R. Hack, *God in Greek Philosophy in the time of Socrates*, 1931. — H. J. Rose, P. Chantraine, B. Snell et al., *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, 1955 [Entretiens sur l'antiquité classique (Fondation Hardt), 1] [Dios y lo divino en Hesiodo, Homero, presocráticos, trágicos, Platón]. — P. Bove, *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*, 1902. — Marcelino Legido López, *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo*, 1963 [Theses et Stvdia Philologica Salmanticensia, 11]. — René Mugnier, *Le sens du mot Θεός chez Platon*, 1930 (tesis). — J. van Camp y P. Canart, *Le sens du mot Θεός chez Platon*, 1956. — P. J. G. M. van Litsenburg, *God en het goddelike in de Dialogen van Plato*, 1955 (véase también bibliografía de DEMIURGO). — A. Boehm, *Die Gottesidee bei Aristoteles auf ihrem religiösen Charakter untersucht*, 1914. — H. von Armim, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles (Ak. der Wiss. in Wien. Phil.* — Hist. Klasse. Sit-

## DIO

zungsberichte, 212, 5), 1931. — A. Nolte, *Het Godsbecrip bij Aristoteles*, 1940. — Ambrogio Manno, *Il problema di Dio in Aristotele e nei suoi maggiori interpreti*, 1962. — R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921. — Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, 1962 [Salzburger Studien zur Philosophie, 1. — H. Weertz, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dyonisios Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin*, 1908. — Lucien Lévy-Bruhl, *Quid de Deo Seneca senserit*, 1884 (tesis). — Johannes Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, 1919. — Id. id., *Der augustinisches Gottesbeweis*, 1920. — G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 1936, 2ª ed., 1952 (en particular sobre la patristica griega). — H. Crouzel, *Theologie de l'image de Dieu chez Origène*, 1956. — A. J. Wensinck, *Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane*, 1936. — S. Nierenstein, *The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus, and Averroes*, 1924. — O. Jasiewicz, *Der Gottesbegriff und die Erkenntbarkeit Gottes von Anselm von Canterbury zu René Descartes*, 1906. — G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, 1907 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI]. — Para otras obras sobre el argumento anselmiano (Daniels, Runze, Paschen, Essner, Barth, Lamm, Henrich), véase bibliografía del artículo ONTOLÓGICA (PRUEBA). — A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, 1923. — E. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, 1898. — A. Cappellazzi, *Qui est. Studio comparativo tra la seconda questione della somma teologica di Santo Tomasso e le conclusioni dei sistemi filosofici*, I, 1902. — S. Weber, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinem Wortlaut untersucht. Ein Beitrag zur Textkritik und Erklärung der Summa Contra Gentiles*, 1907. — Cl. Baeumker, *Witelo*, 1908 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2] [Baeumker se refiere en esta edición y comentario del *De intelligentiis*, atribuido a Witelo, a las pruebas tomistas y a la crítica tomista del argumento anselmiano en diversos puntos]. — Robert D. Paterson, *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas*, 1933. — W. Bryar, *St. Thomas and the Existence of God; Three Interpretations*, 1951 (sobre la prueba por el movimiento). — A. M. Horváth, *Studien*

## DIO

zum Gottesbegriff, 1954 (2ª ed. de *Der thomistische Gottesbegriff*). — R. Bauer, *Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan*, 1955. — J. M. Rovira Beloso, *La visión de Dios según Enrique de Gante*, 1960. — S. Belmond, *Études sur la philosophie de Duns Scot. I. Dieu, existence et cognoscibilité*, 1931. — J. Klein, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus, vor allen nach seiner ethischen Seite betrachtet*, 1913. — F. P. Fackler, *Der Seinsbegriff in seiner Bedeutung für die Gotteserkenntnis bei Duns Scotus*, 1933 (Dis.). — F. Bettoni, *L'ascenso a Dio in Duns Scotto*, 1943. — F. Bruckmüller, *Die Gotteslehre W. von Ockam*, 1911 (Dis.). — B. Nardi, *Il problema di Dio nella filosofia medioevale*, 1951. — B. Peters, *Der Gottesbegriff Meister Eckharts. Ein Beitrag zur Bestimmung der Methode der Eckharts-Interpretation*, 1936. — V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhardt*, 1961. — F. Lamanna, *Il concetto di Dio nel pensiero di Pico della Mirandola*, 1930. — José Hellín, S. J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, 1937. — A. Koyré, *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, 1923. — E. Albert Frayssé, *L'idée de Dieu dans Spinoza*, 1870. — E. E. Powell, *Spinozas Gottesbegriff*, 1899 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 12]. — P. Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, 2ª ed., 1950. — Joseph Ratner, *Spinoza on God*, 1930. — G. Glöckner, *Der Gottesbegriff bei Leibniz*, 1906. — J. Iwanicky, *Leibniz et les preuves mathématiques de l'existence de Dieu*, 1933. — E. Rolland, *Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz*, 1935. — Jacques Jélabert, *Le Dieu de Leibniz*, 1960. — M. Guérout, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, 1956. — E. A. Sillem, *G. Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, 1957. — P. Blanchard, *L'attention à Dieu selon Malebranche*, 1956. — T. Pesch, S. J., *Der Gottesbegriff in der heidnischen Religion der Neuzeit*, 1888. — Walter Shulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 1957 (de Nicolás de Cusa a Nietzsche). — Kumetaro Sasao, *Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant*, 1900 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 13]. — Julius Guttmann, *Kants Gottesbegriffe in seiner positiven Entwicklung*, 1906 (*Kantsstudien. Ergänzungshäfte 1*). — F. Lienhard, *Die Gottesidee in Kants Opus postumum*, 1923. — R. W. Stine, *The Doctrine of God in the Phi-*

## DIS

losophy of Fichte, 1945. — K. Domke, *Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels*, 1940. — G. Dulckheit, *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels*, 1947. — A. Ogiermann, S. J., *Hegels Gottesbegriff*, 1948. — E. Schmidt, *Hegels Lehre von Gott. Eine kritische Darstellung*, 1952. — Wolfgang Albrecht, *Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur "Wissenschaft der Logik"*, 1958. — M. Wentscher, *Lotzes Gottesbegriff*, 1893. — A. Darligné, *L'idée de Dieu dans le néo-criticisme*, 1910 (Dis.). — Adrian J. Boekraad y Henry Tristram, *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman*, 1961 [Cap. IV contiene ed. del texto, hasta entonces inédito, de Newman sobre el problema tratado]. — E. Seiterich, *Die Gottesbeweise bei Franz Brentano*, 1936. — R. Rideau, *Le Dieu de Bergson*, 1932. — M. T. L. Penido, *Dieu dans le bergsonisme*, 1934. — Sebastián A. Matczak, *Karl Barth on God: The Knowledge of the Divine Existence*, 1962. — G. Th. Baskfield, *The Idea of God in British and American Personal Idealism*, 1933. — A. Seth (Pringle-Pattison), *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy*, 1917 [Gifford Lectures 1912-1913], 2ª ed., 1920. — P. A. Bertocci, *The Empirical Argument of God in Late British Thought*, 1938 (sobre Martineau, Pringle-Pattison, J. Ward, W. R. Sorley, Frederick de Tennant). — R. Jolivet, *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, 1923. — M. F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, 1944, 2ª ed., revisada y aumentada, 1946 (trad. esp.: *Dios y la religión en la filosofía actual*, 1952). — James Collins, *God in Modern Philosophy*, 1959. — A. C. Cochrane, *The Existentialists and God*, 1956 (en Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Tillich, Gilson, K. Barth). — A. González Martínez, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, 1945. — H. Paissac, *Le Dieu de Sartre*, 1950. — G. Saitta, *Il problema di Dio e la filosofia dell'immanenza*, 1953 (inmanentismo neo-actualista).

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

Si algunos aviadores son jóvenes y todos los aviadores son tímidos, entonces algunos tímidos son jóvenes, ejemplo que corresponde a la siguiente

## DIS

te ley de la lógica cuantificacional elemental:

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

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

$$(MiP \cdot MaS) \supset SiP$$

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

DISCERNIBLE. Véase DISTINCIÓN, IDENTIDAD, INDISCERNIBLES (PRINCIPIO DE LOS).

DISCERNIMIENTO. Véase CRITERIO, DEFINICIÓN.

DISCONTINUISMO. Véase ATOMISMO, CONTINUO.

DISCURSO. Estudiamos en este artículo (I) la noción de discurso como traducción de *διάνοια* (*discursus*) en la filosofía griega y medieval, y en parte en la filosofía moderna; (II) la noción de discurso como traducción de *λόγος* (*oratio*) en la lógica aristotélica-escolástica, y (III) la noción de discurso en la semiótica contemporánea.

I. *El discurso como διάνοια* (*discursus*). Se contraponen en este caso el discurso a la intuición (*νοήσις*) (véase INTUICIÓN). Esto ocurre en Platón, en Aristóteles, en Plotino, en Santo Tomás y —en parte— en Descartes, Kant y otros autores modernos. La contraposición no equivale, sin embargo, a la completa exclusión de un término en favor del otro. Lo normal es considerar el proceso discursivo como un pensar que se apoya últimamente en un pensar intuitivo. Éste proporciona el contenido de la verdad; aquél, la forma. Casi ninguno de los grandes filósofos del pasado ha admitido la posibilidad de un conocimiento enteramente discursivo; en cambio, se ha estimado posible lo que algunos escolásticos (Santo Tomás) llamaban *cognitio sine discur-su*, y algunos modernos (Descartes) *simplex mentis inspectio*. La tendencia a *subrayar la importancia de uno u otro aspecto del conocimiento* ha determinado en gran medida las correspondientes filosofías. Así, puede decirse *grosso modo* que hay *insistencia* en el conocimiento *simplici in-tuitu* en Platón, Plotino, Descartes y Spinoza, mientras que hay *insistencia* en el conocimiento *discursivo* en Aris-

## DIS

tóteles y Santo Tomás. El clásico debate entre platónicos y aristotélicos puede examinarse desde este punto de vista.

En el sentido anterior, el *discursus* alude al hecho del curso (*cursus*) de un término a otro (o de una proposición a la otra) en el proceso de un razonamiento (VÉASE), de tal suerte que el discurso se detiene cuando se pasa a una proposición considerada como "evidente por sí misma" (o, mejor, "evidente para nosotros"). En la escolástica es frecuente entender tal razonamiento como paso de la causa a lo causado: *cursus causae in causatum*.

II. *El discurso como traducción de λόγος (oratio)*. En *De int.*, 16 b 26 - 17 a 7, Aristóteles definió el discurso (oración, locución, frase) como un sonido vocal o una serie de sonidos vocales, φωνή σημαντική (lo que los escolásticos llamaron *vox*), que posee una significación convencional, y cada una de cuyas partes, tomada por separado, tiene un significado como dicción, mas no como afirmación y negación. Si decimos 'hombre', decimos algo, pero no decimos si existe o no. Aunque Aristóteles comenzaba por referirse al sonido vocal el discurso ha sido entendido también, y sobre todo, como un conjunto de signos escritos que poseen las condiciones antes mentadas. La primera división del discurso es, pues, ésta: discurso oral y discurso escrito.

El discurso en el sentido anterior tiene que ser enunciativo. Una plegaria no es un discurso. Pero el discurso enunciativo puede ser objeto no sólo de la lógica, sino también de otras disciplinas. En Aristóteles son la retórica (VÉASE) y la poética. Nosotros estudiaremos solamente el sentido lógico.

No toda combinación de vocablos basta para constituir un discurso. Siguiendo al Estagirita los escolásticos distinguieron por ello entre el *término complejo* y el discurso.

'El hombre bueno' es un término complejo; 'el hombre bueno es generoso' es un discurso. El discurso se compone de conceptos o de términos concatenados en tal forma, que dicen algo acerca de algo. La definición del discurso se parece, pues, a la de la proposición (VÉASE). Sin embargo, no coincide enteramente

## DIS

con ella, pues, según hemos indicado, los discursos pueden estudiarse también desde otros puntos de vista además del lógico, en tanto que la proposición *como tal* es exclusivamente asunto de la lógica. Por lo tanto, la "confusión" que algunos han rastreado en la definición escolástica de 'discurso' (*oratio*) se desvanece cuando se analiza el problema en forma adecuada. La lógica clásica estudia principalmente un tipo de discurso, pero los escolásticos advirtieron que hay límites difíciles de precisar entre "lógica" y "gramática". La lógica actual, en cambio, no prescinde de tratar lógicamente discursos no propiamente enunciativos. Puede hablarse, en efecto, de una "lógica de los discursos imperativos", de una "lógica de los discursos dubitativos", etc.

Los escolásticos han dividido el discurso en *perfecto e imperfecto*. En la definición dada por Santo Tomás en *In Perih*, I lect. 7 n. 4, el *discurso perfecto* es el que completa la sentencia, es decir, el que proporciona a la inteligencia un significado completo ('el hombre bueno es generoso'). El *discurso imperfecto* es el que no completa la sentencia ('el hombre bueno'). Parece que hay identidad entre discurso imperfecto y término complejo. Pero se trata de una identidad meramente verbal. Atendiendo a su significación, 'el hombre bueno' es un discurso imperfecto si se considera como un todo, como si no hubiese otros elementos en la oración; el mismo ejemplo es un término complejo si es estimado como parte de una proposición.

El discurso imperfecto es de varios tipos. Los más importantes lógicamente son la *definición* y la *división* (VÉANSE). El discurso perfecto tiene tres tipos: el discurso *enunciativo*, el discurso *argumentativo* y el discurso *ordenativo*. El primero expresa el juicio de la mente; el segundo, el razonamiento de la mente; el tercero, el propósito práctico. La lógica clásica se ocupa sólo de los dos primeros tipos. El discurso ordenativo o práctico es subdividido por los escolásticos en *vocativo*, *interrogativo*, *imperativo* e *imprecativo*. No consideramos necesario definir cada uno de ellos por ser conocidos del lector familiarizado con la gramática clásica elemental.

## DIS

III. *El discurso en la semiótica contemporánea*. Se entiende en ella por 'discurso' un complejo de signos que pueden tener diversos modos de significación y ser usados con diversos propósitos. Según los modos y los propósitos, los discursos se dividen en varios tipos. Ogden y Richards establecieron en *The Meaning of Meaning* (1923) una división que tuvo gran resonancia: los discursos pueden ser *simbólicos* (o referenciales) y *emotivos* (o expresivos). Los discursos simbólicos son los que comunican referentes; los discursos emotivos, los que expresan sentimientos y actitudes (*op. cit.*, Cap. VII). Esta clasificación es análoga a varias otras elaboradas por diversos autores contemporáneos: discurso *científico* y discurso *lírico* (P. Servien), discurso *reversible* y discurso *irreversible* (J. Piaget); a ellas nos hemos referido en otros artículos (véase, por ejemplo, LENGUAJE, OBRA LITERARIA). Con frecuencia ha sido considerada como excesivamente simplista. Se ha advertido (Cassirer, Urban) que las fronteras entre lo simbólico-referencial y lo emotivo-expresivo (y lo mismo cabría decir de las antes citadas) son difíciles de trazar, y que, además, hay otros tipos de discursos posibles. Sin embargo, no puede acusarse enteramente a Ogden y Richards de ignorancia de la complejidad del asunto. La división en cuestión fue propuesta por ellos como una división primitiva que debía ser refinada por otra exhaustiva. Esta última está contenida en el Cap. X de la misma obra, en donde se presentan cinco funciones del lenguaje y, por lo tanto, cinco tipos de discursos. Tales funciones son: (1) la simbolización de referentes; (2) la expresión de actitudes ante oyentes; (3) la expresión de actitudes ante referentes; (4) la promoción de efectos propuestos por el que usa los signos y (5) el soporte de referentes. En cuanto a la distinción entre discurso científico (reversible) y discurso lírico (irreversible), las objeciones contra ella pierden gran parte de su valor si tales discursos se conciben —como nosotros tendemos a hacerlo— como conceptos-límites.

Más completa es la clasificación propuesta por Charles Morris. Según este autor, las distinciones entre varios tipos de discursos pueden esta-



## DIS

blecerse (a) a base de los *modos* de significar, (b) a base de los distintos *usos* de los complejos de signos y (c) a base de *modos y usos al mismo tiempo*. Morris se apoya principalmente en (c). Señalamos a continuación los tipos de discursos resultantes de su análisis.

Según el uso, el discurso puede ser *informativo*, *valorativo*, *incitativo* y *sistémico* (*systemic*). El discurso es *informativo* (o los signos del discurso son usados informativamente) cuando se producen los signos en tal forma, que son causa de que alguien actúe como si algo hubiera tenido, tuviera o fuera a tener ciertas características. El discurso es *valorativo* cuando se usan los signos de modo que causen un comportamiento preferencial en alguien. El discurso es *incitativo* cuando se producen los signos de suerte que se susciten modos más o menos específicos de responder a algo. El discurso es *sistémico* cuando se producen los signos para organizar una conducta que

## DIS

cativo de significar y en algún otro modo).

La clasificación de Morris se funda en un complejo análisis de los signos que no podemos resumir aquí. Advertiremos solamente que, no obstante su apariencia, la teoría semiótica de Morris no depende de una psicología behaviorista. No depende tampoco de una psicología introspectiva. Ambas psicologías son interpretaciones posteriores a la semiótica, la cual proporciona la base de cada interpretación y no a la inversa. Así, la división resultante de los tipos de discurso debe ser concebida exclusivamente en términos semióticos.

La combinación de los cuatro modos con los cuatro usos da lugar a dieciséis tipos de discurso que Morris llama *mayores* (a diferencia de los tipos de discurso formados a base de la introducción de otros distintos signos). Reproducimos en esta página la tabla que incluye el mencionado autor en su *Sings, Language, and Behavior*, 1946, pág. 125.

