

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO  
DE  
FILOSOFIA**



MONTECASINO

# E

E. La letra mayúscula 'E' (primera vocal del término *nego*) es usada en la literatura lógica para representar simbólicamente la proposición universal negativa, *negatio universalis*, uno de cuyos ejemplos es la proposición:

Ningún hombre es mortal.

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

*Nullus homo iustus est,*

y en multitud de textos lógicos la letra 'A' sustituye al esquema 'Ningún S es P', sobre todo cuando se introduce el llamado cuadro de oposición (VÉASE).

En los textos escolásticos se dice de E que *negat universaliter* o *generaliter*, niega universalmente o generalmente. También se usa en dichos textos la letra 'E' para simbolizar ks proposiciones modales en *modus afirmativo* y *dictum negativo* (véase MODALIDAD), es decir, las proposiciones del tipo:

Es imposible que *p*,

donde '*p*' simboliza un enunciado declarativo.

La letra 'E' (en cursiva) es usada por Lukasiewicz para representar la conectiva 'si y sólo si' o bicondicional (*v.*), que nosotros simbolizamos por ' $\equiv$ '. 'E' se antepone a las fórmulas, de modo que '*p*  $\equiv$  *q*' se escribe en la notación de Lukasiewicz '*E p q*'.

El mismo autor ha usado 'E' para representar el cuantificador universal negativo. 'E' se antepone a las variables '*a*', '*b*', '*c*', etc., de tal modo que '*E a b*' se lee '*b* no pertenece a ningún *a* o ningún *a* es *b*'.

Para distinguir entre 'E' en el sentido del último y del penúltimo párrafos, Lukasiewicz a veces ha empleado 'Y' en lugar del cuantificador universal negativo 'E'.

EBERHARD (JOHANN AUGUST) (1739-1809), nac. en Halberstadt, estudió en Halle, recibiendo la influencia de Baumgarten y Wolff. Los debates en torno a su *Nueva apología de Sócrates* (véase bibliografía) estuvieron a punto de arruinar su carrera eclesiástica, pero protegido por el Barón von der Horst, en cuya casa había sido tutor, obtuvo un puesto de predicador en Charlottenburg. En 1778 fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Halle. Schleiermacher siguió, en 1787, los cursos de Eberhard.

Eberhard es considerado como uno de los miembros de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff". Su interés principal consistió en desarrollar una "filosofía ilustrada" capaz de proporcionar interpretaciones racionales de las cuestiones fundamentales éticas y teológicas. En su teoría del conocimiento Eberhard propuso una distinción entre el sentir y el pensar correspondiente a la distinción entre la pasividad y la actividad de la conciencia. Aunque esta distinción parece similar a la establecida por Kant entre sensibilidad y entendimiento, hay considerable diferencia al respecto entre Eberhard y Kant. Por lo demás, Eberhard es conocido hoy sobre todo como un adversario de la filosofía crítica de Kant, la cual juzgó como una inadecuada versión de la "crítica de la razón" leibniziana. Eberhard fundó dos revistas: el *Philosophisches Magazin*, en Halle, del que aparecieron cuatro volúmenes (1788-1789) y el *Philosophisches Archiv* (1792-1794). En uno y otro Eberhard y diversos autores se opusieron tenazmente a la filosofía kantiana como desorganizadora del saber filosófico y a la vez la consideraron como una mera repetición de Leibniz (o de Berkeley). En la Parte III del tomo I del *Philosophisches Magazin* Eberhard lanzó un ataque a Kant intentando mostrar que las tesis de Kant son esencialmente las

de Leibniz, de modo que lo que es verdadero en Kant se halla ya en Leibniz. Por otro lado, lo que no se halla en Leibniz, es erróneo. En el citado trabajo Eberhard intentó dar una prueba de la realidad objetiva del "concepto" de razón suficiente, y una prueba de la realidad objetiva del concepto de simplicidad en los objetos de experiencia; y propuso un método para pasar de lo sensible a lo no sensible. Todos los argumentos de Eberhard fueron contestados por Kant en su escrito *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrllich gemacht werden soll*, aparecido en 1790 (*Sobre cierto descubrimiento de que cualquier nueva crítica de la razón pura se ha hecho superflua frente a otra más antigua*), a veces conocido como *Respuesta a Eberhard*. Eberhard criticó asimismo la filosofía de Fichte, pero defendió a éste contra la acusación de ateísmo en la llamada "disputa sobre el ateísmo".

Obras: *Neue Apologie des Sokrates*, 2 vols., 1772. — *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, 1776 (premiada por la Academia de Berlín) (*Teoría general del pensar y del sentir*). — *Von dem Begriffe der Philosophie und ihre Theilen*, 1778 (*Del concepto de filosofía y sus partes*). — *Sittenlehre der Vernunft*, 1781 (*Moral de la razón*). — *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, 1783 (*Teoría de las bellas artes y ciencias*). — *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 2 vols., 1788-1796 (*Historia general de la filosofía*). — *Über den Gott des Herrn Prof. Fichte und den Götzen seiner Gegner*, 1799 (*Sobre el Dios del profesor F. y los ídolos de sus adversarios*). — *Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser*, 2 vols., 1803-1805 (*Manual de estética para lectores cultos*). — Eberhard se ocupó asimismo de lingüística: *Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik*, 1795-1802, 2ª ed., 1820, continuada por H. M. Maas y Gruber. — *Synonymisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1802. —

## ECC

Véase O. Ferber, *Der philosophische Streit zwischen I. Kant und J. A. E.*, 1894 (Dis.). — K. Lungwitz, *Die Religionsphilosophie Eberhards*, 1911. — G. Draeger, *J. A. Eberhards Psychologie und Aesthetik*, 1915 (Dis.).

ECCEIDAD. Véase HAECCEIDAD.

ECKHART (Maestro Eckhart, Meister Eckhart, Magister Eccardus) (ca. 1260-1327) nac. en Hochheim (Turingia). Hacia 1275 ingresó en el monasterio dominico de Erfurt, pasando luego a Colonia donde recibió, en 1302, el título de *magister sacrae theologie*. En 1303 fue nombrado Provincial de la Orden dominicana en Sajonia, siendo, además, desde 1307, Vicario de Bohemia. De 1311 a 1314 residió en París (que había ya visitado en 1303-1304), donde recibió los grados académicos superiores. Desde 1320 fue *magister theologiae* en el *Studium generale* dominico de Colonia. Las ásperas disputas teológicas entre dominicos y franciscanos fueron probablemente una de las causas de que, hacia 1326, algunos consideraran sus enseñanzas sospechosas. En 1327 tuvo que justificarse ante la Corte del Arzobispo de Colonia, que era franciscano. El proceso iniciado en Colonia terminó en 1329, dos años después de la muerte del Maestro Eckhart, con la condenación, por el Papa Juan XXII, en Aviñón, de 28 proposiciones.

El Maestro Eckhart es considerado como uno de los iniciadores de la filosofía alemana y, en todo caso, como uno de forjadores, si no el primer forjador, del idioma alemán como lenguaje filosófico y teológico. El Maestro Eckhart predicó en alemán y escribió en este idioma parte de sus obras, empezando con el folleto *Das sint die rede der unterscheidung*. Estos son los discursos de instrucción [del Vicario de Turingia y Prior de Erfurt, Maestro Eckhart], escrito hacia 1300. En estos "discursos de instrucción" el Maestro Eckhart recomienda la obediencia y el no prestar atención a los bienes temporales, pero no para oponerse ascéticamente a éstos, sino sencillamente para no ocuparse de ellos, tomándolos como vengas. Además, habla de "tener en uno la realidad de Dios" en tal forma que todo "refleja a Dios y sabe a Él". En otros textos alemanes —por ejemplo, en *El Libro de la divina confortación*, en su escrito sobre el desinterés (*Abgeschei-*

## ECK

*denheit*, erróneamente traducido a veces por "desapego", "separación" o "resolución") y en los diversos *Sermones*—, el Maestro Eckhart introduce una serie de términos que son a veces traducciones de autores con los que estaba más familiarizado (Platón, especialmente el *Timeo*; San Agustín; Santo Tomás de Aquino), pero cuyo sentido no es siempre el de los vocablos originarios. Así ocurre con el citado término *Abgescheidenheit*, con *Bild* (que traduce *ymago*), con *Inne Sein e Inne Bleiben* ("recogerse en sí mismo"), *Nihte* o *Nihtes*, *Nihte* (el actual *Nichts*, que no es "la nada", sino "la pobreza", pero una "pobreza" con sentido "ontológico"), y otros. El Maestro Eckhart predica el desinterés [que, una vez más, no es "reclusión" o "retiro"] y lo coloca por encima del amor. Una razón de ello es aunque "lo mejor del amor es que me fuerza a amar a Dios", es mejor para mí "mover a Dios hacia mí que yo moverme hacia Él, pues mi bienaventuranza eterna consiste en que yo y Dios seamos uno, y Él puede encajarse y unificarse mejor conmigo que yo con Él". Otra razón es que "el amor me obliga a sufrir por amor de Dios, en tanto que el desinterés me hace sensible únicamente a Dios" (esto es, me lleva a "no poder recibir sino a Dios").

Todo esto lleva a considerar al Maestro Eckhart como un místico, y, además, como un místico para el cual la teología negativa es superior a la positiva. Se ha indicado que las fuentes de la teología negativa y mística del Maestro Eckhart se hallan en la tradición neoplatónica y del Pseudo-Dionisio, lo cual puede ser cierto si se tiene en cuenta que él mismo se refiere al *Liber de causis* y que (según algunos autores) recibió la influencia de Dietrich de Freiberg, el cual a su vez fue influido por Proclo. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el Maestro Eckhart, aun si lo consideramos como un místico, no es simplemente un místico que traduce los términos de la teología en términos de alguna "experiencia personal". El Maestro Eckhart es asimismo teólogo, y no siempre su teología es "negativa". Lo que sucede es que, como consta ya en sus diversas *Quaestiones* (las *quaestiones Utrum in Deo, Utrum intelligere Angeli, Utrum laus;* y las posteriores *Aliquem motum,*

## ECK

*Utrum in corpore Christi*) la idea que el Maestro Eckhart se hace de Dios es una idea en la que aunque hay igualdad entre el *essc* de Dios y su *intelligere*, lo que hubo en un principio era el *intelligere* (el "Logos", la "Palabra"), por lo que el *esse* o el hecho de ser un *ens* no es por sí mismo un predicado suficiente. De ahí que, desde el punto de vista del "mero ser" (que no es el "pleno ser" o el "ser en pureza), Dios aparezca como algo que "no es". Pero Dios no es simplemente ser, porque es "más que ser". Ciertamente que en el posterior *Opus tripartitum*, el Maestro Eckhart declara que Dios es *esse*. Pero este *esse* es perfecta y completa unidad, la cual es la unidad del *intelligere*. Ahora bien, puesto que nada hay fuera de la perfecta unidad, puede concluirse que nada hay fuera de Dios. Esta es, dicho sea de paso, una de las tesis que han llevado a algunos a considerar al Maestro Eckhart como un autor panteísta. Pero decir que "fuera de Dios no hay nada" es como decir que "fuera de la Existencia nada existe", o, si se quiere, que todo lo que existe se mide por su relación con la Existencia. Por otro lado, no hay, según el Maestro Eckhart, nada tan distinto de Dios, el Creador, como lo creado y las criaturas. Así, pues, parece que el Maestro Eckhart subraya tanto la fusión como la separación. Y así es, en efecto. En parte ello puede deberse a que hay "períodos" en el pensamiento de Eckhart. En parte a que hay, como en muchos autores, "inconsistencias". Pero en parte también a que el Maestro Eckhart piensa en forma "antinómica", única que puede poner de relieve el carácter "profundo" de las cuestiones teológicas y, en general, de la "vida religiosa".

Este carácter antinómico del pensamiento de Eckhart se manifiesta en la famosa doctrina del alma como "centella" (*vünkelin, vünke-*, en latín: *scintilla*). Según indica G. Faggin (*op. cit. infra*, Parte I, cap. V), Eckhart da muy diversos nombres a esta "centella" o "chispa"; además de *vünkelin, vünke*, tenemos *bürgelin der sele* (castillo del alma), *grunt der sele* (fondo del alma), *zwic* (brote), *huote des geistes* (roca del espíritu), razón (*vernünfticheit*) — y, en latín: *domus dei; abditum animae* o *abditum cordis, anima muda* y *synteresis* [véa-

## ECK

se SINDÉRESIS]. "La teoría eckhartiana —escribe Faggin— tiene sus genuinos antecedentes históricos en el 'centro del alma' de Plotino y en la 'flor del intelecto' de Proclo, y me parece que interpreta el espíritu auténtico de la doctrina neoplatónica: pero tiene sus anticipaciones, bastante frecuentes aunque inspiradas por mayores garantías, también en la mística cristiana latina, especialmente en Agustín [quien la llama *acies cordis* o agudeza del corazón] y en Buenaventura" (Faggin, *op. cit.*, trad. esp., págs. 172-73). En todo caso, la "centella del alma" es el fondo último del alma. Dios se une al alma, por así decirlo, "en su centella". La "centella" del alma no se limita a comprender a Dios como Verdad o a quererlo como el Bien: se une a Él. Lo cual parece conducir a la idea de una identificación de la "centella del alma" (*scintilla animae*) con Dios y, además, con un Dios cuya unidad radical trasciende por completo la diversidad de las Personas. Pero, por otro lado, esta identificación es presentada como la que existe entre la imagen y el modelo. Junto a todo ello, debe considerarse que el lenguaje usado por el Maestro Eckhart en sus obras en alemán, y especialmente en los *Sermones*, es un lenguaje más "exhortativo" que "declarativo". Por lo tanto, es un lenguaje que se dirige a los fieles con el fin de producir —o "suscitar"— en ellos una elevación y a la vez un recogimiento sin los cuales no habría posibilidad de "estar presentes" a Dios.