<i>Modo</i> \ <i>Uso</i>	<i>Informativo</i>	<i>Valorativo</i>	<i>Incitativo</i>	<i>Sistémico</i>
Designativo . . . . .	Científico	Fictivo	Legal	Cosmológico
Apreciativo . . . . .	Místico	Poético	Moral	Crítico
Prescriptivo . . . . .	Tecnológico	Político	Religioso	Propagandístico
Formativo . . . . .	Lógico-matemático	Retórico	Gramático	Metafísico

otros signos tienden a provocar. Cuando los signos de los cuatro tipos son adecuados se llaman respectivamente *convincentes* (no forzosamente verdaderos), *efectivos*, *persuasivos* y *correctos*.

Según el modo de significar, el discurso puede ser *designativo*, *apreciativo*, *prescriptivo* y *formativo*. Los signos que significan en esos modos son llamados *designadores*, *apreciadores*, *prescriptores* y *formadores*. Un *designador* es un signo que significa características o propiedades-estímulos de objetos-estímulos. Un *apreciador* es un signo que significa como si poseyera un *status* preferencial para la conducta. Un *prescriptor* es un signo que significa la exigencia de ciertas respuestas-secuencias. Un *formador* es un signo que significa cómo algo es significado en un *ascriptor* (el llamado *ascriptor* es un signo complejo o combinación de signos complejos mediante el cual algo es significado en el modo identi-

Dos observaciones sobre esta tabla.

La primera es que el discurso metafísico tiene un puesto en la clasificación. Es un discurso formativo y sistémico, lo cual significa que tiene como estructura la referencia al todo y como función la formación u orientación. Pertenece, pues, al nivel que Kant llamaba *regulativo*, y solamente carece de significación cuando pretende sustituir a otras formas de discurso (especialmente al designativo-informativo, propio de la ciencia). La filosofía no está incluida en el cuadro, pero ello se debe, según Morris, a que el discurso filosófico comprende todos los tipos de discurso dominados por el uso sistemático de los signos en su comprensión máxima, lo cual es propio no sólo de la metafísica, sino también de otros discursos.

La segunda es que los discursos mencionados son únicamente ejemplos (aunque, ciertamente, los más importantes) y que, además, repre-

## DIS

sentan tipos *ideales*. La clasificación es, en efecto, sistemática y no histórica. En realidad, los tipos de discurso efectivamente usados son muchas veces combinaciones de los diferentes "tipos ideales."

DISMINUCIÓN (DIMINUTIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

DISOLUCIÓN llama Spencer a lo contrario de la evolución. Si ésta es definida como "la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento, por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad determinada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente", la disolución es desintegración de la materia y paso de lo coherente a lo incoherente, de la heterogeneidad a la homogeneidad (First Principles, XVII). Así lo admitía también en un principio André Lalande, aun reconociendo que ambos términos son poco felices. El vocablo 'disolución', decía, engaña a la imaginación, pues, oponiéndose a la "involución", debería

significar "el abandono del ser que se comunica a los otros, que irradia a su alrededor, que se consume fuera de sí". Pero en vez de sugerir imágenes de generación sugiere imágenes desagradables de desintegración y, moralmente, de corrupción (*La dissolution opposée à l'évolution*, 1899, pág. 6). Lalande estudia la idea de disolución, tomándola en sentido favorable, como el paso de lo heterogéneo a lo homogéneo que tiene lugar en los procesos espirituales, sobre todo los de carácter racional, donde la asimilación parece ser la ley. Por eso posteriormente dicho autor ha indicado que la palabra 'disolución', en la que primitivamente encontraba implicados dos sentidos fundamentales distintos, es demasiado equívoca; conviene, en su lugar, hablar de asimilación, pues caracterizándose la evolución spenceriana por la desintegración, la asimilación alude vigorosamente a esa integración que tiene lugar en la vida espiritual, inte-

## DIS

gración que podrá destruir la mecanización social y espiritual a que conducía la doctrina del autor de los *Primeros Principios*.

Además de la mencionada obra de André Lalande, véase: Arnold Reymond y otros autores, *Les doctrines de l'évolution et de l'involution envisagées dans leurs conséquences politiques et sociales* (Société Française de Philosophie. Sesión del 4-III-1933). *Bulletin de la Soc.*, 1933, págs. 1-52).

**DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL.** El término 'disposición' puede usarse en varios sentidos. En uno de ellos, la disposición es el modo como están ordenadas las partes en una totalidad o conjunto. La disposición, διάθεσις, es en este caso un orden, τάξις. Nos hemos referido a este sentido de 'disposición' en el artículo **ORDEN**. En otro sentido, la disposición es un hábito (VÉASE). Éste puede entenderse de varios modos: como una de las categorías —especialmente la categoría llamada "posición", "condición" o "tener" (véase **CATEGORÍA, TENER**)—; como modo de ser de un ente, *dispositio entis*; como un hábito (v. ), natural o bien adquirido. Puede hablarse de varias formas de disposición: esencial, accidental, activa, pasiva, material, remota, natural, habitual, etc. Se dice también "estar en una cierta disposición" en el sentido de "estar disponible para algo", pero este último sentido de 'disposición' se expresa mejor con un término como 'disponibilidad'.

En el presente artículo nos referiremos especialmente al concepto de disposición como un predicado —o supuesto predicado— de realidades (sobre todo de realidades naturales). Semejante predicado se atribuye a una realidad en el sentido de que se asume que tal realidad podrá oportunamente manifestar este predicado. El sentido de 'disposición' aquí es similar a algunos de los sentidos de los vocablos 'potencia', 'posibilidad' (sobre todo 'posibilidad real'), 'fuerza', etc. de que hemos tratado en los artículos **POTENCIA** y **POSIBILIDAD** —especialmente el último de ellos. Pero, además, entendemos aquí 'disposición' como una propiedad designada por uno de los términos llamados "disposicionales": términos como 'rompible', 'irrompible', 'soluble', 'insoluble', etc. Se han suscitado en este respecto varios problemas. Algunos de ellos han

## DIS

sido tratados por filósofos del pasado, singularmente bajo el concepto de potencia. Aquí nos limitaremos al modo como el problema de las disposiciones y de los términos disposicionales ha sido planteado en algunas direcciones de la filosofía contemporánea.

Los filósofos que admiten sin más el hablar de posibilidades como tales, mantienen que los términos disposicionales designan simplemente ciertas cualidades inherentes en un objeto, aunque no necesariamente manifestadas. Así, que un objeto de vidrio sea 'frágil' significa que posee cierta cualidad: justamente la de ser "frágil". Sin embargo, como semejante "cualidad" parece ser una "cualidad oculta", varios filósofos han propuesto sustituir los términos disposicionales por proposiciones contra-tácticas (véase **CONDICIONAL**). Así, decir que un objeto es frágil equivale, según esos filósofos, a decir que si se dieran las condiciones adecuadas el objeto en cuestión se rompería. Sin embargo, se ha reparado en que la indicada traducción lingüística no soluciona todos los problemas relativos a los términos disposicionales y a las disposiciones que designan, o pretenden designar, tales términos. Por lo pronto, no es preciso usar términos de cierto tipo —'flexible', 'rompible', etc.— que por su terminación gramatical sean calificados de "disposicionales" para que lo sean. En rigor, un término como 'duro' es tan disposicional como un término como 'flexible': que un objeto sea duro quiere decir que posee ciertas cualidades que revelan, o revelarán oportunamente, su dureza. "Se olvida —ha escrito Popper— que todos los universales son disposicionales debido al hecho de que pueden ser disposicionales en varios "grados" (*The Logic of Scientific Discovery* [1959], pág. 424). Así, 'rompible' es disposicional en un grado superior a 'roto'. Pero también 'roto' es disposicional; en efecto, para saber si algo está o no roto hay que determinar qué condiciones han tenido que darse para que se rompiera. Por esta y otras razones puede decirse que el problema suscitado por las "disposiciones" sigue siendo el problema de las "posibilidades" y de las "potencias". Es cierto que los enunciados disposicionales pueden ser traducidos de forma que se transformen en enunciados relativos a realidades efectivas. Pero si-

## DIS

gué siendo cierto que hay una diferencia entre poseer una propiedad no manifestada y la manifestación real de esta propiedad. No es menester, sin duda, que la propiedad —la "disposición"— esté oculta. Menos todavía es menester que sea una propiedad —o "disposición"— que se suponga constituir la realidad misma de la cosa en cuanto que ésta se manifiesta. Las disposiciones no son necesariamente "virtudes" o "fuerzas". Las "disposiciones" pueden ser, y probablemente son, "extensiones" de propiedades reales y "actuales". En este sentido son también propiedades reales y "actuales", pero de distinto grado de realidad y "actualidad".

**DISPUTACIÓN.** Según los historiadores de la filosofía medieval, la disputación (*disputatio*) surgió como una ampliación de la cuestión (*quaestio*) y de la lección (*lectio*). He aquí una breve explicación de tal proceso, con indicaciones acerca de cada una de las citadas formas, y de algunas otras estrechamente relacionadas con ellas.

La *lectio* era la lectura de textos. En principio, la lectura era "literal" y neutral. Pero no hay ninguna lectura completamente neutral; la propia entonación destaca unos aspectos y deja en la penumbra otros. Además, las dificultades de comprensión de algunos pasajes obligan a repetir y a intentar aclarar el texto. Hugo de San Victor (*Didascalion*, Lib. I, c. 1) decía que hay dos cosas que hacen posible la adquisición de la ciencia: una es la citada *lectio*; la otra, la meditación (*meditatio*).

Con ello la *meditatio* apareció como una primera ampliación de la *lectio*. Pero tampoco resultó suficiente. Tan pronto como se amplió el número de los *auctores* aceptados —"recibidos"— para la lectura, se acumularon las dificultades. Hubo que explicar. Un modo de explicación era el que daban los propios "lectores" al glosar el texto por escrito. Pronto el texto comprendió no sólo el escrito del *auctor*, sino también las glosas de los *lectores*. Estas glosas podían ser "interlineales" o "marginales"; las segundas eran menos "fieles" al texto que las primeras, y dieron origen a la exposición (*expositio*). Ésta se organizó superponiendo a la *lectio* (glosada o no) la explicación de frases o *litterae* y la sentencia (senten-

## DIS

tía) por medio de la cual se conseguía una verdadera "comprensión del texto".

Sobre este tipo de exposición del texto se organizó la *quaestio*. En sus primeros desarrollos, las *quaestiones* eran una manifestación más de la *lectio* (entendida como amplia *expositio*). Pero cuando el texto resultaba difícil, o se prestaba a diversas interpretaciones, o bien ofrecía sentencias contrapuestas de uno o más autores, las *quaestiones* llegaban a organizarse con independencia de la "lectura". En la *quaestio* se preguntaba "si -utrum...". Con lo cual las *quaestiones* se convirtieron en un "género" distinto e independiente.

Durante el siglo XIII se destacó otro "género", todavía más independiente: la *disputatio*. Como lo que se disputaba o discutía era, sin embargo, una cuestión, nació la forma denominada *quaestio disputata*, de la cual tenemos tantos ejemplos en la escolástica de los siglos XIII y XIV. La *disputatio* podía ser verbal o escrita. Como subgénero surgió pronto la llamada *disputatio quodlibetal*, *disputatio quodlibética* o *quodlibetal*. Su origen se debe al hecho de que en ciertos días se permitía a los auditores elegir una o varias cuestiones de cualquier orden. Así se estableció la diferencia entre las *quaestiones disputatae* y las *quaestiones quodlibetales*. Ejemplo de las primeras son las *Quaestiones disputatae de veritate*, y las *Quaestiones disputatae de malo*, de Santo Tomás. Ejemplos de las segundas son las *Quodlibeta*, de Santo Tomás (en número de doce) y las *Quaestiones de predicamentis in divinis*, de Jacobo de Viterbo.

Hay que tener presente, sin embargo, que las definiciones antedichas valen sólo para la escolástica clásica. En Suárez, *disputatio* designa un modo de presentar y solucionar las grandes cuestiones filosóficas y teológicas por medio de una previa exposición y análisis de todas las posiciones adoptadas antes de manifestar la "verdadera sentencia".

En la *disputatio* escolástica, tal como se practica todavía oralmente en las escuelas que siguen dicha orientación, la discusión se establece entre un *defendans*, que afirma una tesis, y un *arguens*, que la impugna. El *arguens* tiene que probar su im-

## DIS

pugnación en forma silogística. El *défendons* toma entonces el silogismo o silogismos del *arguens* y procede a conceder (*concedo* o *transeat*) las premisas que considera verdaderas, a negar (*nego*) las que estima falsas y a distinguir (*distingo*) las que juzga ambiguas o sólo parcialmente aceptables. Al distinguirse puede referirse la distinción al término medio (M), al sujeto (S) o al predicado (P). Si se distingue M, se distingue (*distingo*) la premisa mayor, se contradistingue (*contradistingo*) la menor, y se niega la conclusión. Si se distingue S o P, es distinguida sólo la mayor o sólo la menor; se distingue también la conclusión. Si es necesario, se subdistingue (*subdistingo*). En el curso de la argumentación intervienen asimismo explicaciones de significación, peticiones de ejemplos, indicación de excepciones en ejemplos, declaración de sofismas y negación de supuestos. Las *disputaciones* pueden ser litigiosas (contenciosas), doctrinales o dialécticas; sólo las dos últimas son consideradas como conducentes a conocimiento.

Sobre las cuestiones disputadas y cuestiones quodlibéticas en Santo Tomás, véase: A. Portmann, "Die Systematik in den Quaestiones disputatae des heiligen Thomas von Aquin", *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, VI (1892), 48-64, 127-49. — W. Schneider, *Die Quaestiones disputatae de veritate des heiligen Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus*, 1930 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXVII, 3]. — B. Jansen, *Die Quodlibeta des heiligen Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben*, 1912. — P. Mandonnet, "Saint Thomas d'Aquin, créateur de la dispute quodlibétique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XV (1926), 477-505; XVI (1927), 5-38. — V. Cilento, *La forma aristotélica in una "Quaestio" medioevale*, s/f. (1960). — Sobre la literatura quodlibética: P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, I, 1925 [Bibliothèque thomiste, 5]; II, 1935 [*ibid.*, 21].

DISPUTATIO. Véase DISPUTACIÓN, EXPRESIÓN.

DISSOI LOGOI. Véase ANONYMUS IAMBlichI.

DISTELEOLOGÍA es la ciencia que estudia los hechos biológicos,

## DIS

psicológicos y sociales que no están de acuerdo con una finalidad, que se separan de la supuesta admiración de un ser a su "fin". Haeckel ha empleado la disteleología, sobre todo en su aspecto biológico, como una demostración de que existen el mal y la imperfección en el mundo, contra las interpretaciones teleológicas y especialmente contra la teodicea. Según Haeckel y sus partidarios, los hechos disteleológicos demuestran que la Naturaleza no es una perfección organizada por una inteligencia, sino algo que transcurre de un modo puramente mecánico y que puede desembocar, a menos de una intervención del hombre como conciencia del universo, en un triunfo absoluto del mal.

José Ortega y Gasset ("Del optimismo en Leibniz", *Freudengabe für Ernst Robert Curtius zum 14. April 1956*, 1956, págs. 152 y sigs.: reimp. en *La idea de principio en Leibniz*, 1958, especialmente pág. 426) ha hablado de una disteleología metafísica y de una disteleología empírica. Según Ortega "si el mal efectivo se justifica como evitación de otro mayor, estamos obligados a intentar una *disteleología* metafísica, esto es, a representarnos ese mal posible 'aun mayor' de que el mal menor existente es síntoma, en cierto modo, medida. La otra es que al presentamos el sistema optimista de Leibniz un panorama del ser en que aparece como constitutivo de éste una dimensión de malidad, de imperfección, nos hace caer en la cuenta de que falta hasta ahora entre las disciplinas intelectuales una *disteleología* empírica que debería investigar, definir y analizar la imperfección de la Naturaleza".

DISTINCIÓN. La idea de distinción se contrapone, por un lado, a la idea de unidad, y por el otro lado a la de confusión. En el primer caso la distinción tiene un carácter ontológico; en el segundo, un carácter epistemológico.

Desde el punto de vista epistemológico, la idea de distinción ha sido estudiada en el artículo CLARO (v.). Se ha tratado en este artículo de las llamadas "ideas distintas". Desde el punto de vista ontológico, la distinción ha sido tratada con frecuencia como una distinción dentro de la unidad y, por lo tanto, como una dife-

## DIS

rencia dentro de (o, según los casos, contra la) identidad (v.). En este sentido, la noción de distinción ha desempeñado un papel capital en la filosofía antigua; muchas de las investigaciones metafísicas y ontológicas de Platón, Aristóteles, los estoicos y los neoplatónicos se hallan fundadas en una cierta concepción de la distinción. Ahora bien, aun en los casos en que la distinción era entendida ontológicamente, tenía asimismo un alcance epistemológico (o, si se quiere, lógico-epistemológico). En efecto, se preguntaba no solamente qué es el ser distinto (de otro), sino también cómo puede conocerse que es distinto. En este respecto es importante la noción de división (VÉASE). Pero, además, se planteaba la cuestión de la distinción al preguntarse en qué se distinguían los principales conceptos mediante los cuales se aprehendía la realidad. Por ejemplo, había que saber cómo, y en qué medida, la forma era distinta de la materia, aun cuando ambas se refiriesen, en las entidades compuestas cuando menos, a la misma entidad. Uno de los problemas más generales que se plantearon en la filosofía antigua fue el de si la unidad es el principio de las distinciones o si éstas constituyen de alguna manera la unidad. Los neoplatónicos se inclinaron por la primera afirmación, que fue la más influyente durante la época del helenismo. Sin embargo, solamente en la escolástica se discutieron formalmente, y con detalle suficiente, las cuestiones que suscitan la idea de distinción. Varios autores modernos usaron ciertos conceptos forjados por los escolásticos a este respecto (por ejemplo, Descartes y Spinoza, Cfr. *infra*), pero consideraron abusivas las múltiples distinciones escolásticas sobre la distinción. La idea de distinción, por lo menos en un sentido general, ha seguido siendo importante en la filosofía moderna, pero o lo ha sido menos que entre muchos escolásticos o se ha relacionado con otras ideas, como las de división y clasificación.