La conclusión más razonable respecto a las doctrinas del Maestro Eckhart es que éstas constituyen una trama compleja en la que se mezclan diversas tradiciones y a la vez las exigencias de la predicación. Ello no significa que el pensamiento de Eckhart carezca de unidad. Pero es improbable que esta unidad sea sólo la de la mística basada en la teología negativa, o la de un tomismo con tendencias neoplatonizantes, o la de un "germanismo" "incipiente pero ya en lucha contra la "ortodoxia".

Se suele considerar como "continuadores" del Maestro Eckhart a Juan Tauler (1300-1361), Enrique Suso (*ca.* 1295-1365), ambos autores de textos exhortativos y místicos en alemán y de algunas obras latinas, y, sobre todo, a Juan Ruysbroek (VÉASE).

## ECK

Edición de obras alemanas por Franz Pfeiffer: *Meister Eckhart*, 1857 [Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, 2]. [Véase C. de B. Evans, *M. E. by Franz Pfeiffer*, 2 vols., 1924-1931]. — Otra edición de textos alemanes: F. Schulze-Maizier, *M. Eckharts deutsche Predigten und Tractate*, 1938. — Edición de textos latinos: H. Denifle, *M. Eckharts Kateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, 1886 [Archiv für Literatur— und Kirchengeschichte des Mittelalters, 1]. — *Magistri Eckhardi opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita*: Vol. I. *Super oratione dominica*, ed. R. Klibansky, 1934; II. *Opus tripartitum*, ed. H. Bascour, O. S. B., 1935. III. *Questiones Parisienses*, ed. A. Dondaime, O. P., 1936. — La más importante y completa edición de escritos del M. E. es: *M. E. Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart, 1936 y siguientes (en curso de publicación). De la serie *Die deutschen Werke* han aparecido: I, 1957-1958, 1959, ed. J. Quint y K. Weiss; II, 1957, 1958, ed. K. Weiss y Mon. Koch. — De ediciones de varios textos del M. E. por separado nos limitamos a mencionar: Augustus Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift*, en C. Baeumker, *Beiträge*, etc., XXIII, 5 (1923). — Para el "proceso E." véase G. Thery en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, I (1926-1927). — Entre trads. esp. de obras del M. E. mencionamos: *El libro del consuelo divino [Buch der göttlichen Tröstung]*, 1955 [seguido de unas "Leyendas" del M. E. tomadas de la ed. de Schulze-Maizier (Cfr. *supra*)].

Algunas de las obras del M. E. fueron publicadas originariamente junto a otras de Tauler (así, los *Sermones* del M. E. que aparecieron en la edición de obras de Tauler publicada en Basilea, 1521) e inclusive bajo los nombres de Tauler y Juan Ruysbroek.

Sobre el M. E. pueden verse algunas obras generales tales como: J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance*, 1922. — Rudolf Otto, *West-östliche Mystik*, 1929. — H. Denifle, *Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, 9ª ed., A. Auer, 1936. — Puede verse también M. Rufus Jones, *Flowering of Mysticism*, 1939, especialmente el ensayo titulado "M. E. — the Peak of the Range". — Entre las muchas obras especiales sobre el M. E. destacamos: Joseph Bach, *M. E., der Vater der deutschen Spe-*

## ECL

*kulation*, 1864. — A. Lasson, *M. E., der Mystiker*, 1868. — A. Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de M. E.*, 1871. — J. Bernhart, *Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen*, 1912. — G. della Volpe, *Il misticismo speculativo di M. E. nei suoi rapporti storici*, 1930. — A. Dempf, *M. E. Eine Einföhrung in sein Werk*, 1934. — E. Seeberg, *M. E.*, 1934. — O. Spann, *M. Eckharts mystische Philosophie*, 1940. — G. Faggin, *M. E. e la mística tedesca preprotestante*, 1946 (trad. esp.: *M. E. y la mística medieval alemana*, 1953). — H. Piesch, *M. E.*, 1946. — M. A. Lücker, *M. E. und die Devotio moderna*, 1950. — H. Hof, *Scintilla animae*, 1952. — J. Koppers, *Die Metaphysik M. Eckharts*, 1955. — W. Heinrich, *Verklärung und Erlösung bei M. E.*, 1959. — Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez M. E.*, 1960.

ECLECTICISMO, Diógenes Laercio (Proem., 21) habla de un filósofo, llamado Potamón (VÉASE), de Alejandría, que seleccionó lo mejor de las opiniones de cada escuela. Con ello introdujo lo que Diógenes Laercio llama *ἐκλεκτική ἀίρεσις* que significa literalmente "escuela [o secta] seleccionadora" (de *ἐκλέγειν*, = 'seleccionar', 'elegir', 'recoger', etc. *Ἐκλεκτικὴ ἀίρεσις* se transcribe usualmente como "escuela ecléctica", y la tendencia a seleccionar o elegir en el sentido apuntado recibe el nombre de "eclecticismo". Así, el eclecticismo es un "seleccionismo".

La tendencia ecléctica en cuanto tendencia a seleccionar lo que se estima "lo mejor" de cada doctrina se manifestó con frecuencia dentro del período llamado helenístico-romano. Ciertos autores, como Cicerón, son llamados con frecuencia "eclécticos". Se han considerado asimismo como eclécticos muchos autores de la Academia platónica (VÉASE) y no pocos peripatéticos (VÉASE). Durante mucho tiempo fue habitual llamar eclécticos a casi todos los autores neoplatónicos (Cfr. *infra*). Ello ha llevado a identificar el eclecticismo con el sincretismo (VÉASE). Sin embargo, otras veces se distingue entre "eclecticismo" y "sincretismo" por las varias razones indicadas en el artículo sobre este último concepto.

En la época en que algunos autores cristianos comenzaron a asimilar doctrinalmente la tradición intelectual griega, el eclecticismo respecto a esta

## ECL

tradición fue considerado como muy aceptable. Así sucede, por ejemplo con San Clemente, el cual manifiesta que hay algo bueno en cada escuela filosófica (griega), de modo que pueden usarse ciertas doctrinas filosóficas griegas siempre que sea como medios y no como fines. "Por otro lado —escribe San Clemente (*Stromata*, I, vii, 37, 6)— cuando digo 'filosofía' no entiendo por ello la del Pórtico, o la de Platón o de Epicuro o de Aristóteles; sino que cuanto se ha dicho de bueno en cada una de estas escuelas y que nos enseña la justicia junto con la ciencia de piedad, eso es la selección [o conjunto] que llamo filosofía" (τοῦτο σὺμπαῶν τὸ ἐκλεπτιλὸν φιλοσοφίαν φημί).

Las doctrinas eclécticas abundaron durante el Renacimiento especialmente en los autores que de algún modo aspiraron a conciliar las principales "escuelas" (como las "escuelas" de Platón, Aristóteles y los estoicos). En el siglo XVIII se tendió a considerar el eclecticismo como una "secta filosófica", la *secta ecléctica*, de muy larga historia. En su *Historia crítica philosophiae* (tomo II [1742], págs. 189-462), Jacob Brucker se extiende casi interminablemente sobre la "secta ecléctica". Según Bruckner, la *secta ecléctica* se originó (*genuit*) de la *secta platónica*. El método propio de la secta ecléctica consiste en elegir de todas las demás sectas las opiniones que son más "apropiadas a la verdad" y más "apropiadas para ser unidas con las propias meditaciones". En rigor, la secta ecléctica es *antiquissima* y ofrece numerosos ejemplos: los pitagóricos sacaron (seleccionaron) algo de los egipcios; Platón, de "la filosofía itálica, socrática, heraclítea", etc. Pero de un modo propio la "secta ecléctica", cuando menos la antigua, está constituida sobre todo, según Bruckner, por autores que hoy se estiman neoplatónicos (Plotino, Porfirio, Amelío, Proclo, Suriano, Damascio, Jámblico), así como por Juliano el Apóstata. Bruckner presenta un número (muy elevado) de "tesis" de la "secta ecléctica" que son en gran parte "tesis neoplatónicas". En cuanto a la "resurrección de la filosofía ecléctica" en la época moderna, no se trata solamente de una tendencia a restaurar la antigua secta ecléctica, sino más bien de la tendencia a aceptar principios claros y evidentes sean cuales fueren

## ECL

los filósofos que los han defendido y con la sola intención de alcanzar la verdad, por lo cual la filosofía ecléctica no es en modo alguno comparable con la "sincrética" (véase SINCRETISMO). Ejemplos de eclécticos modernos son los gassendistas cartesianos, los newtonianos, los leibnizianos, etc. (Bruckner, *Historia*, tomo IV [1774]).

Muchas de las informaciones y de las ideas de Jacob Bruckner sobre el desarrollo de la "secta ecléctica" se hallan reproducidas en el artículo "Eclétisme" en la *Encyclopédie* (véase ENCICLOPEDIA). Como podría esperarse, el autor de este artículo aprovecha la oportunidad para expresar sus opiniones al respecto. Por ejemplo, escribe de Juliano el Apóstata: "azote del Cristianismo, honra del eclecticismo". El eclecticismo es presentado como "una doctrina harto razonable" practicada antes de que surgiera su nombre por los antiguos y revivida por modernos tales como Girolamo Cardano, Francis Bacon, Tommaso Campanella, Descartes, Leibniz y otros autores. Doctrinas eclécticas, a su entender, son el "cartesianismo", el "leibnizianismo" y "los seguidores de Thomasius". Todo ello no significa que los principios de "los eclécticos" sean buenos sin reservas. Así, por ejemplo, los "principios de la dialéctica de los eclécticos" son oscuros por tratarse en su mayor parte de "ideas aristotélicas tan quintaesenciadas y tan refinadas, que lo bueno se ha evaporado de ellas, de modo que se hallan en todo instante muy cerca de la verborrea". Tales principios, lo mismo que los de la cosmología y teología de los eclécticos proceden en su mayor parte de "nuestro muy ininteligible filósofo, Plotino".

Actualmente no se habla ya de "escuela ecléctica" o de "secta ecléctica" en virtud de la distinta imagen que, a partir de Hegel sobre todo, se tiene de la historia de la filosofía (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]). Tampoco se consideran necesariamente como "eclécticos" los filósofos que Bruckner y la *Encyclopédie* nombraban tales. Acaso se considerarían como eclécticos a Cicerón o a Andrónico de Rodas, pero sólo en tanto que no resulta siempre fácil adscribirlos a una determinada "escuela". Los "leibnizianos" y los "wolffianos" no serían llamados hoy "eclécticos", sino por ventura

## ECL

"dogmáticos". Puede preguntarse si son eclécticos los autores (especialmente los autores modernos) que conciesan estar interesados en diversas doctrinas —los que dicen ser "amigos" de Platón, Aristóteles (y Suárez, Ramus, Descartes, etc.)—, pero indican que "prefieren la verdad", siguiendo el famoso apotegma *Plato amicus sed magis amica veritas*. Es difícil dar una respuesta tajante a esta pregunta, porque todo depende del modo como se integran las diversas doctrinas en "la verdad". En vista de estas dificultades es tentador renunciar a los términos 'eclecticismo' y 'ecléctico'. Sin embargo, puede intentar precisarse el sentido de 'eclecticismo' de varios modos.

1. Pueden calificarse de "eclécticos" a los filósofos que no son "sectarios" o "dogmáticos". En este caso, el adjetivo 'ecléctico' es más negativo que positivo y se aplica a número considerable de pensadores.

2. Puede llamarse ecléctica en un sentido más estricto a la filosofía de Victor Cousin y de sus partidarios. El propio Cousin (véase) se consideró a sí mismo como "ecléctico" y su doctrina es llamada con frecuencia "espiritualismo ecléctico". Debe observarse que para Cousin el eclecticismo es a la vez una posición filosófica y una determinada fase en la historia de la filosofía. La posición filosófica consiste en la adopción de un criterio en vista del cual se seleccionan las doctrinas del pasado. Por eso Cousin escribió: "No aconsejo, ciertamente, ese ciego sincretismo que perdió a la escuela de Alejandría y que intentaba aproximar por la fuerza los sistemas contrarios. Lo que recomiendo es un eclecticismo ilustrado que, juzgando con equidad e inclusive con benevolencia todas las escuelas, les pida prestado lo que tienen de verdadero y elimine lo que tienen de falso. Puesto que el espíritu de partido nos ha dado tan mal resultado hasta el presente, ensayemos el espíritu de conciliación" (*Du Vraie, du Beau, du Bien*. Discurso preliminar). El eclecticismo, según Cousin, no disuelve la filosofía en su historia. Por el contrario, "la crítica de los sistemas exige casi un sistema, y la historia de la filosofía se ve obligada a pedir prestada, por lo pronto, a la filosofía la luz que debe devolverle oportunamente con creces" (*loc. cit.*). Puede verse que el eclecticismo de Cousin es resultado de

## ECO

una "actitud" conciliadora, tolerante y esencialmente "moderada". Por medio de esta actitud se intenta "salvar" el pasado pero no restituirlo íntegramente.

3. Pueden subrayarse varios elementos presentes, totalmente o sólo en parte, en toda tendencia ecléctica. Algunos de estos elementos han sido indicados en [1] y [2]: son principalmente la oposición al dogmatismo y el radicalismo en nombre de la tolerancia y la conciliación. Otros elementos son: la busca de un criterio de verdad que permita no sólo justificar las propias posiciones, sino también posiciones adoptadas desde otros puntos de vista; la busca de una armonía (VÉASE) entre posiciones aparentemente contrarias, pero que, "en el fondo", se estima concordantes. El eclecticismo no es entonces un sincretismo — por lo menos si definimos a éste como una tendencia a fusionar elementos simplemente por el deseo de fusionarlos. No es tampoco un integracionismo (VÉASE), en el cual hay una cierta tendencia "dialéctica" que no se halla en el eclecticismo. El sincretismo es mera acumulación; el integracionismo pretende ser una creación. Por otro lado, el eclecticismo no es —o no es necesariamente— ese mosaico de que hablaba Simmel, mosaico compuesto con fragmentos de ideas enteramente dadas y con cristalizaciones dogmáticas. La característica más saliente del eclecticismo parece ser la moderación constante, inclusive con respecto a la propia actitud ecléctica. Por eso el eclecticismo no es tampoco un historicismo (VÉASE).