Nos referiremos por ello principalmente a los escolásticos. El vocablo 'escolásticos' es, por cierto, impropio aquí, porque no todos los escolásticos concibieron la distinción del mismo modo y, sobre todo, no todos ellos admitieron las mismas formas de la

## DIS

distinción. *Grosso modo*, hay tres períodos dentro de la escolástica en lo que toca a nuestro problema: hasta Santo Tomás; después de Santo Tomás (principalmente en F. Mayronis, In I *sent.*, l d. 8 1); y desde Duns Escoto. Sin embargo, por razones de simplicidad hablaremos de la idea escolástica de la distinción, si bien introduciendo las diversas formas de ella siguiendo más o menos la historia de este concepto.

Común a casi todos los escolásticos es la idea de que la distinción se contrapone a la identidad. La distinción consiste en que un ente no es otro, es decir, en la carencia de identidad entre dos o más entes. La distinción es, pues, definida como no identidad, y a la vez esta última es definida como no distinción o indistinción. En vista de que estas definiciones son circulares, se ha propuesto a veces (por autores no escolásticos) comenzar con alguna previa intuición o experiencia o de la unidad o de la distinción. Ahora bien, como tal supuesta intuición o experiencia no serían suficientes para proporcionar una fundamentación lógica (o lógico-ontológica) de ninguna de las dos ideas, se ha concluido que era más razonable aceptar que una se defina en términos de la otra y viceversa.

La distinción es, como han afirmado algunos escolásticos, una pluralidad. Dada esta última, cada uno de los entes que la componen debe ser de algún modo (o en algunos respectos cuando menos) distinto de los otros entes componentes. Ser distinto no significa, empero, hallarse fuera de toda relación. Aunque solamente hubiese la relación *distinto de*, ella sería suficiente (como ha indicado Bradley con otro propósito) para admitir que dos entes en todo distintos se hallan relacionados. Lo que se entiende por distinción dependerá entonces del modo de relación entre entes, o grupos de entes, distintos, y también de la formación del compuesto que contiene entes, o grupos de entes, distintos. Es comprensible, pues, que tan pronto como se comenzó a analizar el concepto de distinción se advirtiera que había que distinguir entre varios modos de distinción.

Una de las primeras doctrinas propuestas al efecto dentro de la escolástica es la que sugiere dos tipos de

## DIS

distinción: la *distinción formal* (*distinctio formalis*) o *específica* (*specificativa*) y la distinción material (*distinctio materiale*) o *numérica* (*numerica*). El fundamento de esta clasificación, que se halla en Santo Tomás, es la noción de especie; la distinción material es distinción entre especies diversas; la distinción material es distinción entre elementos (y, últimamente, individuos) de la misma especie.

La más conocida división de tipos de distinción, perceptible ya en Santo Tomás (Cfr., por ejemplo, *S. theol.*, I q. XXVIII a 3; *De ver.*, q. 3 a 2, *ad* 3), aceptada por todos los escolásticos y, explícita o implícitamente por muchos autores modernos, es la que se popularizó sobre todo después de Santo Tomás: *distinción real* (*realis*) y *distinción de razón* (*rationis*), esta última llamada también, bien que impropriamente *lógica* (*lógica*). La distinción real se refiere a las cosas mismas, independientemente de las operaciones mentales por medio de las cuales se efectúan distinciones. Se trata aquí de una carencia de identidad entre varias cosas (o, en general, entidades) independientemente y precedentemente a toda consideración mental. Se ha dado como ejemplo de esta distinción la que hay entre alma y cuerpo, o entre dos individuos. La distinción de razón es la establecida por la sola operación mental, aun cuando no haya en las cosas una distinción real. Se ha dado como ejemplo de esta distinción la que se lleva a cabo cuando se distingue en el hombre entre animalidad y racionalidad. Los escolásticos se ocuparon mucho de estas dos formas de distinción, porque ciertos problemas metafísicos y teológicos fundamentales requerían para su aclaración (y supuesta solución) una teoría de la distinción. Así, por ejemplo, la distinción entre los atributos de Dios (que era común considerar como distinción de razón) y la diferencia entre esencia y existencia entre seres creados (que para algunos era tratada como una distinción real y para otros como distinción de razón).

Se admitió luego también una división de la disolución entre distinción *modal* (*modalis*) y distinción *absoluta*. La primera se refiere a la distinción entre una cosa y su modo o modos; la segunda se refiere a cosas entre las cuales no hay ninguna

## DIS

relación entre la cosa o substancia y el modo. La distinción modal puede considerarse como una de las formas de distinción real. Otros modos de distinción real son: la distinción real pura y simple (*simpliciter*), llamada también *real-real* (o *entitativa*), la distinción propiamente modal, y la distinción *virtual* (*virtualis*). La distinción real pura y simple es la antes referida al distinguir entre distinción real y distinción de razón. La distinción propiamente modal es la que se refiere, según antes apuntamos, a la diferencia entre una cosa y su modo o modos (como la distinción entre un cuerpo y su forma; un hombre y su estado; una línea y su clase). La distinción virtual es la que se refiere a la virtud o fuerza residente en una cosa que permite transfundirse a otra (como el alma humana que, siendo racional, posee virtudes correspondientes al principio vital de otros cuerpos animados).

También se habla de distinción real *adecuada* (*adequata*) —como la distinción entre dos partes que son, a la vez, todos— e *inadecuada* (*inadequata*) —como la distinción entre un todo y una de sus partes.

En cuanto a la distinción de razón, se introdujo una clasificación que muchos han considerado básica: la *distinción de razón ratiocinante* (*distinctio rationis ratiocinantis*) y la *distinción de razón ratiocinada* (*distinctio rationis ratiocinatae*). La primera es la establecida por la mente en las cosas *sin que* haya en la realidad fundamento para hacerla (como cuando se distingue entre la razón del sujeto y la del predicado; o cuando, en una definición completa, consideramos como distintas la realidad definida y aquella por la cual se define). La segunda es la establecida por la mente en cosas no realmente distintas cuando *hay* algún fundamento en la realidad para hacerla (como la ya mentada distinción virtual en el alma).

El refinamiento en la teoría escolástica de la distinción alcanzó su culminación en Duns Escoto, pero no se detuvo en él, puesto que los debates sobre la noción de distinción, de sus formas, y de los modos más propios de aplicar estas últimas, continuaron hasta la escolástica del siglo XVI (por ejemplo, en Luis de Molina). Nos limitaremos aquí a un tipo de distinción de que se habla mucho en la

## DIS

literatura escolástica: la *distinción actual formal por la naturaleza de la cosa* (*distinctio actualis formalis ex natura rei*), llamada también *escotista* o simplemente *formal*. Este tipo de distinción parece haber sido propuesto ya por el franciscano Pedro Tomás (Petrus Thomae, t. ca. 1350), quien, según G. G. Bridges (op. cit. *infra*), fue uno de los primeros "formalistas". A diferencia de las distinciones real, de razón y modal, la distinción escotista se refiere a una diferencia que no se halla en la cosa ni es tampoco resultado de una mera operación mental. Esta distinción es formal, por distinguir en una realidad dada elementos que para la distinción de razón no son distintos. Es real (actual), porque se halla en la realidad independientemente de la operación mental. Es por la naturaleza de la cosa, porque una formalidad no incluye la otra. Duns Escoto usaba esta distinción para tratar el problema de la relación entre atributos y esencia en la realidad divina. La distinción escotista media de algún modo entre la distinción de razón y la real, pues admite la posibilidad de incluir en la definición de un ente completamente unitario notas que por un lado parecen idénticas dentro del objeto y por el otro no pueden equipararse entre sí.

Como señalamos antes, parte de la terminología —y, con ella, de la concepción— escolástica relativa a la noción de distinción pasó al pensamiento moderno. Descartes habló de "las distinciones" y las clasificó en real, modal y de razón o pensamiento (*Princ. Phil.*, I 60-62). La distinción real se halla entre dos o varias substancias. De la modal hay dos formas: una, la que existe entre el aspecto y la substancia de que depende y que diversifica; otra, la que hay entre dos diferentes aspectos de una misma substancia. La de razón o pensamiento es la que consiste en distinguir entre una substancia y algunos de sus atributos sin los cuales no puede tenerse de la substancia un conocimiento distinto, o la que consiste en separar de una misma substancia dos de tales atributos, pensando en uno sin pensar en el otro. Spinoza (*Cog. met.*, II v) habló también de tres tipos de distinción: real, modal y de razón, refiriéndose en este respecto a Descartes.

Concluiremos señalando un uso del

## DIS

término 'distinción' (o 'diferencia') que tiene una función distinta de las antes enumeradas, aun cuando es posible que se derive de algunas de ellas: es el uso en Hegel del vocablo *Unterschied*. Hegel define la distinción (o diferencia) como "la negatividad que posee en sí la reflexión", y habla de una "distinción absoluta o distinción en y por sí misma, que es la distinción de la esencia" (*Logik*, Buch II, Kap. ii, B; Glöckner, IV 515 y sigs.). La distinción o diferencia se encuentra en el propio interior de lo que es, y lo que permite entender dialécticamente la procesión (dinámica) del ser. Por eso "la misma identidad se descompone (*zerfällt*) en la diferenciación (*Verschiedenheit*)" (*loc. cit.*, pág. 517).

Todos los textos en los que se expone la filosofía escolástica (y neoescolástica) tratan de la idea de distinción y de sus formas. Los textos tomistas (por ejemplo, J. Gredt) acogen más formas que las que se hallan originariamente en Santo Tomás, pero no admiten necesariamente la distinción escotista. Sobre la distinción en Santo Tomás puede consultarse Guillermo Termenón Solís, O. F. M., *El concepto de distinción de razón en Santo Tomás*, 1958. — Sobre Pedro Tomás, Geoffrey G. Bridges, O. F. M., *Identity and Distinction in Petrus Thomae*, O. F. M., 1959 [Franciscan Institute Publications. Philosophy Series, 14]. — Sobre la distinción escotista: R. P. Symphorien, "La distinction formelle de Scot et les universaux", en *Études Franciscaines* (1909) y sobre todo Maurice J. Grajewski, *The Formal Distinction of Duns Scotus*, 1944.

DISTRIBUCIÓN. Véase TAUTOLOGÍA.

DISVALOR. Véase MAL, VALOR. DISYUNCIÓN. Según hemos visto en el artículo acerca de la noción de Conectiva, hay dos conectivas sentenciales que reciben el nombre de *disyunción* (y a veces *alternación*). Una de las conectivas es 'o', simbolizada por 'V' y llamada *disyunción inclusiva*; otra es 'o. .o', simbolizada por '≠' y llamada *disyunción exclusiva*. Según ello,

$pV$

$q$  se lee:

$p \text{ o } q$ . Ejemplo

de ' $pVq$ ' puede ser:

Daniel habla o fuma. A

su vez,

## DIS

$p \neq q$  se

lee:

O  $p$  o  $q$ .

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

O Amelia se pone el sombrero o se queda en casa.

La diferencia entre 'o' y 'o...o' en el lenguaje ordinario se manifiesta tanto en español como en otros idiomas. Así, en alemán ('*oder*' y '*entweder...oder*'), en inglés ('*or*' y '*either...or*'), en ruso ('*ili*' y '*ñeto...ñeto*'), en latín ('*vel*' y '*aut...aut*'), etc. En muchos de estos idiomas, sin embargo (y también en español) se usa a veces la primera conjunción para cualquiera de las dos. Ello introduce confusiones. Con el fin de evitarlas, es común leer:

$p \vee q$

como sigue:

$p$  o  $q$  (o ambos),

y

$p \neq q$

como sigue:

$p$  o  $q$  (pero no ambos).

Así,

Rosita toca el piano o critica a sus amigas:

o puede entenderse:

Rosita toca el piano o critica a sus amigas (o ambas cosas),

en cuyo caso es un ejemplo de ' $p \vee q$ ' o disyunción inclusiva, o puede entenderse:

Rosita toca el piano o critica a sus amigas (pero no ambas cosas),

en cuyo caso es un ejemplo de ' $p \neq q$ ' o disyunción exclusiva.

En la notación de Lukasiewicz, 'V' es representado por la letra 'A' antepuesta a las fórmulas; así ' $p \vee q$ ' se escribe 'A  $p q$ '.

Como hemos visto en el artículo sobre las Tablas de verdad, la tabla para ' $p \vee q$ ' da ves para todos los valores de ' $p$ ' y ' $q$ ' excepto cuando tanto ' $p$ ' como ' $q$ ' son falsos. La tabla para ' $p \neq q$ ' da efes cuando tanto ' $p$ ' como ' $q$ ' son verdaderos y cuando tanto ' $p$ ' como ' $q$ ' son falsos; en los demás casos la tabla da ves.

En la lógica clásica las proposiciones disyuntivas constituyen una clase de las proposiciones manifiestamente o (evidentemente) compuestas,

## DIV

es decir, una de las clases de las llamadas proposiciones formalmente hipotéticas. Se habla asimismo de juicios disyuntivos en tanto que una de las especies de juicios (véase Juicio) de relación. En ambos casos se presenta como esquema:

P es S o Q o:

P es o S o Q.

**DIVISIÓN.** La división, διαίρεσις (término empleado ya en sentido técnico por Platón), es un concepto central de la lógica clásica. Se trata fundamentalmente de proceder a una división de los géneros en especies y de las especies en subespecies, con el fin de poder "situar" cada realidad dentro del "lugar" lógico que le corresponda y hacer posible, por lo tanto, su definición en la medida en que ésta se haga justamente *per gemis proximum et differentiam specificam*. Usualmente se estima que el concepto de división, elaborado sobre todo por Platón y por Aristóteles, no es meramente lógico. Mejor dicho, se supone que el concepto lógico adquiere su significación de un previo supuesto metafísico, según el cual la realidad está ordenada jerárquicamente de tal suerte, que los cortes lógicos efectuados sobre ella corresponden a su constitución ontológica. Los escolásticos, que utilizaron ampliamente la noción de división, señalaron, de todos modos, la necesidad de distinguir no sólo entre la división lógica y metafísica, sino también entre ésta y la división física. A tal efecto forjaron una teoría de los diferentes tipos de división de acuerdo con el ente dividido, y de acuerdo con el carácter actual, potencial o accidental de la *divisio*. Lo fundamental en todas las formas de división es la suposición de que sólo lo compuesto puede dividirse y se divide o resuelve precisamente en sus elementos simples. Las llamadas reglas de la división, por su lado, respondían a las normas lógicas de la división de las nociones y tenían por finalidad esencial mostrar las normas lógicas según las cuales se efectuaban las relaciones entre el todo y los miembros resultantes de la división del todo, así como las relaciones entre los miembros divididos entre sí. Véase también ÁRBOL DE PORFIRIO y DEFINICIÓN.

## DOC

**DOBLE NEGACIÓN.** Véase NEGACIÓN, TAUTOLOGÍA. **DOBLE VERDAD.** Véase VERDAD DOBLE.

**DOCTA IGNORANCIA.** En varias ocasiones se ha predicado en filosofía una ignorancia sapiente. El primer ejemplo eminente de ello es el de Sócrates, y su más acabada expresión se halla en la *Apología* platónica. Ante sus acusadores, Sócrates manifestó que poseía una ciencia superior a todas las de los demás mortales, y que ello no era una presuntuosa afirmación suya, sino una respuesta dada por el oráculo de Delfos a Cerefón cuando éste le preguntó si había alguien más sabio por Sócrates. "Nadie es más sabio que Sócrates", contestó el oráculo. Esta respuesta significaba, según Sócrates, que mientras los demás creían saber algo, él, Sócrates, reconocía no saber nada. Pero entre el conocimiento falso de muchas cosas y el conocimiento verdadero de la propia ignorancia, no cabe duda de que el último es el más sabio. Con el "Sólo sé que no sé nada" Sócrates expresaba, pues, irónicamente una concepción de la sabiduría que posteriormente hizo fortuna: la que se expresó con el nombre de *docta ignorantia* y de un modo o de otro significó el rechazo de los falsos saberes para consagrarse al único saber considerado como auténtico. Así, la *docta ignorantia* equivale, ya desde Sócrates, a un estado de apertura del alma frente al conocimiento: más que una posesión, la ignorancia sapiente es una "disposición".

La propia expresión *docta ignorantia* se halla ya en filósofos de los primeros siglos de nuestra era, ante todo en San Agustín (*Epist.* 130, c. 15, n. 28). Éste habló de *docta ignorantia* como expresión de una disposición del alma —disposición *docta*— a recibir el espíritu de Dios. En un sentido parecido habló San Buenaventura de la *docta ignorantia* como una disposición del espíritu necesaria para trascender sus propias limitaciones. (*Breviloquium*, V vi 7: en el "ascenso" hacia el reino donde reside el *Rex sapientissimus*, nuestro espíritu, movido por *desiderio ferventissimo*, es como si se hallara envuelto *quodam ignorantia docta*). Ahora bien, la expresión *docta ignorantia* es conocida especialmente a través de la in-

## DOC

terpretación dada por Nicolás de Cusa, que escribió sobre el tema su más famoso libro (*De docta ignorantia*, 1440) y defendió sus doctrinas en el escrito *Apologia doctae ignorantiae*, durante mucho tiempo atribuida a un discípulo de Nicolás de Cusa, pero hoy día considerado como de mano del propio Cusano (véase R. Klibansky, "Praefatio editoris" al tomo II de *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, Lipsiae, 1937, pág. V). Según Nicolás de Cusa, puede mostrarse que saber, *scire*, es ignorar, *ignorare* (*De docta ignorantia*, I, i), pues el saber comienza sólo cuando un intelecto "sano y libre" aspira a buscar la verdad según el deseo innato que en él reside y la aprehende mediante un abrazo amoroso, *amoroso amplexu*. Lo que debe hacerse, ante todo, escribe Nicolás de Cusa, es conocer nuestra ignorancia; sólo quien sea muy docto en ella podrá alcanzar la sabiduría perfecta (*loc. cit.*). O también: "la precisión de la verdad luce incomprensiblemente en las tinieblas de nuestra ignorancia" (*op. Cit.*, I, xxvi). El fin de la docta ignorancia es, pues, la sabiduría perfecta de Dios como bondad infinita, como *maximum* y como unidad suma. La doctrina de Nicolás de Cusa representó uno de los rasgos del platonismo cristiano, particularmente en la forma en que fue desarrollado durante el Renacimiento. De él participaron inclusive escépticos como Montaigne y Francisco Sánchez. Pero mientras el Cusano tendía a la teología negativa, a un "saber" último inexpresable mediante el lenguaje natural, los segundos se preocupaban más bien de la necesidad de descargarse del farrago de saberes inútiles transmitidos, con el fin de comprender mejor al hombre y la Naturaleza. Uno y otros, sin embargo, coincidían en el afán por alcanzar un conocimiento "directo" y, sobre todo, en el hecho de subrayar la superioridad del proceso de adquisición y "conquista" del saber sobre su mera transmisión: el saber que se hace es superior al saber "hecho", la disposición al conocimiento es superior al conocimiento. La doctrina de la docta ignorancia ofrece, así, a la vez rasgos místicos y experimentales. Sin embargo, como lo ha mostrado Hiram Haydn en su libro sobre el Contra-Renacimiento (*The Counter-Renais-*

## DOC

*saneae*, 1950, *passim*, especialmente Introducción), dichos rasgos tienen un fundamento único: la aspiración a recuperar una "experiencia" original en la que participaron por igual los "experimentales", los "escépticos", los "realistas" y los *homines religiosi*.

DOCTOR. El título honorífico más comente dado a muchos de los escolásticos —y a algunos místicos— es el de *doctor* seguido de un adjetivo por medio del cual se quiere expresar la más destacada característica del autor correspondiente. Indicamos a continuación algunos de los más importantes títulos honoríficos usados.

*Doctor admirabilis* (Juan Ruysbroeck); *Doctor angelicus* o también *doctor communis* (Santo Tomás de Aquino); *Doctor authenticus* (Gregorio de Rimini); *Doctor brevilocus* (Guiu de Terrena); *Doctor christianissimus* (Juan Gerson); *Doctor eximius* (Francisco Suárez); *Doctor facundus* (Pedro de Aureol); *Doctor fundatissimus* (Egidio Romano [Gil de Roma]); *Doctor illuminatus* (Ramón Llull o Lull); *Doctor irrefragabilis* (Alejandro de Hales), *Doctor mirabilis* (Roger Bacon); *Doctor modernus* o también *doctor resolutissimus* (Durando de Saint Pourçain); *Doctor planus et perspicuus* (Gualterio Burleigh); *Doctor seraphicus* (San Buenaventura); *Doctor solennis* (Enrique de Gante); *Doctor solidus* (Ricardo de Mediavilla o de Middleton); *Doctor subtilis* (Juan Duns Escoto); *Doctor universalis* (Alberto Magno y también Alano de Lille). Se ha propuesto llamar a Balmes *doctor humanus*.

A todos los autores citados se han dedicado artículos especiales. Otros títulos honoríficos usados son: *Doctor dulcifluus* (Antonio André), *Doctor ecstaticus* (Dionisio el Cartujo [al cual nos referimos al final del artículo sobre Juan Ruysbroeck]); *Doctor succinctus* (Francisco de Marcia).

A veces se han usado otros títulos honoríficos. He aquí algunos de los más conocidos: *Commentator* (Averroes); *Monachus albus* (Juan de Mirecourt); *Philosophus teutonicus* (Jacob Böhme); *Praeceptor Germaniae* (Rabano Mauro); *Venerabilis Inceptor* (Guillermo de Occam). Agreguemos que en muchos textos escolásticos. Aristóteles es designado simplemente como *philosophus*.

DOGMA, DOGMÁTICO. Véase DOGMATISMO.

## DOG

DOGMATISMO. El sentido en que se usa en filosofía el término 'dogmatismo' es distinto del que se usa en religión. En esta última el dogmatismo es el conjunto de los dogmas, los cuales son considerados (en muchas iglesias cristianas por lo menos, y en particular en el catolicismo) como proposiciones pertenecientes a la palabra de Dios y propuestas por la Iglesia. Los dogmas no están necesariamente ligados a un sistema filosófico, bien que se reconoce que hay sistemas filosóficos opuestos al espíritu del dogma.

Religiosamente, los dogmas son usualmente considerados como verdades. Pero un dogma podría ser falso, en cuyo caso se trata, como escribe Santo Tomás, de un *dogma peruersum*. Filosóficamente, en cambio, el vocablo 'dogma', δόγμα, significó primitivamente "opinión". Se trataba de una opinión filosófica, esto es, de algo que se refería a los principios. Por eso el término 'dogmático', δογματικός significó "relativo a una doctrina" o "fundado en principios". Ahora bien, los filósofos que insistían demasiado en los principios terminaban por no prestar atención a los hechos o a los argumentos — especialmente a los hechos o argumentos que pudieran poner en duda tales principios. Tales filósofos no consagraban su actividad a la observación o al examen, sino a la afirmación. Fueron llamados por ello "filósofos dogmáticos", δογματικοί φιλόσοφοι, a diferencia de los "filósofos examinadores" o "escépticos" (v. ESCÉPTICOS para el significado originario de 'escéptico' y sus variedades) (Sexto, *Hyp. Pyrr.* III 56). Se habló por ello también de escuela dogmática, δογματική αἵρεσις, esto es, la que propugnaba no el escepticismo (en cuanto examen libre de prejuicios), sino el dogmatismo.

El sentido de los términos 'dogma', 'dogmático' y 'dogmatismo', aun confinándose a la filosofía, no es, sin embargo, simple. Ejemplo de variedad en el uso dentro de un solo filósofo lo hallamos en Kant. Éste rechaza que se pueda establecer lo que llama "una metafísica dogmática", y propone en vez de ello una "crítica de la razón". Por otro lado declara que todas las proposiciones apodícticas, tanto si son demostrables como si son inmediatamente evidentes, pue-

## DOG

den dividirse en *dogmata* y *mathemata*. Un "dogma" es, según ello, una proposición sintética derivada directamente de conceptos, a diferencia de un "mathema", o proposición sintética obtenida mediante construcción de conceptos (K. r. V., A 736, B 764). Sin embargo, puede decirse que, en general, Kant usa el vocablo 'dogmatismo', a diferencia de la expresión 'procedimiento dogmático' (véase *infra*), en mala parte, y ésta es la que se ha transmitido hasta nosotros en el campo filosófico.

Examinaremos aquí la noción de dogmatismo especialmente en la teoría del conocimiento. El dogmatismo se entiende principalmente en tres sentidos: (1) Como la posición propia del realismo ingenuo, que admite no sólo la posibilidad de conocer las cosas en su ser verdadero (o en sí), sino también la efectividad de este conocimiento en el trato diario y directo con las cosas. (2) Como la confianza absoluta en un órgano determinado de conocimiento (o supuesto conocimiento), principalmente la razón. (3) Como la completa sumisión sin examen personal a unos principios o a la autoridad que los impone o revela. En filosofía se entiende generalmente el dogmatismo como una actitud adoptada en el problema de la posibilidad del conocimiento, y, por lo tanto, comprende las dos primeras acepciones. Sin embargo, la ausencia del examen crítico se revela también en ciertas formas tajantes de escepticismo y por eso se dice que ciertos escépticos son, a su modo, dogmáticos. El dogmatismo absoluto del realismo ingenuo no existe propiamente en la filosofía, que comienza siempre con la pregunta acerca del ser verdadero y, por lo tanto, busca este ser mediante un examen crítico de la apariencia. Tal sucede no solamente en el llamado dogmatismo de los primeros pensadores griegos, sino también en el dogmatismo racionalista del siglo XVII, que desemboca en una gran confianza en la razón, pero *después* de haberla sometido a examen. Como posición gnoseológica, el dogmatismo se opone al criticismo más bien que al escepticismo. Esta oposición entre el dogmatismo y el criticismo ha sido subrayada especialmente por Kant, quien, al proclamar su despertar del "sueño dogmático" por obra de la

## DOM

crítica de Hume, opone la crítica de la razón pura al dogmatismo en metafísica. Mas "la crítica —escribe Kant— no se opone al procedimiento dogmático de la razón en su conocimiento puro, como ciencia (pues tiene siempre que ser dogmática, es decir, tiene que ser rigurosamente demostrativa, por medio de principios fijos *a priori*), sino al dogmatismo, esto es, a la pretensión de avanzar con un conocimiento puro formado de conceptos". "Dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin una previa crítica de su propio poder" (K. r. V., B XXXV). La oposición entre el dogmatismo y el escepticismo cobra un sentido distinto en Comte, cuando considera estas dos actitudes no sólo como posiciones ante el problema del conocimiento, sino como formas últimas de vida humana. La vida humana puede existir, en efecto, en estado dogmático o en estado escéptico, que no es más que un tránsito de un dogmatismo anterior a un dogmatismo nuevo. "El dogmatismo —afirma Comte— es el estado normal de la inteligencia humana, aquel hacia el cual tiende, por su naturaleza, de manera continua y en todos los géneros, inclusive cuando parece apartarse más de ellos, porque el escepticismo no es sino un estado de crisis, resultado inevitable del interregno intelectual que sobreviene necesariamente todas las veces que el espíritu humano está llamado a cambiar de doctrinas y, al mismo tiempo, medio indispensable empleado, ya sea por el individuo o por la especie, para permitir la transición de un dogmatismo a otro, lo que constituye la única utilidad fundamental de la duda" (*Primeros Ensayos*, trad. esp., 1942, pág. 270). El hombre necesita, según ello, vivir confiado o, como dirá posteriormente Ortega, estar en alguna creencia radical; por lo tanto, lo intelectual no puede penetrar de punta a punta la vida humana si no quiere provocarse una disolución de la misma. Como Comte dice, "es a la *acción* a la que está llamada en lo esencial la totalidad del género humano, salvo una imperceptible fracción principalmente consagrada por su naturaleza a la contemplación" (*op. cit.*).

DOMINGO GUNDISALVO, Dominic Gundisalvi, Dominicus Gundisalinus, Domingo González (*fl.* 1150),

## DOM

arcediano de Segovia, residió durante largos años en Toledo donde fue uno de los más destacados traductores de la llamada Escuela de Traductores (VÉASE) de Toledo. En colaboración con Abendaud tradujo el tratado sobre el alma de Avicena y en colaboración con un llamado Juan la *Lógica* y la *Metafísica* de Algazel y la *Fons Vitae* de Avicibrón. Se le supone asimismo traductor de la *Metafísica* de Avicena, de varios tratados de Alfarabi y de algunos escritos de Alkindi y de Isaac Israeli. Sin embargo, Domingo Gundisalvo no fue solamente un traductor; usando las fuentes aristotélicas, neoplatónicas árabes y agustinianas, así como escritos de Boecio, San Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable, nuestro autor presentó en varias obras originales un conjunto filosófico notablemente amplio y consistente y en todo caso grandemente influyente sobre los escolásticos posteriores de la Edad Media. Importante en su contribución es su clasificación de las ciencias a que nos hemos referido en el artículo correspondiente (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). También contribuyó grandemente a la elaboración de la metafísica, estableciendo, a base del aristotelismo y del neoplatonismo, una gradación de los seres fundada en la concepción del primer ser o Dios como pura forma y de los demás en tanto que compuestos, en distintos grados, de materia y forma. La influencia de Avicena y de Avicibrón se manifiesta especialmente en el tratado de Domingo Gundisalvo sobre el origen del mundo, donde se combina la doctrina cristiana de la creación con el uso de algunos conceptos derivados de la teoría de la emanación. Análogo sincretismo se revela en el tratado sobre la inmortalidad del alma, donde los argumentos platónicos y los aristotélicos son usados juntamente para el mismo propósito fundamental. Uno de los rasgos característicos de los escritos de Domingo Gundisalvo, y uno de los que más contribuyeron a la influencia ejercida por el filósofo, es la presentación de algunas tesis en fórmulas precisas y susceptibles de ulterior desarrollo y comentario; éstas son especialmente evidentes en las partes de sus obras en las que se fundamentan nociones metafísicas (u ontológicas) y psicológicas.



## DON

Obras: *De divisione philosophiae*, ed. por L. Baur en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, IV, 2-3 (1903). — *De processione mundi*, ed. por G. Bülow, en *Beiträge* XXIV, 3 (1925); Cfr. también M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo I. — *De unitate*, ed. por F. Correns, en *Beiträge*, I, 1 (1891) [este tratado había sido falsamente atribuido a Boecio]. — *De anima*, ed. en parte por A. Löwenthal en *D. G. und sein psychologisches Kompendium*, 1890; completo por G. Bülow en *Beiträge*, II, 3 (1903), y por J. T. Muckle en *Medieval Studies*, II (1940), 23-103. — *De scientiis*, ed. M. Alonso, S. I., 1954. — Todas estas ediciones contienen estudios y comentarios. — Véase, además: A. Löwenthal, *Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine psychologische Schrift des 11. Jahrh. und ihre Beziehungen zu Salomon ibn Gebirol*, 1891, págs. 79-131. — Cl. Baeumker, "D. G. als philosophischer Schriftsteller", *Compte rendu du 4e Congrès scientifique internationale des catholiques*, sección III, 1898, reimpresso en *Studien und Charakteristiken*, 1927, págs. 255-77. — A. Schneider, *Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderters in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie*, 1916 (*Beiträge*, XVII, 4]. — M. Alonso, "Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano", *Al-Andalus*, VIII (1943), 155-88. — Id., id., "Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo", *Al-Andalus*, XI (1947), 209-11. — A. H. Chroust, "The Definitions of Philosophy in the De divisione Philosophiae of Dominicus Gundissalinus", *The Thomist*, XXV (1951), 253-81. — Manuel Alonso, S. J., *Temas filosóficos medievales (Ibn Dāwud y Gundisalvo)*, 1959 [Publicaciones anejas a *Miscelánea Comillas*. Serie filosófica, 10]. — Véase también la bibliografía de **TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE)**.

DONOSO CORTÉS (JUAN), Marqués de Valdegamas (1809-1853), nacido en el Valle de k Serena (Extremadura), se distinguió como político, escritor, orador y diplomático (Ministro Plenipotenciario en Berlín en 1849; Embajador en París en 1853). Representó en la acción el ala derecha de los cristinos e isabelinos, pero en la teoría k defensa de los principios de los carlistas. Después de una primera época en la que estuvo próximo a las tesis del liberalismo doctrinario, se "convirtió" en paladín

## DON

del ultramontanismo, representando en España un papel análogo al que desempeñaron Joseph de Maistre y Louis de Bonald en Francia, o inclusive Joseph Görres en Prusia. Sus ideas, expresadas sistemáticamente en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, se centraron en torno a las afirmaciones siguientes: La política depende de la teología. El proceso de secularización de la Edad Moderna es un error gigantesco, engendrado por el orgullo. El hombre se ha creído suficiente; se ha desligado de su divina fuente y ha producido la serie de las revoluciones. Dios es el Alfa y el Omega de todas las cosas; una política secular es un contrasentido. La verdadera teología es la católica. Por lo tanto, el catolicismo es la civilización. El dogma católico no es uno junto a otros, como creen los modernos; es el único verdadero y está depositado en k Iglesia. Siendo ésta infalible, no puede tolerar el error. Tal idea está basada en una argumentación dialéctica (*Ensayo*, Lib. I, cap. iii) que, junto con la afirmación y demostración de que hay "secretas analogías entre las perturbaciones físicas y las morales, derivadas todas de k libertad humana" (*op. cit.*, Libro II, cap. v), constituye lo más original en el pensamiento político-filosófico-teológico de Donoso. Hemos reproducido sus argumentos respecto al primer punto en el artículo **TOLERANCIA**. En cuanto al segundo, se basa en k crítica de que lo visible se explica sólo por lo visible, y lo natural por lo natural (*op. cit.*, Libro I, cap. vii); tan pronto como vemos en lo sobrenatural el fundamento de lo natural, admitimos que k concupiscencia de la carne y el orgullo del espíritu son lo mismo: el pecado. Éste culmina en la pretendida deificación del hombre por sí mismo — consecuencia de k negación de un Dios trascendente. Pero esta deificación no destruye el orden moral y físico perfecto instituido por Dios. La negación de tal orden es, pues, vana; su única consecuencia es hacer más pesado el yugo del hombre por medio de las catástrofes, "las cuales se proporcionan siempre a las negaciones" (*op. cit.*, Conclusión).