**ECONOMÍA.** En dos sentidos puede examinarse el concepto de economía desde el punto de vista filosófico: desde el ángulo de la fundamentación filosófica de la economía (o reflexión filosófica sobre la economía) y desde el ángulo de la cuestión de la llamada "economía del pensamiento" — al que nos hemos referido asimismo en otros artículos (véase ACCIÓN [PRINCIPIO DE LA MENOR] y ENTIA NON SUNT MULTIPLICANDA PRAETER NECESSITATEM).

En lo que toca al primer punto, el concepto de economía puede ser objeto de una ontología descriptiva, de una epistemología de las ciencias naturales y de una epistemología de las ciencias del espíritu. Reseñaremos

## ECO

brevemente en qué consisten cada uno de estos análisis.

En tanto que objeto de una ontología descriptiva, la economía es considerada como una actividad humana destinada a la producción de ciertos valores de utilidad. La ontología de la economía es, pues, una de las llamadas "ontologías regionales". Como lo producido son valores, la ontología en cuestión se yuxtapone a una axiología o teoría de los valores útiles, y en ocasiones a ciertas partes de la antropología (v.) filosófica.

En tanto que objeto de una epistemología de las ciencias naturales, la economía es considerada como una actividad humana sometida a ciertas leyes de acuerdo con las cuales tiene lugar la producción de bienes, su distribución y su consumo. Tal epistemología alcanza sus mayores triunfos cuando prescinde, en la medida de lo posible, de factores históricos (o histórico-psicológicos) y cuando se refiere a la actividad económica que tiene lugar en sociedades cuantitativamente importantes y relativamente niveladas. Todo lo "espiritual" —sea en sentido subjetivo u objetivo— es eliminado del análisis epistemológico naturalista.

En tanto que objeto de una epistemología de las ciencias del espíritu, la economía es considerada como una de estas ciencias. Sin desconocerse sus bases naturales, se estima entonces que los bienes calificados de económicos pueden ser tales únicamente cuando el espíritu subjetivo u objetivo (o ambos) les han impuesto sus determinaciones. La economía en sentido científico-espiritual se preocupa, pues, por ello grandemente de las condiciones psicológicas de la producción económica y en particular de las condiciones históricas, llegando —en las direcciones más historicistas— a hacer depender la forma de la economía de la historia, y no viceversa.

Conviene observar que los tres tipos de análisis antes mencionados no se presentan nunca en toda su pureza y que la mayor parte de las filosofías de la economía incluyen los tres puntos de vista si bien con *predominio* de uno de ellos. Una concepción integradora de la filosofía de la economía comenzaría con una ontología descriptiva, seguiría con un análisis científico-natural y terminaría con un estudio de las condiciones his-

## ECO

tóricas y espirituales de la actividad económica humana.

En lo que toca al segundo punto —la "economía del pensamiento" o "economía del pensar"—, el concepto de economía es primordialmente un concepto metodológico o, si se quiere, gnoseológico-metodológico. Se ha hablado al respecto de un "principio de economía" (y, más propiamente, de una "regla de economía"). No debe confundirse este principio con el de la menor acción, pues mientras el último tiene alcance físico y metafísico, el primero tiene alcance metodológico, gnoseológico o metodológico-gnoseológico. El principio de la menor acción es un principio de carácter sumamente general al cual se supone que "se pliegan" todos los procesos naturales, y más específicamente los procesos mecánicos. El principio de economía establece que, dados dos métodos (o, en general, dos modos o formas de pensamiento) con vistas a llevar a cabo descripciones, análisis, demostraciones, etc., debe preferirse el método que alcance iguales resultados con menor número de medios (conceptuales) — si se quiere, con menor número de supuestos, reglas, conceptos, etc. El principio de economía puede aplicarse a los llamados a veces "sistemas ideales" lógicos, matemáticos, etc.), lo mismo que a lo que podría calificarse de "sistemas reales" (la Naturaleza o parte de ella, la cultura o parte de ella, etc.).

Una de las formulaciones más conocidas del principio de economía es la regla *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. En el artículo dedicado a esta regla (véase ENTIA, etc.), nos hemos referido a sus diversas formulaciones. Nos limitaremos aquí a señalar que esta regla es admitida, implícita o explícitamente, por casi todos los filósofos y científicos. Los filósofos que no parecen haber economizado medios conceptuales no son necesariamente enemigos del principio de economía. Lo más probable es que, confrontados con cualquier crítica relativa a la abundancia de medios conceptuales por ellos empleados, dichos filósofos respondan que no hay tal "abundancia" y que si emplean más conceptos que otros filósofos es porque quieren expresar algo que los últimos no han alcanzado a ver o a comprender. Sin embargo, el principio de economía como regla ex-

## ECO

plícita ha sido destacado especialmente por varios filósofos a partir de las últimas décadas del siglo XIX. Entre estos filósofos se han distinguido Russell, Mach y Avenarius (VÉANSE). Russell ha tratado el principio de economía sobre todo en la lógica; Mach, sobre todo en la física y en la epistemología; Avenarius, sobre todo en la epistemología como estudio de la "trama de la experiencia". De estos tres filósofos es probablemente Avenarius el que ha colocado el principio de economía más en el centro de sus ideas. Simples razones de vocabulario nos han llevado a exponer las ideas de Avenarius al respecto, así como algunas de las objeciones suscitadas por las mismas, en el artículo ACCIÓN (PRINCIPIO DE LA MENOR). Avenarius emplea, en efecto, la expresión 'principio del menor gasto de energía', la cual ofrece una factura muy similar a la expresión 'principio de la menor acción'. Ello no significa que en Avenarius se confundan los dos principios; el principio de Avenarius sigue siendo esencialmente un "principio del pensar" y no de la realidad.

Sin embargo, se ha dicho a veces que, por lo menos en la formulación que dieron al principio de economía Mach y Avenarius, resulta poco claro si se trata de una regla metodológica o de una doctrina basada en supuestos biólogos. Según Husserl (*Logische Untersuchungen*; trad. esp.: *Investigaciones lógicas*. Prolegómenos, § 53), "como quiera que se formule, el principio [de economía del pensar] tiene el carácter de un principio de evolución o de adaptación que se refiere a la concepción de la ciencia como una adaptación de los pensamientos a las distintas esferas de los fenómenos, adaptación lo más adecuada posible o la que más fuerzas ahorra"; por este motivo, el principio de referencia en Mach y Avenarius tiene, según Husserl, "un carácter teleológico".

En la actualidad preocupa poco a los filósofos el modo como el principio de economía del pensar fue presentado por Mach, Avenarius o hasta Russell. La expresión misma 'economía del pensar' ha caído casi en desuso en la literatura filosófica contemporánea. Pero ciertas doctrinas epistemológicas parecen ser particularmente aptas para formular un nuevo y más riguroso "principio de eco-

## ECO

nomía del pensar". Ello ocurre, a nuestro entender, sobre todo con el operacionalismo (VÉASE).