La primera edición del *Ensayo* apareció simultáneamente en español (Madrid, 1851) y en traducción francesa (París, 1851). La obra se di-

## DOX

rigió contra el ateísmo revolucionario de la época, especialmente contra el de Proudhon, pero hay también ataques (respetuosos) contra la doctrina de Guizot sobre el desarrollo de la civilización en Europa. Ediciones de obras de Donoso: Madrid, 1848, 2 vols.; Madrid, 1854-56, 5 vols. (Cabino Tejada); Madrid, 1891-93, 3 vols. (Manuel Ortí y Lara), reimpresión en 1903-1904, 4 vols. La mejor y más completa edición es la dirigida por Juan Juretschke: *Obras completas*, Madrid, 1946, 2 vols. (el *Ensayo* figura en el tomo II, págs. 347-551). Entre los escritos de Donoso filosóficamente interesantes que figuran en la última edición citada — además del *Ensayo* — mencionamos: "La religión, la libertad, la inteligencia" (1837) en I, 375-79; "Filosofía de la historia. Juan Bautista Vico" (1838), en I, 537-72; "Consideraciones sobre el cristianismo" (1838), en I, 573-82; "Pensamientos varios" en II, 823-7. Correspondencia en torno al "Ensayo", en II, 553-62. Véase también la "Carta a Su Santidad Pío IX", en II, 565-70. — Sobre Donoso: Juan Valera, artículo sobre el *Ensayo* publicado en 1856 y recogido en el tomo XXXIV (1913), titulado *Estudios críticos sobre filosofía y religión (1856-1863)*, págs. 9-61 de la edición de *Obras completas*, de Valera. — Joaquín Costa, "Filosofía política de Donoso Cortés", en *Estudios jurídicos y políticos*, 1884. — Carl Schmitt, "Der unbekannt Donoso Cortés", *Hochland*, XXVII (1929), reproducido en *Positionen und Begriffe*, 1940. — Id., id., *Donoso Cortés. Su posición en la historia de la filosofía del Estado europeo (Conferencias en el Centro de Intercambio intelectual Germano-Español)*, de Madrid, XXVI, 1930. — Edmund Schramm, *Donoso Cortés. Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, 1935 (trad. esp.: *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*, 1936). — Francisco Ayala, Estudio preliminar a su edición del *Ensayo* (Buenos Aires, 1943). — Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, 1945. — Carl Schmitt, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, 1952. — G. de Armas, *Donoso Cortés*, 1953. — J. Chaix-Ruy, *Donoso Cortés, théologien de l'histoire et prophète*, 1956. — Alberto Caturelli, D. C. (*Ensayo sobre su filosofía de la historia*), 1958.

DOXÓGRAFOS. En Filosofía (Historia de la) (VÉASE) nos hemos referido a ciertas fuentes para el estudio de la historia de la filosofía griega. Más información al respecto se halla

## DOX

al comienzo de la bibliografía del artículo Filosofía griega (v.). Aquí recapitularemos y ampliaremos las informaciones proporcionadas en dichos artículos con respecto a la llamada *tradición doxográfica*.

Esta tradición es la de los "doxógrafos", término que significa "compiladores de opiniones" (de δόξα = 'opiniones', y también 'tesis', 'doctrina') — se entiende, de "opiniones de otros autores". Además del vocablo δόξα, se usó también el término: ἄ ὁρέσκοντα (= 'los preceptos'), que se transformó en latín en *placita*.

Se debe a Hermann Diels la primera y todavía la más importante clasificación del material doxográfico, así como un estudio fundamental de la tradición doxográfica. Para la edición de Diels y ediciones de otros textos a que nos referiremos luego, véase bibliografía.

El fundamento de la tradición doxográfica son los 16 (o 18) libros φυσικῶν δόξαι, de las *opiniones de los físicos* (en el sentido aristotélico de 'físicos' [véase FÍSICA]) de Teofrasto; esta obra se cita en latín como *De physicorum placitis*. De la misma obra (perdida) se hicieron dos libros: el primero, titulado *Sobre los principios materiales*, y el segundo titulado *Sobre la sensación*. Del primer libro quedan varios extractos conservados por Simplicio en sus comentarios a la *Física* (a "los libros de los físicos") de Aristóteles. Simplicio tomó varios de tales extractos de los comentarios (perdidos) de Alejandro de Afrodisia (VÉASE). El segundo libro se ha conservado en gran parte.

Después de Teofrasto, y basándose en gran parte en su compilación, hay una serie de colecciones o doxografías. Pueden clasificarse del siguiente modo: (1) obras doctrinales; (2) obras biográficas; (3) "sucesiones". Las obras doctrinales consisten en compilaciones de acuerdo con temas, en cada uno de los cuales se indican las opiniones de varios autores. Las obras biográficas consisten en compilaciones de opiniones de acuerdo con los autores. Las "sucesiones" consisten en compilaciones de opiniones de acuerdo con las "sucesiones" de autores en varias escuelas. Algunas veces las obras biográficas están asimismo organizadas por escuelas o "sectas".

Esta división puede considerarse como el fundamento de tres grandes

## DOX

modos de presentar la historia de la filosofía que de alguna manera han subsistido hasta la fecha: por "problemas"; por "autores" y por "escuelas". Excluimos aquí las meras "cronografías" (como la *Chronica*, de Apolodoro, basada en parte en la *Chronographia* de Eratóstenes de Cirene), porque se trata, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, de meras "obras auxiliares". En efecto, en las Crónicas y Cronografías hay simplemente listas de filósofos (organizadas por escuelas o sectas) de acuerdo con las supuestas fechas de nacimiento de los autores — se supone que la fecha de nacimiento tuvo lugar cuarenta años antes del *acme* o el *floruit* ("florecimiento") del filósofo. El *acme* en cuestión está correlacionado con un acontecimiento importante, o considerado importante.

Dentro de las obras o doxografías que hemos llamado "doctrinales" —las que siguen, pues, el método de presentación según temas o problemas adoptado por Teofrasto— se halla una recopilación a la que Diels dio el nombre de *Vetusta Placita*. Esta compilación (perdida) fue redactada al parecer por un discípulo de Posidonio (VÉASE) durante el siglo I. Contenía no sólo "opiniones" de autores hasta Teofrasto, sino también de filósofos peripatéticos, estoicos y epicúreos. Los *Vetusta Placita* constituyeron la base de la compilación de Aecio (VÉASE), las *Aetii Placita*. A su vez, la compilación de Aecio constituyó la base de las dos doxografías más importantes que han llegado hasta nosotros: el *Epitome* o *Placita philosophorum*, del Pseudo-Plutarco (VÉASE) —y que se atribuyó, pues, a Plutarco— y los "Extractos" (*Eclogae*) contenidos en la "Antología" o *Florilegium*, de Juan de Stobi o Estobeo (VÉASE).

Entre las obras o doxografías biográficas destaca la de Diógenes Laercio (VÉASE), en la que se recogen, con frecuencia sin cuidado y casi siempre sin crítica, informaciones proporcionadas por numerosos historiadores y biógrafos de la época alejandrina.

En cuanto a las "sucesiones", nos hemos referido a ellas en el artículo Diádocos (véase también ESCOLARCA). La más importante obra al respecto es la de Soción de Alejandría (VÉASE). De ella procede la distinción clásica entre la escuela de los jónicos (VÉASE) y la de los itálicos (v.).

## DOX

A las obras citadas pueden agregarse otras "fuentes doxográficas". Se encuentran doxografías en Varrón (que se basó en parte en las *Vetusta Placita*), en Cicerón, en Plutarco, en las *Noctae Atticae* de Aulo Gelio, en Sexto el Empírico y en varios comentaristas (por ejemplo, en el ya citado Simplicio). Importantes son los *Philosophoumena* de la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito (VÉASE) —basada en gran parte en Teofrasto— y diversos fragmentos que se atribuyeron a Plutarco y que son llamados *Stromateis pseudo-plutarquianos*. Estos fragmentos han sido conservados en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio (VÉASE).

Aunque la compilación de Teofrasto puede seguir siendo considerada como "fundamento de la tradición doxográfica", ello no significa que todas las compilaciones de esta tradición procedan directa o indirectamente de Teofrasto. Hubo numerosos trabajos doxográficos y biográficos producidos independientemente de Teofrasto; en algunos se basaron quizá partes de las doxografías de autores como Plutarco y San Clemente de Alejandría.

El título de la obra de Hermann Diels a que nos hemos referido en el texto es: *Doxographi Graeci collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels* (Berolini, 1879). Editio iterata, 1929. Incluye: *Aetii de placitis reliquiae (Plutarchi Epitome, Stobaei Excerpta)*; *Arii Didymi Epitomes fragmenta physica*; *Theophrasti Physic. Opinionum, de sensibus fr.*; *Ciceronis ex L. I. de deorum natura*; *Philodemi ex L. I. de pietate*; *Hyppolyti Philosophoumena*; *Plutarchi Stromateon fr.*; *Epiphaniū varia excerpta*; *Galeni historia philosophorum*. Los "Prolegomena" (en latín) de Diels se hallan en págs. 1-263. — La colección de textos de Diels ha sido complementada por P. Wendland (1897); R. v. Scala (1898); A. Baumstark (1897); G. Pasquali (1910). A estas colecciones de textos, ya citadas en el artículo FILOSOFÍA GRIEGA, hay que agregar las ediciones de fragmentos asimismo mencionados en tal artículo (Mullach, Müller, E. Reitzenstein, F. Wehrli y otros). — Véanse asimismo las bibliografías de los artículos citados en el texto del presente. — Muchas de las obras mencionadas en FILOSOFÍA GRIEGA y en FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) tratan de los doxógrafos; nos limitamos aquí a destacar M. del Pra, *La storiografia filosofica antica*, 1948.

## DRA

DRAOMA. Véase IDEOMA.

DRIESCH (HANS) (1867-1941) nac. en Kreuznach, estudió, entre otros lugares, en Jena, con Ernst Haeckel, trabajó en investigaciones zoológicas y biológicas en diversas instituciones (Nápoles, Trieste), profesó en Aberdeen (Gifford Lectures de 1907-08), en Heidelberg (1909-20) y, finalmente, en Colonia y Leipzig. Bien pronto, sin embargo, sus intereses biológicos se desplazaron hacia la filosofía, la cual, por otro lado, no fue en gran parte sino la traducción conceptual de sus experimentos y reflexiones en el campo de las ciencias naturales. Las experiencias realizadas con las células de la gástrula de un erizo de mar (que al ser divididas no dieron origen a organismos parciales, sino que reprodujeron, en menor tamaño, el organismo entero) le convencieron de un principio que ha llegado a ser básico de toda su filosofía: el de que la experiencia misma y no simplemente una reflexión apoyada sobre supuestos metafísicos obliga a rechazar el mecanicismo. En la oposición contemporánea entre mecanicismo y vitalismo —ante todo en la biología, pero luego en la interpretación total de la realidad—, Driesch ha sido uno de los principales y más constantes adalides del segundo. Para ello era necesario, sin embargo, hacer algo más que mostrar la sumisión de los procesos orgánicos a un desarrollo no mecánico; precisaba forjar filosóficamente diversos conceptos que permitieran entender la forma de tales procesos. De este modo llegó Driesch a la elaboración filosófica de los conceptos de totalidad, de causalidad total y de entequeia. En lo que toca al primero, el primado de la totalidad se muestra por medio de la existencia de los sistemas "armónico-equipotenciales" en los cuales el todo está contenido, por así decirlo, en la "parte" (que no será ya parte, sino germen). En lo que respecta al segundo, la causalidad de totalidad (*Ganzheitskausalität*), llamada también "causalidad entequeial", engloba en su seno la causalidad mecánica, un poco al modo como en el idealismo teleológico, tal como fue defendido por Lotze, la teología es a un tiempo la cobertura y la base del mecanismo. Respecto a la entequeia (VÉASE), en tanto que

## DRI

substancia individualizante, nos llamamos, supone Driesch, ante el principio mismo del mencionado primado de la causalidad total y de la estructura. La entequeia no es entonces una substancia misteriosa, situada en el mismo plano del acontecer físico-químico, pero destinada a dominar este acontecer, sino una realidad intraducible al lenguaje de los procesos inferiores, porque su función capital es la de la dirección y la de la suspensión. Con esto se distingue el vitalismo de Driesch del vitalismo "clásico". Pero, además, la concepción individualizante y causal-total de la entequeia no es, según Driesch, una simple hipótesis de filosofía biológica, sino un principio de teoría del conocimiento. Ahora bien, esta teoría del conocimiento que, unida a una lógica, forma la "teoría del orden", intenta solucionar el dualismo de materia y vida, de parte y todo, de energía y entequeia supuesto en la filosofía natural mediante una concepción del orden como algo "puesto". Aun cuando el hecho del "poner" no debe ser interpretado en un sentido idealista, el orden puesto coincide, sin embargo, con el orden "intuido", de tal modo que un idealismo fenomenológico no puede ser enteramente descartado en su filosofía. Mas este poner en tanto que tener conciencia de la ordenación de algo supera, en la posterior "teoría de la realidad", cualquier tendencia que pudiese manifestarse hacia un subjetivismo gnoseológico o metafísico. El examen de los elementos de la lógica y de la teoría del conocimiento conduce, por lo tanto, a una consideración metafísica que no será de este modo una especulación romántica, sino algo parecido a una "metafísica inductiva". Pues las conclusiones metafísicas de la "teoría de la realidad" serán en todos los casos meramente hipotéticas, y lo único que tendrán de bien fundado será lo que coincida con los marcos de la "teoría del orden" y de las formas posibles de ordenación. El carácter absoluto de los objetos tratados por la teoría de la realidad —a diferencia del carácter fenoménico de los objetos analizados en la teoría del orden— no significa, empero, que su realidad sea mayor que la de los objetos "puestos" y "ordenados"; significa simplemente que sus posibilidades pueden ser ab-

## DRI

solutas, y ello tanto más cuanto más se aproxima lo posible a lo real y más implicada está en una posibilidad lo que ella tenga de realidad.

Obras principales: *Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft*, 1893 (*La biología como ciencia fundamental autónoma*). — *Die organische Regulation. Vorbereitungen zu einer Theorie des Lebens*, 1901 (*Las regulaciones orgánicas. Prolegómenos para una teoría de la vida*). — *Naturbegriffe und Natururteile. Analytische Untersuchung zu reinen und empirischen Naturwissenschaften*, 1904 (*Conceptos naturales y juicios naturales. Investigación analítica para una ciencia natural pura y empírica*). — *Der Vitalismus als Geschichte und Lehre*, 1906 (*El vitalismo como historia y doctrina*). — *The Science and the Philosophy of the Organism* (Gifford Lectures, publicadas en inglés en 1908 y traducidas al alemán por el autor con el título *Philosophie des Organischen*, 1909). — *Ordnungslehre. Ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Werden*, 1912 (*Teoría del orden, Sistema de la parte no metafísica de la filosofía. Con especial consideración de la doctrina del devenir*). — *Die Logik als Aufgabe. Eine Studie über die Beziehung zwischen Phänomenologie und Logik, zugleich eine Einleitung in die Ordnungslehre*, 1913 (*La lógica como tema. Estudio sobre la relación entre fenomenología y lógica, con una introducción a la teoría del orden*). — *Leib und Seele. Eine Untersuchung über das psycho-physische Grundproblem*, 1916 (*Cuerpo y alma. Una investigación sobre el problema fundamental psicofísico*). — *Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch*, 1917 (*Teoría de la realidad. Ensayo metafísico*). — *Das Problem der Freiheit*, 1917 (*El problema de la libertad*). — *Logische Studien über Entwicklung*, I, 1918; II, 1919 (*Estudios lógicos sobre la evolución*). — *Der Begriff der organischen Form*, 1919 (*El concepto de forma orgánica*). — *Wissen und Denken. Ein Prolegomenon zu aller Philosophie*, 1919 (*Saber y pensar. Prolegómeno a toda filosofía*). — *Das Ganze und die Summe*, 1921 (*El todo y la suma*). — *Geschichte des Vitalismus*, 1922 (*Historia del vitalismo*). — *Metaphysik*, 1924 (trad. esp.: *Metafísica*, 1930). — *Relativitätstheorie und Philosophie*, 1924 (trad. esp.: *La teoría de la relatividad y la filosofía*, 1927). — *Grundprobleme der Psychologie. Ihre Krisis in der Gegenwart*, 1926 (*Problemas fundamentales de*

## DRO

la psicología. *Su crisis actual*). — *Metaphysik der Natur*, 1927 (*Metafísica de la Naturaleza*). — *Die sittliche Tat. Ein moralphilosophischer Versuch*, 1927 (trad. esp.: *El acto moral*, 1929). — *Der Mensch und die Welt*, 1928 (trad. esp.: *El hombre y el Universo*, 1929). — *Philosophische Forschungswege. Ratschläge und Warnungen*, 1930 (*Vías de investigación filosófica. Consejos y avisos*). — *Parapsychologie, die Wissenschaft von den "okkulten" Erscheinungen*, 1932 (*Parapsicología, la ciencia de los fenómenos "ocultos"*). — *Die Maschine und der Organismus*, 1935 (*La máquina y el organismo*). — *Alltagsrätsel des Seelenlebens*, 1938 (*Enigmas cotidianos de la vida anímica*). — *Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis*, 1940 (*Percatación y conocimiento de sí mismo*). — *Biologische Probleme höherer Ordnung*, 1941 (*Problemas biológicos de orden superior*). — *Zur Problematik des Alterns*, 1942 (*Sobre los problemas relativos al envejecimiento*). — *Lebenserinnerungen*, 1951 (*Memoarias*). — Autoexposiciones en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (V, 1925) y *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern* (I, 1931). — Véanse los volúmenes de homenaje: *Zum 60. Geburtstag. I. Wissen und Leben*, ed. H. Schneider y W. Schingnitz; 2. *Ordnung und Wirklichkeit*, ed. W. Schingnitz, 1927, y *Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen*, Nos. 111 y 112, 1927. — Véase también: O. Heinichen, *Drieschs Philosophie*, 1924. — A. Gehlen, *Zur Theorie des Setzens und des setzungshafte Wissens bei Driesch*, 1927. — E. Heuss, *Rationale Biologie und ihre Kritik. Eine Auseinandersetzung mit dem Vitalismus H. Drieschs*, 1938. — Varios autores (U. Schön-dorfer, G. von Natmer, etc.). *H. D. Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute*, 1951.

**DROBISCH (MORITZ WILHELM)** (1802-1896) nac. en Leipzig, profesor desde 1842 en Leipzig, fue uno de los más destacados miembros de la escuela de Herbart (VÉASE). Drobisch se distinguió por sus trabajos en lógica y psicología. La lógica de Drobisch es al mismo tiempo una ontología en cuanto el autor identifica las formas del pensamiento con las formas del ser. Por este motivo la lógica no puede ser enteramente formal, a menos que 'formal' sea entendido como 'lo que pertenece a los principios'; en todo caso, la pura for-

## DU

malidad pertenece al razonamiento, pero no a los conceptos usados en el mismo. En la psicología Drobisch se orientó hacia la fundamentación y desarrollo de una teoría general de las representaciones tratada por medio de la matemática. Según Drobisch, la psicología matemática desempeña con respecto a los fenómenos psicológicos el mismo papel fundamental que desempeñan la geometría y la mecánica con respecto a los fenómenos físicos. Así, la psicología no es para Drobisch ni una mera especulación ni una simple colección de hechos empíricos, sino una elaboración científica de estos últimos.

Obras: *Beiträge zur Orientierung über Herbarts System der Philosophie*, 1843 (*Contribuciones para una orientación en el sistema herbartiano de filosofía*). — *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, nebst einem logisch-mathematischen Anhang*, 1836, 2ª ed., 1851 (*Nueva exposición de la lógica según sus más simples relaciones, junto con un apéndice lógico-matemático*). — *Quaestionum mathematicopsychologicarum spec. I-V*, 1836-39. — *Grundlehren der Religionsphilosophie*, 1840 (*Fundamentos de filosofía de la religión*). — *Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode*, 1843 (*Psicología empírica según el método de las ciencias naturales*). — *Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie*, 1850 (*Primeros bosquejos de la psicología matemática*). — *Ueber die Stellung Kants zur Schillerschen Ethik*, 1859 (*Sobre la actitud de Kant respecto a la ética de Schiller*). — *De philosophia scientiae naturali insita*, 1864. — *Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit*, 1867. — (*La estadística moral y la libertad de la voluntad humana*). — *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart*, 1876 (*Sobre el desarrollo de la filosofía por Herbart*). — *Kants Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff*, 1885 (*La cosa en sí, de Kant, y su concepto de experiencia*). — *Enzyklopädie der Philosophie*, 1908, ed. O. Flügel. — Véase M. Heinze, *M. W. Drobisch*, 1897. — W. Neubert-Drobisch, *M. W. Drobisch, ein Gelehrtenleben*, 1902.

**DU BOIS-REYMOND (EMIL)** (1818-1896) nac. en Berlín, profesor (desde 1858) de fisiología en la Universidad de Berlín, suscitó numerosas polémicas en el mundo científico y filosófico alemán por sus conferencias sobre los límites del conocimiento de

## DUA

la Naturaleza y sobre "los siete enigmas del mundo". Estos enigmas (de los que habló luego Ernst Haeckel [VÉASE] son: 1. La esencia de la materia y de la energía; 2. El origen del movimiento. 3. El origen de la vida; 4. La finalidad de la Naturaleza; 5. El origen de la sensibilidad; 6. El origen del pensamiento y del lenguaje; 7. El problema del libre albedrío. Du Bois-Reymond llevó el agnosticismo científico al extremo al proclamar, en frase célebre, de algunos de estos enigmas que no solamente ignoramos, sino que siempre ignoraremos: *ignoramus et ignorabimus*.

Las dos conferencias mencionadas se titulan: *Über die Grenzen der Naturerkennens*, 1873 (numerosísimas ediciones) y *Die sieben Welträtsel*, 1882 (numerosísimas ediciones). — Otras obras de Du Bois-Reymond: *Untersuchungen über tierische Elektrizität*. I, 1848; II, 1, 1849; II, 2, 1860. — *Reden*, 2 vols., 1885-87, 2a ed., 1912. — *Vorlesungen über die Physik des organischen Stoffwechsels*, 1900. — *Über Neovitalismus*, 1913, ed. Metzke. — Véase Boruttau, *E. du B.-R.*, 1922.

**DU VAIR (GUILLAUME)** (1556-1621) nac. en París, obispo de Lisieux, fue, con Justus Lipsius, uno de los más destacados neoestoicos modernos. A diferencia de la atención que, dentro del predominio de lo práctico-moral, prestó Lipsius a los aspectos teóricos del estoicismo, Du Vair se concentró casi exclusivamente en la filosofía moral. De hecho, su estoicismo fue en la mayor parte de las ocasiones una interpretación de las máximas morales de los estoicos (particularmente de Epicteto) por medio del cristianismo. Pueden encontrarse asimismo en sus pensamientos, especialmente en los de la última fase de su vida, rasgos platónicos.

Obras: *Sainte Philosophie*, 1603; ed. anotada por G. Michaud, 1946. — *La philosophie morale des Stoïques* publicada poco después de la aparición, en 1585, de la traducción del *Manual*, de Epicteto. — *Constance*, 1594. — Cartas: *Lettres inédites de Du Vair*, por Tamizey de Larroque, 1876. — Véase M. R. Radouant, *G. du Vair, l'homme et l'orateur*, 1909. — L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle*, 1914 (Parte III, Caps, v-viii).

**DUALISMO.** Según Rudolf Eucken el vocablo 'dualismo' fue empleado primeramente por Thomas

## DUA

Hyde en su *Historia religionis veterum Persarum*, 1700 (Cap. IX, página 164) para designar el dualismo de Ormuz y Arimán; esta misma significación tenía todavía en Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, art. *Zoroastre*) y en Leibniz (*Theod.*, II, 144, 149). Sólo con Wolff aparece un significado estrictamente filosófico, al utilizar 'dualismo' como algo contrario a 'monismo'. Para Wolff, en efecto (*Psychologia rationalis*, 1734, § 34), son dualistas los que afirman la existencia de dos substancias, la material y la espiritual, a diferencia de los monistas, que no admiten más que una. Distinto, en cambio, es el sentido en que el término fue empleado por Kant, al llamar dualistas (*Das Ende der Dinge*, 1794) a los que admitían que sólo un pequeño número de elegidos se salvan, contrariamente a lo que predicaban los unitarios. El significado filosófico, tal como fue utilizado por Wolff, es el que predominó a la larga, tanto más cuanto que con los vocablos 'dualismo' y 'monismo' se caracterizaban posiciones muy fundamentales en el problema de la relación *alma-cuerpo*, de tan amplias resonancias en la filosofía moderna a partir de Descartes. Así, Descartes es caracterizado como francamente dualista, en tanto que Spinoza representa el caso más extremado de monismo. Sólo la posterior generalización del significado del término ha hecho que 'dualismo' significara, en general, toda contraposición de dos tendencias irreductibles entre sí. Desde este punto de vista, pueden entenderse como dualistas varias doctrinas filosóficas fundamentales: la filosofía pitagórica, que opone lo perfecto a lo imperfecto, lo limitado a lo ilimitado, lo masculino a lo femenino, etc., y hace de estas oposiciones los principios de la formación de las cosas; la especulación gnóstica y maniquea, con su oposición de los principios del Bien y del Mal; el sistema cartesiano, con la reducción de todo ser a la substancia pensante o a la substancia extensa. El dualismo se entiende, además, de diversas maneras según el campo a que se aplique, hablándose de dualismo psicológico (problema de la unión del alma con el cuerpo, de la libertad y el determinismo), dualismo moral (el bien

## DUA

y el mal, la Naturaleza y la gracia), gnoseológico (sujeto y objeto), religioso, etc. Sin embargo, se llama más bien dualista a toda doctrina metafísica que supone la existencia de dos principios o realidades irreductibles entre sí y no subordinables, que sirven para la explicación del universo. En verdad, esta última doctrina es la que se considera dualista por excelencia. Los múltiples dualismos que pueden manifestarse en las teorías filosóficas —como el llamado dualismo aristotélico de la forma y de la materia o el dualismo kantiano de necesidad y libertad, de fenómeno y nómeno— no lo son sino en la medida en que se interpretan los términos opuestos de un modo absolutamente realista y aun se les da un cierto tinte valorativo. Sólo desde este punto de vista podemos decir que el dualismo se opone al monismo, que no predica la subordinación de unas realidades a otras, sino que tiende constantemente a la identificación de los opuestos mediante la subsunción de los mismos en un orden o principio superior.

La contraposición del dualismo con el monismo parece ser de tal manera absoluta, que cuando se trata de acogerse a una de las dos doctrinas no se encuentra otra posibilidad de orientación que esa misma decisión suprema a que se refería Fichte. Sin embargo, sería ilegítimo establecer una comparación de las doctrinas filosóficas basándose solamente en su pertenencia al dualismo o al monismo. Esto se advierte sobre todo en la cuestión del dualismo *materia-espíritu*, dualismo que ha dado origen, sobre todo en el curso de la época moderna, a numerosas soluciones. Cada una de éstas comprende direcciones filosóficas de la más diversa índole; dualismo y monismo son insuficientes, por lo tanto, para caracterizar de manera cabal una tendencia filosófica. De ahí que toda referencia al dualismo deba referirse a una época concreta. Es lo que ha hecho Arthur O. Lovejoy al señalar que el dualismo *de la época moderna* entre las ideas y la realidad, la experiencia y la Naturaleza, el orden moral y el orden físico, va en camino de una superación sin necesidad de caer en un fenomenalismo o en un idealismo que, en último término, poseen bases dualistas.

## DUC

El dualismo aquí referido es un "clima" filosófico concreto que unifica diversas corrientes filosóficas *de una cierta época*.

G. Portig, *Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung*, 1904. — L. Stein, *Dualismus oder Monismus*, 1909. — M. Stefanescu, *Le dualisme logique*, 1909. — E. Nobile, *Dualismo e religione*, 1922. — Id., id., *Il dualismo nella filosofia. Sua ragione eterna e sue storiche vicissitudini*, 2a ed., 1935. — Filipina d'Arcangelo, *Il dualismo kantiano ed i suoi vari tentativi per superarlo*, 1933. — Giovanni Bianca, *Il dualismo di spirito e realtà nell'idealismo moderno* 1935. — Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, 1946. — Id., id., *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, 1947.

DUCASSE (CURT JOHN) nac. (1881) en Francia, se trasladó a los Estados Unidos, profesando durante muchos años en Brown University (Providence, Rhode Island). Ducasse se ha interesado por el problema del objeto y método de la filosofía, examinando las diversas tesis fundamentales que se han ofrecido a este respecto y proponiendo una idea de la filosofía como un conjunto, sistemáticamente articulado, de evaluaciones o apreciaciones (*appraisals*) de ciertas proposiciones. La filosofía se ocupa de saber lo que se quiere decir cuando se formulan ciertos juicios de carácter general, pero aunque la actividad filosófica es primariamente "lingüística" o conceptual se refiere a expresiones o conceptos que pretenden enunciar algo acerca de la realidad. Ducasse se ha ocupado asimismo extensamente del problema de la naturaleza del espíritu (*mind*) y de la cuestión de su relación con el cuerpo. Aunque ha sometido a crítica las ideas de sobrevivencia, ha intentado dar un fundamento empírico a la creencia en ciertas formas de metempsicosis.

Obras: *The Philosophy of Art*, 1929. — *Philosophy as a Science. Its Matter and Its Method*, 1941. — *The Method of Knowledge in Philosophy*, 1945 [University of California Publications in Philosophy, XVI, 7]. — *Nature, Mind, and Death*, 1951. — *A Philosophical Scrutiny of Religion*, 1953. — *A Critical Examination of the Belief in a Life After Death*, 1961 [American Lecture Series, ed. Marvin Farber,

## DUD

DUDA. El término 'duda' significa principalmente "vacilación", "irresolución", "perplejidad". Estas significaciones se encuentran ya en el vocablo latino *dubitatis*. En la *dubitatio* hay siempre (por lo menos) dos proposiciones o tesis entre las cuales la mente se siente fluctuante; va, en efecto, de una a otra sin detenerse. Por este motivo, la duda no significa falta de creencia, sino *indecisión* con respecto a las creencias. En la duda hay un estado de suspensión del juicio (véase EPOJÉ). Puede decirse, pues, que la duda es la actitud propia del escéptico (véase ESCEPTICISMO), siempre que entendamos a éste no como el que no cree en nada, sino como el que pone entre paréntesis sus juicios en vista de la imposibilidad en que se halla de decidirse.

Dentro de esta significación general, la duda —o, mejor dicho, el estado de duda— puede entenderse de varios modos. A nuestro entender, se reducen a los siguientes: (1) la duda como *actitud*; (2) la duda como *método*; (3) la duda como elemento necesario para la fe. Es poco frecuente encontrar ejemplos puros de cualquiera de estas tres significaciones en la historia de la filosofía, pero puede hablarse de varias concepciones de la duda en las cuales se manifiesta la *tendencia* a subrayar una de ellas.

La duda como actitud es frecuente entre los escépticos griegos y los renacentistas. Es también bastante habitual entre quienes, sin pretender forjar ninguna filosofía, se niegan a adherirse a cualquier creencia firme y específica o consideran que no hay ninguna proposición cuya validez pueda ser probada de modo suficiente para engendrar una convicción *completa*. Característico de esta forma de duda es el considerar el estado de irresolución como permanente, pero al mismo tiempo el encontrar en él una cierta satisfacción psicológica. En la duda como actitud la mente se goza "en no dar ninguna respuesta y en no producir ninguna convicción", como, según Hume (*Enquiry*, sec. 12), ocurre cuando adoptamos argumentos "meramente escépticos", del tipo de los de Bayle o Berkeley. Se ha dicho que la actitud de la duda tal como se manifestó por lo menos entre los escépticos griegos es una "conclusión" a la cual

## DUD

se llega después de haber rechazado como válidos todos los argumentos conducentes a demostrar la absoluta verdad de cualquier proposición. Pero puede decirse asimismo que es un punto de partida sin el cual no se produciría tal escepticismo. De hecho, la duda como actitud se encuentra en ambos extremos: se *parte* de ella *para llegar* a ella. La cuestión que se plantea entonces es la de si es factible permanecer *siempre* en el estado de duda. Puede responderse a ello que si la duda fuera simplemente una no creencia, el estado en cuestión sería probablemente poco duradero. Pero como la duda en cuanto actitud es una forma de "creencia" —la creencia de que no es posible decidirse—, su plausibilidad psicológica queda asegurada.

La duda como método ha sido empleada por muchos filósofos. Hasta se ha dicho que es el método filosófico por excelencia en tanto que la filosofía consiste en poner en claro todo género de *supuestos* —lo cual no puede hacerse sin someterlos a la duda. Sin embargo, solamente en algunos casos se ha adoptado explícitamente la duda como método. Entre ellos sobresalen San Agustín y Descartes: el primero en la proposición *Si fallor, sum*, por la que aparece como indudable la existencia del sujeto que yerra; el segundo en la proposición *Cogito, ergo sum* (véase), por la que queda asegurada la existencia del yo dubitante. En estos ejemplos puede decirse que la duda es un punto de partida, ya que la evidencia (del yo) surge del propio acto del dudar, de la reducción del pensamiento de la duda al hecho fundamental y aparentemente innegable que alguien piensa al dudar.

La duda como elemento necesario a la fe consiste en suponer que la fe *auténtica* no es un mero creer en algo a ojos cerrados, sino un creer acompañado de la duda y en gran medida *alimentado* por la duda. Varios pensadores han subrayado este aspecto de la duda; Unamuno destaca entre ellos. Según Unamuno, en efecto, una fe que no vacila no es una fe: es un mero automatismo psicológico. Por consiguiente, en esta idea de la duda la fe y la duda son inseparables.

Las posiciones (1) y (3) son *predominantemente* de índole vital o,

## DUD

si se quiere, existencial; la posición (2) —especialmente en la forma cartesiana— es *predominantemente* de naturaleza intelectual. Subrayamos 'predominantemente', porque en la cuestión de la duda no pueden trazarse líneas divisorias demasiado rígidas entre lo vital y lo intelectual. Los que adoptan la duda como actitud o como elemento subyacente a la fe emplean asimismo abundantes argumentos; los que dudan metódicamente por medio de argumentos tienen previamente una *actitud* dubitante.

Una última cuestión que se plantea respecto a la duda es, una vez adoptada, cómo salir de ella. Los escépticos radicales manifiestan que tal salida es imposible. Los escépticos metódicos declaran que en la propia entraña de la duda se encuentra la posibilidad de descubrir una proposición indudable; se puede dudar de todo menos de que se duda de que se duda. Los escépticos por motivos de fe señalan que no es conveniente salir de la duda si se quiere mantener la vitalidad de una creencia. A estas respuestas —correspondientes, *grosso modo*, a las posiciones (1), (2) y (3)— puede agregarse otra, muy propia de las filosofías que pueden calificarse de activistas: consiste en poner de relieve que la acción (VÉASE) es la única posibilidad que hay de vencer la duda. Según esta posición, la duda emerge solamente cuando permanecemos en el plano intelectual. En cambio, en el plano vital son inevitables las decisiones, de modo que solamente de un modo transitorio puede darse el estado de fluctuación e irresolución que caracteriza la duda.