Según V. Jankélévitch ("Signification spirituelle du principe d'économie", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 53a année (1928), 88-126, incorporado en su libro *L'Alternative* [1938], Cap. II), "hay que ser pragmático para creer todavía en el principio de economía". Este principio forma, según dicho autor, "la espina dorsal de una teoría utilitaria y biológica de la ciencia" y "traduce la creciente indiferencia experimentada por los filósofos con respecto al contenido de las cosas". El principio de economía es adoptado por los que se interesan únicamente en el "trabajo del espíritu" y no en "los problemas del espíritu". Ahora bien, es posible encontrar en dicho principio una significación "más profunda" que nos ofrezca el modo de romper el "universo acabado y administrativo" en el cual parece encerrarnos. Jankélévitch habla a tal efecto de una distinción entre "economía cerrada" y "economía abierta". Ejemplos de economía cerrada son: la limitación del esfuerzo, la reducción de las realidades a un mínimo; la sistematización y en particular la aspiración a la simetría. La economía cerrada no es inventiva sino previsora. Ejemplos de economía abierta son: la idealización de la Naturaleza por el espíritu; el hábito (en el sentido de Ravaisson); el "teleoclinismo". La economía abierta es inventiva y adivinatoria. Ello no significa que haya un abismo entre "las dos economías". Ambas se basan en el mismo fenómeno: el "fenómeno mnémico". Pero, además, una de estas economías —la "cerrada o realizada"— aparece como una degeneración de la otra —la "abierto o generosa". Hay en la economía una duplicidad y, con ello, una "alternativa".

Sobre ciencia de la economía: H. Jecht, *Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie*, 1928. — A. Löwe, *Economics and Sociology. A Plea for Cooperation in the Social Sciences*, 1936. — Edmund Whittaker, *History of Economic Ideas*, 1940 (trad. esp.: *Historia del pensamiento económico*, 1948). — B. Nogaro, *La valeur logique des théories économiques*, 1947. — Niccolò Licciardello, *Filosofia dell'economia*, 157 [Il pensiero filosofico. Terza Serie, I]. — Filosofía de la economía: Sobre el principio de la econo-

## EDD

mía del pensamiento, especialmente desde el punto de vista epistemológico: R. Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses*, 1876 (trad. esp.: *La filosofía como pensar del mundo según el principio del menor gasto de energía*, 1947). — Ernst Mach, *Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung*, 1882. — H. Jäger, *Das Prinzip des kleinsten Kraftmasses in der Aesthetik (Vierteljahrschrift für Philosophie, t. V)*. — Ph. P. Gabios, *Denkökonomie und Energieprinzip*, 1913. — Véase también en *Studia Philosophia*, II, 1937, la reseña del trabajo sobre el principio de economía a la luz de una crítica epistemológica titulado: *Zasada ekonomit w swietle krytyki epistemologicznej*, 1934.

ECONOMÍA DEL PENSAR (PRINCIPIO DE). Véase ECONOMÍA. También, ACCIÓN (PRINCIPIO DE LA MENOR).

EDDINGTON (ARTHUR STANLEY) (1882-1944), nac. en Kendal (Westmorland, Inglaterra), fue, desde 1913, "lunian Professor" de astronomía y "filosofía experimental" en Cambridge. Conocido sobre todo como astrónomo y físico, aquí destacaremos las ideas de Eddington de interés para la teoría del conocimiento y filosofía de la Naturaleza.

Eddington ha considerado los conceptos físicos como estructuras mentales por medio de las cuales se aprehenden los fenómenos; de la forma de tales estructuras depende la aprehensión. Por lo tanto, los conceptos físicos no describen de un modo invariable la realidad física "en sí misma". Se ha considerado por ello que Eddington ha sostenido una epistemología idealista o, cuando menos, criticista, pero puede asimismo indicarse que su epistemología es fuertemente "simbolista". En todo caso, ciertos conceptos, tales como el de permanencia (o, en términos tradicionales, "substancia"), son vistos por Eddington como simbolizaciones resultantes de "selecciones" mentales llevadas a cabo por el físico. Eddington se ha opuesto al mecanicismo y determinismo clásicos en cuanto lo que podrían llamarse "simbolizaciones inadecuadas". Interesante es también filosóficamente la teoría física de Eddington llamada "teoría fundamental", en la cual llega a resultados similares a los de la teoría de la relatividad generalizada, pero sin partir de los

## EDU

datos y supuestos einsteinianos. Se ha alegado en vista de ello que Eddington llegó a tales resultados porque los conocía de antemano y dispuso su "teoría fundamental" en vista de tales resultados, pero la cuestión está aún lejos de estar resuelta.

Obras astronómicas: *Stellar Movement and the Structure of the Universe*, 1914. — *The Internal Constitution of the Stars*, 1926. — *Stars and Atoms*, 1927. — *The Rotation of the Galaxy*, 1930. — *The Expanding Universe*, 1933. — Obras físicas: *Report on the Relativity Theory of Gravitation*, 1918. — *Space, Time, and Gravitation; an Outline of the General Relativity Theory*, 1920. — *The Theory of Relativity and Its Influence on Scientific Thought*, 1922. — *The Mathematical Theory of Relativity*, 1923. — *Relativity Theory of Protons and Electrons*, 1936. — *The Combination of Relativity Theory and Quantum Theory*, 1943. — *Fundamental Theory*, 1946. — Obras filosóficas y epistemológicas: *The Nature of the Physical World*, 1928 (trad. esp.: *La naturaleza del mundo físico*). — *Science and the Unseen World*, 1929. — *The Philosophy of physical Science*, 1939 (trad. esp.: *La filosofía de la ciencia física*, 1944). — Biografías: L. P. Jacks, *Sir A. E., Man of Science and Mystic*, 1949. — A. V. Douglas, *The Life of A. S. E.*, 1956. — Sobre las ideas de E.: E. T. Whittaker, *From Euclid to E.*, 1949. — Herbert Dingle, *The Sources of Eddington's Philosophy*, 1954. — N. B. Slater, *The Development and Meaning of Eddington's "Fundamental Theory", including a compilation from Eddington's unpublished Manuscripts*, 1957. — Johannes Witt-Hansen, *Exposition and Critique of the Conceptions of E. Concerning the Philosophy of Physical Science*, 1958. — John W. Yolton, *The Philosophy of Science of A.S.E.*, 1960. — Crítica: L. Susan Stebbing, *Philosophy and the Physicists*, 1937.

EDUCACIÓN. Los problemas que plantea la educación pueden dividirse en dos grupos: técnicos y generales. Los problemas técnicos son problemas de procedimiento y requieren el conocimiento de las situaciones concretas y de los medios que pueden emplearse en vista de ellas. Los problemas generales son en la mayor parte de los casos problemas de sentido y exigen una reflexión sobre los diversos fines en vista de los cuales se dirige el proceso educativo.

Los citados dos grupos de problemas no se excluyen mutuamente. Lo

## EDU

más usual es que uno implique al otro, de tal modo que los procedimientos usados dependen con frecuencia de los fines generales mantenidos, y éstos a su vez están determinados en gran parte por los métodos empleados. Esta mutua interdependencia se hace patente en las ideas y métodos de trabajo adoptados por muchos educadores, especialmente de los que no se han limitado a la elaboración concreta de métodos y técnicas de aprendizaje específicos. Así, educadores como Pestalozzi (v. ) y Georg M. Kerschensteiner (1854-1921) han sobrepuesto (o sotopuesto) a menudo a la labor metódica concreta una reflexión sobre los fines de la educación. Otros, como Herbart o Dewey, han propuesto ciertos métodos en vista de ciertos fines. Por los ejemplos citados se puede ver que la cuestión de los fines, aun sin absorber completamente el problema de los métodos, ha ocupado principalmente a los que son, estrictamente hablando, filósofos. Ello es comprensible: el problema de los fines de la educación es considerado habitualmente como una cuestión filosófica. El examen de la misma es uno de los principales temas de la llamada *filosofía de la educación*, la cual se distingue de la *pedagogía* en tanto que esta última suele destacar las cuestiones de método y de procedimiento.