Rodolfo Mondolfo, *Il dubbio metodico e la Storia della filosofia*, 1905. — Charles Francis Howland, *Doubt. A Study of Knowledge*, 1933. — Sven Edvard Rohde, *Zweifel und Erkenntnis. Ueber das Problem des Skeptizismus und den Begriff des Absoluten*, 1945. — Sobre el problema de la duda en Descartes y en Francisco Sánchez: Karlheinz Der *Zweifelbeweis des Descartes. Eine Darstellung und methodologische Interpretation*, 1935 (Dis.). — Joaquín Iriarte, *Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel? Ein kritischer und philosophischer Vergleich zwischen dem Kartesischen Discours de la méthode und dem Sanchezischen Quod nihil scitur*, 1935 (Dis.). — Sobre

## DUH

la duda en el sentido existencial: Emilio Gouiran, *Interpretación existencial de la duda*, 1937.

DUHEM (PIERRE) (1861-1916) nacido en París, fue profesor de física teórica en Lille, Rennes y (desde 1894 hasta su muerte) en Burdeos. Duhem consagró buena parte de su labor a investigaciones sobre la historia de la ciencia y de la cosmología. Estas investigaciones se basaron casi siempre en sus propias concepciones filosóficas, de las cuales la más importante e influyente es la que se refiere a la estructura de las teorías físicas y, en general, a la estructura del conocimiento de la realidad.

Según Duhem, la teoría física es una construcción artificial que tiene una finalidad precisa: resumir y clasificar lógicamente un grupo de leyes experimentales. Ello significa, ante todo, que hay una diferencia entre la teoría y la ley. Esta última es una generalización de observaciones y experimentos; la primera es una ordenación de cuantas generalizaciones de dicho tipo sean posibles. Significa también que la teoría no proporciona ninguna explicación de la realidad — si se entiende por 'explicación' la operación mental que nos permite despojar a la realidad de sus apariencias para verla, como dice nuestro autor, "cara a cara". Por este motivo, las teorías físicas no deben depender de los sistemas metafísicos adoptados, pues "ningún sistema metafísico basta para edificar una teoría física". En suma, una teoría física es "un sistema de proposiciones matemáticas, deducidas de un reducido número de principios, que tienen por objeto representar lo más simple, completa y exactamente posible un conjunto de leyes experimentales". (*Le théorie physique*, Parte I, Cap. II, § 1). Así, Duhem se adhiere a una concepción positivista de la teoría física —y, en general, de toda teoría—, sobre todo en la medida en que subraya las nociones de clasificación y de economía del pensamiento y en la medida en que pretende evitar toda subordinación de la teoría física a una construcción mental metafísica.

Sin embargo, Duhem no puede ser simplemente considerado como un pensador positivista. En primer lugar, nuestro autor reconoce que

## DUH

una teoría física debe prever los fenómenos y, por lo tanto, "adelantarse a la experiencia". En segundo término, son frecuentes en la obra de Duhem alusiones a la idea de que la teoría debe de reflejar de algún modo lo real y, al final de su libro sobre la teoría física, hay inclusive la tesis de que para el físico "el orden en el cual dispone los símbolos matemáticos para constituir la teoría física es un reflejo cada vez más claro de un orden ontológico según el cual se disponen las cosas inanimadas" (*ibid.*, "Physique du croyant", § 8). Los motivos de las restricciones fundamentales que Duhem introduce en sus propias tesis son varios. Primero, el reconocimiento —antes aludido— de que la teoría física pretende algo más que clasificar. Segundo, el deseo de evitar el escepticismo a que le conduciría un convencionalismo puro. Finalmente, su decidida intención de combatir las objeciones que varios físicos y filósofos han formulado contra la fe católica. Como tales objeciones se han basado en gran parte en una cierta metafísica apoyada en una determinada interpretación de la estructura de las teorías físicas, Duhem estima que la eliminación de dicha metafísica es equivalente a la eliminación de las objeciones. Pero la eliminación de una metafísica no equivale a la supresión de toda metafísica. Ésta aparece en Duhem con su conocida tesis de que hay una analogía entre la teoría física y la cosmología peripatética, la cual —depurada de errores circunstanciales— es, según Duhem, el límite ideal al cual tiende la evolución de la teoría física. Se ha llamado por ello a Duhem un aristotélico y un cualitativista. En lo que toca al primer punto hay que tener presente que su aristotelismo es una consecuencia de su oposición a ciertos rasgos de la física moderna —por ejemplo, el atomismo— que Duhem considera incompatibles con la termodinámica general. En cuanto al segundo punto, puede aceptarse siempre que se tenga presente que Duhem insiste constantemente en el papel fundamental de la matemática, hasta llegar al punto de afirmar que las cualidades primarias son cualidades irreducibles de hecho, pero no de derecho (*ibid.*, Parte II, cap. II, 5 2), de tal modo

## DUH

que las cualidades secundarias pueden ser objeto de medida.

Obras: *Traité élémentaire de mécanique chimique*, 4 vols., 1897-99. — *Leçons sur l'électricité et le magnétisme*, 3 vols., 1891-92. — *Recherches sur l'hydrodynamique*, 1904. — *Le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée*, 1902. — *L'évolution de la mécanique*, 1903. — *Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu*, 3 vols., 1906-13. — *Les sources des théories physiques. Les origines de la statique*, 2 vols., 1905-06. — *La théorie physique, son objet et sa structure*, 1906. — *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, 1908. — *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, 1909. — *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols. (I, 1913; II, 1914; III, 1915; IV, 1916; V, 1916; volúmenes publicados póstumamente: VI, 1954; VII, 1956; VIII, 1958; IX, 1958; X, 1959). — *La science allemande*, 1915. — *Science allemande et vertus allemandes*, 1916. — Véase Pierre Humbert, *Pierre Duhem (1861, 1916)*, 1923. — Armand Lowinger, *The Methodology of P. D.*, 1941.

DÜHRING (KARL EUGEN) (1833-1921), nacido en Berlín, profesó en la Universidad de la misma capital, pero en 1877 se le retiró la *venia legendi* por sus polémicas. En sus primeros tiempos se aproximó al positivismo en su posición decididamente antimetafísica, pero no concibió la filosofía como una mera ciencia de tipo semejante al saber natural sino como una concepción total del mundo y de la vida fundada científicamente, como la forma superior de la totalidad del saber. Posteriormente se inclinó a ver en la filosofía la expresión de la creencia personal e íntima con vistas a una reforma del espíritu, sumido en la niebla de las especulaciones metafísicas. Dühring ve en este mundo y no en lo trascendente el fundamento de la moral; sin embargo, la constitución material del universo no significa que el hombre y la sociedad deban someterse a las consecuencias de un materialismo mecanicista. Frente a toda teorización, aun la más estrictamente científica, debe preocupar al hombre la consecución de su felicidad y de su perfección moral, cosa tanto más fácil cuanto que el germen de toda vida feliz se halla en este



## DUH

mismo mundo sin que necesite más que ser desarrollado por medio de una decidida afirmación de la vida, de una "concepción heroica de la vida". Consecuencia de este optimismo radical es la afirmación de la bondad natural del hombre, bondad velada y encubierta por toda suerte de coacciones, desde la estatal hasta la religiosa, pero que podrá revelarse completamente cuando se sustituya la organización actual por un socialismo libre, entendido de un modo semejante al de Fourier. De este modo podrá superarse también la oposición aparente entre el individuo y la colectividad y, por consiguiente, la esencial inmundicia que implica el egoísmo y el falso altruismo. Las concepciones de Dühring, próximas en cierto modo al culto de la humanidad de Feuerbach y Comte, fueron combatidas por Engels en su *Anti-Dühring o la transformación de la ciencia por E. Dühring*, 1878 (trad. esp., 1913, reed., 1939).

Obras filosóficas principales: *De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica*, 1861. — *Natürliche Dialektik*, 1865 (*Dialéctica natural*). — *Der Wert des Lebens im Sinne einer heroischen Lebensanschauung*, 1865 (*El valor de la vida en el sentido de una concepción heroica de la vida*). — *Kritische Geschichte der Philosophie*, 1869 (*Historia crítica de la filosofía*). — *Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik*, 1873 (*Historia crítica de los principios generales de la mecánica*). — *Kursus der Philosophie*, 1875. — *Logik und Wissenschaftstheorie*, 1878 (*Lógica y teoría de la ciencia*). — *Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres*, 1883 (*La substitución de la religión por algo más perfecto*). — *Gesamtkursus der Philosophie*, 1894 y sigs. — *Wirklichkeitsphilosophie*, 1895 (*Filosofía de la realidad*). — Además, varias obras de carácter político, social y económico: *Kritische Grundlegung der Volkswirtschaftslehre*, 1866. — *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*, 1871. — *Kursus der National- und Sozialökonomie*, 1873. — *Die Judenfrage*, 1901. — *Soziale Rettung durch wirkliche Recht*, 1907. — Véase H. Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange*, 1876. — Friedrich Engels, *Herrn Dühring Umwälzung der Wissenschaft*, 1877-78 (llamado también *Anti-Dühring*). — S. Posner, *Abriss der Philosophie E. Dührings*, 1906. — G. Albrecht, *E. Dühring. Beitrag zur Geschichte der*

## DUM

*Sozialwissenschaft*, 1927. — Arnold Voelske, *Die Entwicklung des "rassischen Antisemitismus" zum Mittelpunkt der Weltanschauung E. Dührings*, 1936 (Dis.).

DUMBLETON (JUAN [o JUAN DE]) nac. (ca. 1320) en Oxford, fue, al parecer, "Fellow" en Merton Collège, siendo considerado uno de los mertonianos (VÉASE). Dumbleton siguió tendencias occamistas en la lógica y parece haber seguido tendencias averroístas en la física, por lo menos en el problema de la formación de sustancias compuestas a base de sustancias elementales. Según Dumbleton, las sustancias elementales están sujetas a cambios de cualidad, pudiendo aumentar y disminuir su "forma". Dumbleton se ocupó asimismo de la cuestión de los grados de velocidad, y especialmente de la cuestión de la aceleración uniforme de los cuerpos. Presentó una de las formulaciones del llamado "teorema de Merton" o teorema de la velocidad media en un movimiento acelerado uniforme.

Se deben a Dumbleton una *Summa de logicis et naturalibus*; una *Declaratio super sex conclusiones quarti capituli tractatus proportionum mag. Thom. Bradwardin*; y una *Summa theologica maior* — todos ellos aún inéditos. — Véase P. Duhem, *Études*, III, 410-12. — Anneliese Maier, *An der Grenze*, etc., Cap. I. — Samuel Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4]. En esta obra Clagett ha incluido fragmentos (Parte III, cap. 10) de la *Summa de logicis et naturalibus* (véase págs. 305-25).

DUNS ESCOTO (JUAN) (1266-1308), llamado el *doctor subtilis*, nació en Maxton (Condado de Roxburgh) e ingresó en 1281 en la Orden franciscana. Estudiante en Oxford (hacia 1290) y en París (1293-1296), regresó a Oxford, donde enseñó teología de 1300 a 1302. En este último año se trasladó a París para obtener el grado de doctor. Expulsado por su oposición a Felipe el Hermoso, regresó a la capital francesa en 1304, se doctoró en 1305 y fue enviado en 1307 a Colonia, donde murió al año siguiente. La influencia del agustinismo tradicional en Oxford, y de la ciencia tal como fue desarrollada por Roberto Grosseteste y, ante todo, por Roger Bacon, dan un carácter particular a la obra de Duns Escoto, obra que, por otro lado, surge asimismo

## DUN

del fondo del aristotelismo dominante en París.

El proverbial antagonismo entre Duns Escoto y Santo Tomás como manifestación de la oposición entre franciscanos y dominicos, entre la corriente agustiniana y la aristotélica, responde sólo de un modo parcial al pensamiento de Escoto que, como señala Gilson, está edificado, lo mismo que el tomista, con los materiales de conceptos procedentes de Aristóteles, pero con un estilo bien distinto. Este estilo viene determinado ante todo por la actitud frente al problema de las relaciones entre la revelación y la razón. Duns Escoto admite, ciertamente, las demostraciones de la existencia de Dios a partir de los efectos, pero las considera sólo relativamente probatorias; en vez de ellas se atiende, aunque de modo peculiar, a los argumentos de San Anselmo, que transforma en el sentido de un paso de lo posible a lo necesario. Ahora bien, si la existencia de Dios es demostrable no puede llegarse por la razón a una demostración de muchos de los atributos divinos que la fe confirma; estos atributos han de ser creídos, constituyen el reino de los *credibilia* que Escoto amplía considerablemente; mejor dicho, son absolutamente ciertos, pero no sustentados en razón. La mera probabilidad de muchos de los argumentos estimados tradicionalmente probatorios tanto en lo que se refiere a Dios como al alma y a su inmortalidad no conduce, empero, a una crítica de la teología, sino a la conversión de la misma en "ciencia práctica". La revelación es cabalmente indemostrable para Escoto por ser revelación.

El carácter principal de la divinidad es para Duns Escoto la infinitud; esta infinitud es manifiesta en todos sus atributos y se contrapone del modo más radical a la finitud de lo creado. La infinitud de Dios constituye el carácter más patente de su inteligibilidad, pero esta inteligibilidad no debe ser confundida con la posibilidad de una comprensión racional de sus atributos. Por ser eminentemente infinito o, como dirá posteriormente Malebranche, infinitamente infinito, Dios es ante todo una voluntad infinita y omnipotente que, aunque no puede querer lo que es lógicamente imposible, aunque no puede hacer, por ejemplo, como afir-



## DUN

maba San Pedro Damián, que lo que ha sido no sea, tiene un señorío absoluto. No hay, pues, una subordinación de la voluntad a los inteligibles, como los sistemas intelectualistas admiten, sino una subordinación de los universales a la voluntad divina, la cual los determina porque, en última instancia, los crea. El ser de Dios está situado así, como ser infinito, más allá de la verdad y más allá del bien, pues es fundamento de todo bien y de toda verdad.

La subordinación de los inteligibles a la voluntad divina no significa, con todo, la arbitrariedad de las esencias ni mucho menos su carencia de realidad. Los universales son reales, y por eso es posible que el saber de las esencias sea un saber ontológico y no meramente lógico. Pero lo auténticamente real no es sólo lo universal ni sólo lo individual. A diferencia de Santo Tomás, Duns Escoto no concibe la *materia signata* como el único principio de individuación; este principio se halla en la forma misma. No se trata, pues, de caracterizar lo individual por lo meramente particular, pues hay efectivamente universales aprehendidos por el intelecto; pero no se trata tampoco de caracterizarlo por una mera referencia a la esencia, por una subsunción de lo contingente en lo universal. La individualidad del individuo es la *haecceidad* (*haecceitas*) (VÉASE), que es, propiamente hablando, una forma individual. Mas, por otro lado, todo lo creado tiene también, contra lo que dice Santo Tomás, una materia, si bien no una materia universal. Se distingue así entre una materia primo-prima, creada inmediatamente por Dios; una materia secundo-prima, que constituye el substrato de la generación y la corrupción, y una materia tertio-prima, que es la materia propiamente dicha, lo plasmable. La afirmación de la universalidad de la materia enlaza así a Duns Escoto con una tradición que, procedente en parte de Avicibrón, había sido interrumpida por Santo Tomás. Y no importa que, como hemos señalado en el artículo *Materia* (VÉASE), las mencionadas distinciones, que constan en *De rerum principio*, no puedan ser con toda seguridad atribuidas a Duns Escoto, pues como allí señalamos "permaneció como algo firme su idea de una materia única que posee

## DUN

realidad y, de consiguiente, alguna inteligibilidad".

Un importante aspecto en la doctrina filosófica de Duns Escoto lo constituye su tesis de la univocidad del ser en cuanto ser. Nos hemos referido a esta tesis en los artículos *Analogía* y *Unívoco* (VÉANSE). Reiteraremos aquí que la doctrina en cuestión muestra con toda claridad la influencia ejercida sobre Duns Escoto por el aristotelismo avicenisista. La idea avicenisiana de la esencia (v.), y el esencialismo que de ella se derivan, están, pues, bien patentes en Duns Escoto, hasta el punto que algunos autores han hecho de él un avicenisista. Si con ello se quiere significar que Duns Escoto encontró en el avicenisismo materiales adecuados para la edificación de su propio sistema, tal calificación conviene a la obra de nuestro pensador. Pero no es justo simplificar la doctrina de Duns Escoto en tal manera, ni indicar que esta doctrina es una hábil combinación ecléctica de tesis avicenisianas, agustinianas y aristotélicas. Más justo es destacar la originalidad del pensamiento del *doctor subtilis* aun cuando, en el estado actual de las investigaciones sobre este pensador, resulte todavía difícil precisar en qué consiste exactamente tal originalidad, (véase ESCOTISMO).

Los Comentarios a Aristóteles comprenden las *Quaestiones supra libros Aristotelis de anima*, los *Commentaria in libros Physicorum* (no auténticos), los *Meteorologiae libri quatuor* (no auténticos). A Duns Escoto se atribuyen las *Conclusiones utilissimae metaphysicae*, las *Quaestiones in Metaphysicam subtilissimae*, el *Tractatus de rerum principio*, el *De primo principio*, el tratado *De cognitione Dei*, las *Quaestiones miscellanae de formalitatibus*, el escrito *De perfectione statuum* y varios escritos diversos (*Logicialia*, *Theoremata*, *Collationes*). Las obras más conocidas y citadas son, sin embargo, las *Quaestiones in quatuor libros sententiarum* (llamadas *Opus Oxoniense*) y los *Reportatorum Parisiensium libri quatuor* (llamados *Reportata Parisiensia*, o lecciones dadas en la Universidad de París. A ello hay que agregar las *Quaestiones Quodlibetales*). — Edición de obras completas (sólo filosóficas y filosófico-dogmáticas por Wadding), 12 vols., Lyon, 1639 (reimp.: Vivès, París, 1891-1895). La edición de Wadding contiene notas y comentarios de varios escotistas. Edición de *Opus*

## DUN

*oxoniense*, libros I y II, Quaracchi, 2 vols., 1912-14. — Véase también Part. Minges, O. F. M., J. D. Scoti *doctrina philosophica et theologia quoad res praecipuas proposita*, 2 vols., 1908. — Síntesis de sus obras en: *Capitalia Opera Beati Joannis Duns Scoti*, collecta labore R. P. Deodati Marie. Le Havre, 5 vols. (I. *Praeparatio philosophica*; II. *Synthesis theologica. Credendorum Primaria*; III. *Id. Credendorum Secundaria*; IV. *Id. Diligendorum*; V. *Id. Sperandorum*), 1908 y sigs. — Edición reciente del *De primo principio*, texto revisado y trad. de Evan Roche, O. F. M., 1949 (trad. esp.: *Tratado del primer principio*, 1955). — Edición crítica al cuidado de la Comisión escotista presidida por el padre C. Balic. Hasta ahora han aparecido t. I, 1950; t. II, 1950; t. III, 1954; t. IV, 1956; t. V, 1959. — Trad. esp. de esta ed. crítica por B. Aperrribay, O.F.M., B. de Madariaga, O.F.M., I. de Guerra, O. F. M., F. Alluntis, O.F.M.: *Obras del Doctor Sutil J. D. S.* (vol. I, 1960 [con int. por M. Oromí, O.F.M., y bibliografía, págs. 105-29]. — Léxicos escotistas: *Hieronymus de Ferrariis, Loci communes ex libris Sentent. et quodlib. Joannis Duns Scoti*, 1597. — C. Franciscus de Varisio, *Promptuarium Scoticum*, 1620. — M. Fernández García, *Lexicon, scholasticum philosophico-theologicum, in quo termini, definitiones, distinctiones et effata seu axiomatae propositiones, philosophiam ac theologiam spectantes a B. Joanne Duns Scoto, Doctore subtili, exponuntur, declarantur*, 6 fascículos, 1906-1910. — Bibliografía: U. Smeets, *Lineamenta bib. scotisticae*, 1942. — O Schäfer, O. F. M., J. Duns Scotus (en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bockeński, 1953). — *Id.*, *id.*, *Bibliographia de vita, operibus et doctrina J. D. Scoti doctoris subtilis ac Mariani, saec. XIX-XX*, 1955. — Véase K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, vol. I: *Johannes Duns Scotus*, 1881. — E. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, 1887. — F. E. Malo, *Defensa filosófica-teológica del Venerable Doctor Sutil y Mariano, Fr. Juan Duns Escoto*, 1889. — R. Seeberg, *Die Theologie des Duns Scotus*, 1900. — A. Gemelli, *La volontà nel pensiero del Ven. G. Duns Scoti*, 1906. — *Id.*, *id.*, *Ancora sulla volontà nel pensiero del Ven. G. Duns Scoti*, 1907. — P. Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, nach Duns Scotus* [Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmenges-

## DUR

chichte, VII, 4-5, 1907-1908]. — P. Lozano, *Fr. Juan Duns Escoto, Doctor Mariano y Sutil*, 1908. — S. Belmond, *Études sur la philosophie de Duns Scot. I: Dieu, existence et cognoscibilité*, 1913. — J. Klein, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus, vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet*, 1913. — Martin Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916 (sobre la Gramática especulativa atribuida a Duns Escoto) y debida a Tomás de Ertfurt). — B. Landry, *Duns Scot*, 1922. — J. Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, 1923. — C. Albanesi, *La teoria del conoscere (di J. D. Scotio)*, 1923. — E. Longpré, O. F. M., *La philosophie du B. Duns Scot*, 1924. — C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, 2 vols., 1927 (vol. I con bibliografía). — J. Krauss, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus*, O. F. M. *von der Natura Communis. Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik*, 1927. — Cyril L. Shircel, O.F.M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus*, 1942 (Dis.). — Efreim Bettoni, O.F.M., *L'ascenso a Dio in Duns Scotto*, 1943. — Béraud de Saint-Maurice, *J. Duns Scot*, 1948, 2ª ed., 1953. — Id., id., *Jean Duns Scot, Un Docteur des temps nouveaux*, 1944. — G. Quadri, *Autorità e Libertà nella Filosofia di G. D. Scoto*, 1944. — É. Gilson, J. D. S.: *Introduction à ses positions fondamentales*, 1952. — H. Muhlen, *Sein und Person nach J. D. Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, 1954. — J.-F. Bonnefoy, *Le vénérable J. D. S., docteur de l'Inmaculée Conception. Son milieu, sa doctrine, son influence*, 1960. — Josef Finkenzeller, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des J. D. S. Eine historische und systematische Untersuchung*, 1961 [Beit. zur Ges. der Phi. und Theol. des Mittelalters. Texte und Unters., 38, Heft 5].

**DURACIÓN.** La definición más usual de 'duración' es: "persistencia de una realidad en el tiempo". Esta definición puede interpretarse de varios modos. Por una parte, puede no sólo insistirse en el carácter temporal de la duración, sino inclusive suponerse que el tiempo de la duración consiste en sucesión — sucesión de momentos. Por otra parte, puede destacarse el permanecer —*manere*— en la existencia. Estas interpretaciones han dado lugar a muchos debates sobre el concepto de duración; tales debates fueron especialmente frecuentes entre los escolásticos y los filóso-

## DUR

fos modernos del siglo XVII. Reseñaremos algunas de las actitudes típicas adoptadas al respecto.

Cuando se ha insistido en el hecho del "permanecer" se ha enlazado el concepto de duración con el concepto de eternidad (VÉASE). Algunos autores han concluido que el significado de ambos conceptos es idéntico en vista del carácter fundamental que tiene para la eternidad la noción de permanencia. Otros, en cambio, sin desconocer las estrechas relaciones entre ambos conceptos, han introducido una serie de distinciones. Así, por ejemplo, para Santo Tomás el concepto de duración es como un género del cual los conceptos de eternidad y de eviternidad (el *aevum*) son especies. Por este motivo, el concepto de duración no incluye necesariamente el de sucesión, sino sólo el de la permanencia del ser que dura. El tiempo es una duración que tiene comienzo y fin (comienzo y fin de las cosas de las cuales el tiempo es la medida). La eternidad es duración sin comienzo ni fin y es, por lo tanto, interminable (Cfr. S. *Theol.*, I, q. X a 5). Esta última concepción ha sido la más difundida entre los autores escolásticos, y muchos han considerado que es la única que permite evitar la completa separación entre los conceptos de eternidad y tiempo — separación que surge en todos los momentos en que se insiste en el carácter temporal sucesivo de la duración y en la índole atemporal de la eternidad.

Muchos de los filósofos modernos recogieron las elaboraciones escolásticas —en particular la noción de "permanencia"—, pero las hicieron servir para otros fines. Según Descartes, la duración de cada cosa es un modo por el cual consideramos esta cosa en tanto que sigue siendo (*Princ. phil.*, I, 56). Ello equivale a suponer que el tiempo es una manera de pensar la duración, y a distinguir entre duración, orden y número. Spinoza distingue entre eternidad y duración. La eternidad es el atributo mediante el cual concebimos la infinita existencia de Dios. La duración es "el atributo mediante el cual concebimos la existencia de las cosas creadas en tanto que perseveran en su existencia actual" (*Cog. met.*, I, iv). Más precisa —y lacónicamente—, la duración "es la continuidad

## DUR

indefinida de existencia" (*Eth.*, II, def. v) — indefinida, porque "no puede ser jamás determinada por la propia naturaleza de la cosa existente, ni por la causa eficiente, que pone necesariamente la existencia de la cosa, pero no la suprime". La duración se distingue del tiempo y de la eternidad: del primero, por ser un *modus cogitandi* de la duración; de la segunda, porque la duración es justamente algo fundado en la eternidad. También los autores empiristas hacen uso de conceptos tradicionales, pero la tendencia metafísica es gradualmente substituida por una orientación psicológica — y epistemológica. Así, Locke define la duración —o, mejor dicho, la *idea* de la duración— como "las partes fugaces y continuamente precederas de la sucesión" (*Essay*, II, XIV, sec. 1), pero más adelante advierte que la reflexión sobre "las apariencias de varias ideas una tras otra en nuestros espíritus es lo que nos proporciona la idea de *sucesión*", y la distancia entre cualesquiera partes de esa sucesión o entre las apariencias de cualesquiera dos ideas en nuestros espíritus es lo que llamamos *duración*" (Sec. 3). Esta tendencia a "interiorizar" la noción de duración es frecuente en el pensamiento contemporáneo, pero la "interiorización" no ha sido entendida siempre en un simple sentido "psicológico" o "epistemológico". Así ocurre en Bergson. Para este filósofo, la duración pura, concreta o real es el tiempo real en oposición a la espacialización del tiempo. Al decir, por ejemplo, que lo psíquico tiene, entre otros caracteres, el de duración, no quiere significarse otra cosa que lo psíquico es irreductible a la espacialización a que es sometido el tiempo por medio de la matemática. El tiempo matemático y el físico-matemático son a su vez el resultado de la necesidad en que la vida se halla de dominar pragmáticamente la realidad. La duración es, empero, la propia realidad, más allá de los esquemas espaciales, lo que es intuitivamente vivido y no simplemente comprendido o entendido por el intelecto. Por eso lo absoluto, entendido al modo de Bergson, no puede ser un absoluto eterno, sino un absoluto que dura. De la concepción de lo absoluto como eterno —eternidad que Bergson entiende como un corte en

## DUR

el devenir más que como un recogimiento auténtico del devenir— derivan las clásicas dificultades metafísicas del problema de la nada (VÉASE); la concepción de lo absoluto como algo que dura elimina la posibilidad de confundirlo con una esencia lógica o matemática intemporal. Pues "hay que acostumbrarse — escribe Bergson— a pensar el ser directamente, sin llevar a cabo un rodeo, sin dirigirse desde el primer instante al fantasma de la nada que se interpone entre él y nosotros. Hay que procurar aquí ver por ver y no ya ver para obrar. Entonces lo absoluto se revela muy cerca de nosotros y, en cierto modo, en nosotros. Es de naturaleza psicológica y no matemática o lógica. Vive con nosotros. Como nosotros, pero, por ciertos lados infinitamente más concentrado y más recogido sobre sí, dura" (*L'évolution créatrice*, 1907, pág. 323).

Alfred Eggenpieler, *Durée et instant. Essai sur le caractère analytique de l'être*, 1933. — Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée*, 1936. — Émile Lubac, *Présent conscient et cycles de durée*, 1936. — Véase también bibliografía de ETERNIDAD.

DURANDO DE SAINT POURÇAIN, Durandus de Sancto Portiano (t 1834), dominico, obispo de Le Puy y de Meaux, llamado el *doctor resolutissimus*, a causa de la tenacidad con que defendió sus opiniones, se opuso en múltiples puntos al realismo tomista (lo que le valió frecuentes censuras por parte de comisiones de su Orden y aun por parte de una comisión pontificia) y se inclinó a un nominalismo, por lo menos en la medida en que distinguió realmente entre el sujeto y la relación, categoría que comprende los últimos seis predicamentos aristotélicos. Durando concibió lo universal como una abstracción de la mente, como una forma indeterminada o que designa lo indeterminado del individuo. La distinción entre lo universal y el individuo es, pues, sólo mental. Esta doctrina debía topar con dificultades sobre todo al referirse a la concepción del alma y de la inteligencia; ello conducía, en efecto, a una eliminación de las formas de las operaciones de la mente, formas indebidamente multiplicadas, según Durando, que no sólo producen confusión, sino que impiden también una coincidencia del ser con el ser conocido.

## DUR

La obra principal de Durando son sus comentarios a las Sentencias: *In sententias theologicas Petri Lombardi Libri IV* (Venecia, 1572), reimp., 1963. Además: *De visione Dei*. — Véase la edición de J. Koch, *Durandi de S. Porciano, O. P. Quaestio de natura cognitionis et disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis*, O. P., 1929, 2a ed., 1935. — Sobre Durando, véase: Koch, *Durandus de Sancto Porciano, O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, I, 1927 [Beiträge, XXVI, 1].

DURKHEIM (EMILE) (1858-1917) nac. en Épinal (Abacia), profesó desde 1896 en Burdeos y desde 1902 en la Sorbona. En su intención de dar un giro estrictamente positivo a la sociología se opuso a todo intento de convertir la investigación sociológica en una deducción a partir de leyes universales del tipo de las establecidas por Comte" en su teoría de los tres estados. La sociología debe, según Durkheim, atenerse a un método científico; debe buscar leyes, pero no abstractas generalidades, sino expresiones precisas de las relaciones descubiertas entre los diversos grupos sociales. La fidelidad al hecho obliga a reconocer que la sociedad es una realidad peculiar que, si bien está compuesta de individuos, posee una condición que trasciende al individuo. Esta trascendencia no debe ser entendida como una hipótesis, sino simplemente como el hecho de que la sociedad es, en tanto que elemento relativamente estable frente a los individuos, el origen verdadero de las normas que son admitidas de un modo absoluto por los elementos componentes de cada una de las agrupaciones. Estas normas o leyes que vinculan a los individuos entre sí en innumerables relaciones tienen, según Durkheim un origen que puede y debe explicarse mediante una investigación histórico-sociológica. La verdad de dichas normas radica en su justificación en tanto que representaciones surgidas del seno de cada sociedad como reacciones frente a determinadas circunstancias concretas. La sociología tiene por misión averiguar la procedencia y sentido de las normas y relaciones sociales; como ciencia positiva, ha de limitarse de un modo estricto a esta dilucidación; como aspiración a

## DUR

una adecuación cada vez más perfecta de las normas con las realidades debe señalar aquellas formas de relación que considera más ajustadas a la situación actual.

La obra de Durkheim ejerció, sobre todo en Francia, una gran influencia, favoreciendo grandemente la tendencia empírica en la investigación sociológica, pero sin implicar una formación estrictamente naturalista. Más aun: la atención al hecho y al dato contribuían a veces a liberar al pensamiento sociológico de algunos supuestos unilateralmente naturalistas. De este modo se desarrolló una "escuela" a la que pertenecieron la mayor parte de los sociólogos franceses de la época. Pero la vinculación a ella no significa siempre la estricta adhesión a las tesis de Durkheim, por lo menos a las que no tenían un simple carácter metodológico. Desde este punto de vista y con estas reservas pueden considerarse como continuadores de la obra de Durkheim a sociólogos como George-Ambroise Davy (nac. [1883] en Bernay (Normandía) que aplicó sobre todo el método al terreno del Derecho (*Le Droit, l'idéalisme et l'expérience*, 1922. — *La Foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel*, 1922); François Simiand (1873-1936, nac. en Saint-Raphaël), que se ocupó de los problemas sociológicos en la economía (*La méthode positive en science économique*, 1912); René Hubert (nac. 1885) y Marcel Mauss (1872-1950; nac. en Épinal), que han estudiado los problemas del sacrificio y de la magia (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 1899. — *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, 1902); Célestin Bouglieu (1870-1940; nac. en Saint-Brieuc), que ha estudiado positivamente los problemas de las ideas igualitarias y de las castas (*Les idées égalitaires*, 1899. — *Le solidarisme*, 1907. — *Essai sur le régime des castes*, 1908) y que en su obra de sociología axiológica (*Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1932) erige una concepción del valor como hecho impuesto a la sociedad, distinto tanto de la preferencia personal como de la esencia; Maurice Halbwachs, que ha estudiado la memoria desde el punto de vista social (*Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925); Paul Fauconnet, autor de una teoría de la

## DUR

responsabilidad social (*La responsabilité. Étude de sociologie*, 1920). La mayor parte de los primeros trabajos de la escuela de Durkheim aparecieron en *L'Année Sociologique* (1898-1908).

Obras principales: *Éléments de sociologie*, 1889. — *De la division du travail social*, 1893 (trad. esp.: *La división del trabajo social*, 1928). — *Les règles de la méthode sociologique*, 1895 (trad. esp.: *Las reglas del método sociológico*, 1912). — *Le suicide*, 1897 (trad. esp.: *El suicidio*, 1928). — *Les formes élémentaires*

## DUR

*de la vie religieuse*, 1912. — *Éducation et sociologie*, 1922. — *L'éducation morale*, 1925. — *Le socialisme*, 1928. — *Pragmatisme et sociologie*, 1955 (curso en la Sorbona 1913-1914, ed. según notas de estudiantes por A. Cuvillier). — Véase C. E. Gehlke, *E. Durkheim's Contribution to Sociological Theory*, 1915. — G. Richards, *L'athéisme dogmatique en sociologie*, 1923. — Roger Lacombe, *La méthode sociologique de Durkheim*, 1926. — G. Davy, *E. Durkheim* (selección de textos y comentario), 1927. — E. Marika, *E. Durkheim. Soziologie und Soziologismus*, 1932. — G.

## DUR

Simpson, *E. Durkheim on the Division of Labor*, 1933. — J. Vialatoux, *De Durkheim à Bergson*, 1938. — Harry Alpert, *E. Durkheim and His Sociology*, 1939 (trad. esp., 1945). — Ch. Peterson, *E. Durkheim. Ein historisk-kritisk Studie*, 1944. — Kurt H. Wolff, *E. D. 1858-1917*, 1960 (serie de estudios, con bibliografía). — Franciszek Indan, *Pozytywizm etyczny E. Durheima*, 1960 (*El positivismo ético de E. D.*). — Guy Aimard, *D. et la science économique. L'apport de la sociologie à la théorie économique moderne*, 1962.