Por la índole de la presente obra nos interesan aquí únicamente los problemas filosóficos de la educación. Estos problemas han sido tratados de muy diversas maneras. Algunos autores han considerado que los problemas filosóficos planteados por la educación pueden resolverse únicamente dentro de una filosofía general. En este caso la filosofía de la educación se convierte en una de las disciplinas filosóficas pertenecientes al grupo de las llamadas "filosofías de" (de la sociedad, de la historia, de la ciencia, de la religión, etc.). Esta opinión es estimada hoy día como demasiado "especulativa", y se tiende a afirmar que la misión del filósofo con respecto a la educación se Umita al examen y, sobre todo a la aclaración de ciertas cuestiones suscitadas por el proceso educativo. No es, pues, ya tan usual como lo fue antaño intentar *derivar* una pedagogía de una filosofía. En vez de ello, la filosofía de la educación recurre a todas las ciencias que

## EDU

puedan proporcionar auxilio en la citada labor de esclarecimiento: antropología, psicología, sociología, biología, historia, etc., etc. Ahora bien, aun reduciendo la filosofía de la educación a una dilucidación no dogmática del problema educativo (o problemas educativos) es usual (y hasta inevitable) que el filósofo opere de acuerdo con ciertos supuestos. Tal ocurre especialmente cuando se trata de sentar, o descubrir, los "fines de la educación". En tal caso desempeñan un papel fundamental ciertas convicciones "previas" —políticas, religiosas, etc.—, así como ciertas ideas que pueden estimarse muy básicas —como la idea que se tenga acerca de lo que es el hombre, cuál es su puesto en el mundo, etc.—, y también ciertas creencias características de una determinada cultura, o de un determinado período histórico. Muy importante para determinar tal "fin (o fines) de la educación" han sido las ideas mantenidas acerca de cuál sea la más destacada o fundamental de las "facultades" en el hombre. También han sido importantes las ideas mantenidas acerca de la naturaleza del individuo y su relación con la comunidad. Ha habido, en efecto, filosofías de la educación de sesgo intelectualista; otras, de carácter voluntarista; otras, de tendencia emotivista. Ha habido asimismo filosofías de la educación individualistas, colectivistas, personalistas, transpersonalistas, etc., etc.

Uno de los "problemas eternos" con que tienen que habérselas todos los filósofos de la educación es el de determinar ( sea en general, sea en casos concretos) la parte que le toca, o debe tocarle, desempeñar a la llamada "espontaneidad" del individuo, y la parte que le toca, o debe tocarle, desempeñar a la llamada "espontaneidad" del individuo, y la parte que le toca, o debe tocarle, desempeñar a los llamados "bienes culturales" entre los que vive el individuo. Dos teorías radicales y extremas se han afrontado en este respecto. Según una, hay que dar rienda suelta a la espontaneidad individual, pues de lo contrario la asimilación de los bienes culturales es forzada y, en última medida, contra-productente. Según otra, hay que "conducir" o "educar" al individuo tratando de hacerle asimilar los bienes culturales, inclusive, si es menester, con amenazas o castigos, pues de lo con-



## EDU

trario los bienes culturales se asimilan insuficientemente, o imperfectamente. La primera teoría ofrece tendencias llamadas "progresistas"; la segunda teoría, tendencias llamadas "tradicionalistas" o "conservadoras". Los partidarios de la primera teoría desconfían a menudo del valor de los bienes culturales por sí mismos, y con frecuencia del valor de los bienes culturales de una cierta sociedad, período histórico, etc. Los partidarios de la segunda teoría confían de un modo casi absoluto en el valor de un determinado complejo o sistema de tales bienes culturales. Unos, pues, destacan y fomentan la espontaneidad y la libertad; otros, la disciplina y la autoridad. Entre estas teorías se sitúan gran número de doctrinas intermedias. Común a muchas de éstas es la idea de que deben asimilarse los bienes culturales respetando a la vez la espontaneidad del individuo. Los partidarios de estas doctrinas intermedias tratan de reconocer el complejo juego que hay entre lo espontáneo y libre, y lo disciplinario y autoritario.

Lo dicho hasta ahora es, por descontentado, muy esquemático, y demasiado abstracto, pero nuestra intención era destacar simplemente algunos problemas llevando, para mayor claridad, ciertas actitudes básicas a un extremo. Con este espíritu mencionaremos, para terminar, una cuestión en filosofía de la educación que va adquiriendo cada día mayor importancia. Es la cuestión de los límites (caso que los haya) del proceso de la educación según la edad del hombre. La mayor parte de las filosofías de la educación en el pasado han considerado sobre todo el niño y, luego, por extensión, el adolescente y el joven. Hoy se tiende a considerar que la educación del hombre puede no cesar, y aun debe no cesar, nunca, transformándose solamente de acuerdo con las diversas edades, capacidades, intereses, etc. Esta tendencia actual corre el riesgo de hacer tan vagos los problemas de la educación, que sólo por hábito o comodidad puede seguir empleándose el término 'educación' para designar muy distintos fenómenos, especialmente fenómenos de que se ocupan la psicología y la sociología. Pero si se afinan los conceptos suficientemente, la tendencia en cuestión puede resultar muy fecunda, ya que en ella se tiene en cuenta que, especialmente en una sociedad

## EDU

económica y culturalmente desarrollada, la educación desempeña un papel cada vez más fundamental. Hablar en general de "la educación de las masas" o de "la educación por el trabajo" o de "la educación que da la vida", etc., es decir tanto respecto a la educación que no se dice apenas nada. Pero examinar con detalle los problemas que plantea la educación como incorporación ordenada de bienes culturales con vistas a su comprensión, y sobre todo a su transformación, es sacar la filosofía de la educación de los angostos límites en que algunos autores la habían colocado para relacionarla con todas las cuestiones que afectan a la vida humana como vida en sociedad.

Paul Barth, *Geschichte der Erziehung in soziologischer und geisteswissenschaftlicher Beleuchtung*, 1906. — Paul Natorp, *Philosophie und Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet*, 1909 (del mismo autor, en traducción española: *Curso de pedagogía*, 1925). — Ernst Krieck, *Philosophie der Erziehung*, 1922. — *Id.*, *id.*, *Grundriss der Erziehungswissenschaft*, 1927 (trad. esp.: *Bosquejo de la ciencia de la educación*, 1928). — *Id.*, *id.*, *Erziehungsphilosophie*, 1930. — A. Messer, *Pädagogik der Gegenwart*, 1926. — E. Spranger, *Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze*, 1928. — Willy Moog, *Geschichte der Pädagogik (III. Die Pädagogik der Neuzeit vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart)*, 1933. — Paul Häberlin, *Möglichkeit und Grenzen der Erziehung*, 1936. — Obras en español (además de las antes citadas) traducidas y originales: A. Messer, *Filosofía y educación* (trad., 1934). — *Id.*, *id.*, *Fundamentos filosóficos de la pedagogía* (trad., 1933). — John Dewey, *Filosofía de la educación* (trad., 1927). — *Id.*, *id.*, *Experiencia y educación* (trad., 1939). — *Id.*, *id.*, *La ciencia de la educación* (trad., 1941). — Jonas Cohn, *Pedagogía fundamental* (trad., 1933). — Georg Kerschensteiner, *Teoría de la educación* (trad., 1937). — W. Dilthey, *Fundamentos de un sistema de pedagogía* (trad., 1940). — *Id.*, *id.*, *Historia de la pedagogía* (trad., 1942). — Santiago Hernández y Domingo Tirado Benedi, *La ciencia de la educación*, 2 vols., 1940. — Juan Roura Parella, *Educación y ciencia*, 1940. — Lorenzo Luzuriaga, *Reforma de la educación*, 1945. — Diego González, *Introducción a la filosofía de la educación*, 1947. — A. González Álvarez, *Filosofía de la educa-*

## EDW

*ción*. 1952. — Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, 1959. — A. Pacios López, *Ontología de la educación*, 1954. — Diccionarios: *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart*, editado por el Deutsches Institut für wissenschaftliche Pädagogik, dirección de J. Spieler, 2 vols., 1930-1932). — *Diccionario de Pedagogía Labor*, 2 vols., 1936 (adaptación española del *Lexikon der Pädagogik Herder*). — Lorenzo Luzuriaga, *Diccionario de pedagogía*, 2ª ed., 1962. — Manual: H. Nohl y L. Pallet, *Handbuch der Pädagogik*, 5 vols., 1929-1933.

EDUCIÓN. Véase BACON (FRANCIS).

EDWARDS (JONATHAN) (1703-1758), nac. en South Windsor, Connecticut (EE.UU.), presidente de la Universidad de Princeton, New Jersey (EE.UU.), es considerado como el más distinguido de los teólogos calvinistas norteamericanos. El interés que ofrece Jonathan Edwards como filósofo reside sobre todo en su reformulación de la teología calvinista a la luz de las ideas de Locke y de la "filosofía natural" de Newton. Jonathan Edwards trató de conciliar de este modo el pietismo con la "filosofía ilustrada". Con ayuda de esta filosofía Jonathan Edwards defendió la idea de la predestinación estricta en sentido calvinista. A base de la psicología empirista de Locke defendió la doctrina del carácter fundamentalmente depravado del hombre. La misma psicología, y las tendencias empiristas lockianas, le ayudaron a defender la tesis de que las verdades religiosas no dependen de argumentos racionales, sino de la experiencia — a su entender, de la experiencia mística, única verdaderamente religiosa.

La obra capital de Jonathan Edwards es: *A Careful and Strict Inquiry [into the] Freedom of the Will*, 1754. Se le deben asimismo: *Treatise on the Nature of True Virtue* (nueva ed., 1960). — *Treatise on the Nature of Religious Affections* (1746). — *Dissertation Concerning the End for Which God Created the World* (1754). — *Doctrine of Original Sin* (1758). — Obras: *The Works of President Edwards*, 1889, ed. S. E. Dwight. — Selección de obras: *J. E.: Representative Selection*, 1935, ed. C. H. Faust y T. H. Johnson. — Véase A. McGiffert, *J. E.*, 1932. — T. H. Faust y T. H. Johnson, *J. E.*, 1936. — O. E. Winslow, *J. E.*, 1940. — Douglas J. Elwood, *The Philosophical Theology*

## EFE

of J. E., 1960 (según el autor, J. E. no fue un puro calvinista). — Véase también H. W. Schneider, *A History of American Philosophy*, 1946 (trad. esp.: *Historia de la filosofía norteamericana*, 1950).

EFFECTO. Véase CAUSA.

EFICIENTE. Véase CAUSA.

EGIDIO DE LESSINES, Aegidius de Luxinis, Gil de Lessines (ca. 1230 - ca. 1304), nac. en Lessines (Bélgica), miembro de la Orden de los Predicadores, estudió bajo el magisterio de Alberto el Grande. Uno de los primeros filósofos que siguieron las orientaciones tomistas, Egidio de Lessines defendió la doctrina de la unidad de la forma no solamente en los compuestos distintos del hombre, sino también en el hombre. Egidio de Lessines rechazó los argumentos en contra de dicha teoría y en favor de la tesis de la pluralidad de formas proporcionados por Roberto Kilwardby en su carta a Pedro de Confloto, e intentó mostrar que la posición tomista al respecto no ofrece las dificultades teológicas que destacaban sus oponentes. Característico de la doctrina de Egidio de Lessines es la afirmación de que cada forma posee un ser específico.

El tratado de Egidio de Lessines contra la carta de Roberto Kilwardby se titula *De unitate formae*, escrito hacia 1278 y ed. por M. de Wulf en el tomo I de la serie *Les Philosophes Belges* (1901). Otro escrito: *De usuris*, ed. en *Opuscula* de Santo Tomás de Aquino (*Opusculum* 73; *Opera omnia*, XVII, 1570). — Véase A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, 1922 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XX, 5, págs. 36-9]. — P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, 1933.

EGIDIO ROMANO, Aegidius Romanus, Gil de Roma, llamado Colonna (ca. 1247-1316), nac. en Roma, fue calificado de *doctor fundatissimus*. Ingresó en la Orden de los Ermitaños de San Agustín (Orden de Juan Bon, constituida en orden mendicante a partir de 1256), estudió en París, quizá bajo el magisterio de Santo Tomás de Aquino (1269-1272), profesó en la misma ciudad hasta que fue afectado por la condenación de 1277, pero volvió a ella como maestro de teología de 1285 a 1295. En 1292 fue elegido Vicario General de su Or-

## EGI

den y en 1295 fue nombrado arzobispo de Bourges. La Orden de los Ermitaños de San Agustín lo consideró ya desde 1287 como su doctor oficial.

Muchas de las doctrinas de Egidio Romano tienen como base o, cuando menos, como punto de partida la filosofía aristotélico-tomista. Sin embargo, tanto por la influencia de Proclo y de San Agustín como por el desarrollo interno de su propio pensamiento, el llamado "tomismo de Egidio Romano" es sólo relativo; en rigor, se separó en muchos puntos de la doctrina del Aquinate. La actividad de Egidio Romano en las controversias filosóficas de la época fue grande; notoria fue en particular su polémica contra Enrique de Gante. Egidio Romano defendió, en efecto, contra la tesis de la pluralidad de formas la doctrina de la unidad de la forma substancial. Además, se opuso a la distinción intencional o racional entre la esencia y la existencia, y defendió una distinción real. En este último punto fue, empero, mucho más allá de Santo Tomás, pues no consideró la esencia como una forma y la existencia como un acto, sino ambas como dos cosas que se distinguen como cosas (*res*) y son, por ende, separables. El motivo principal del radicalismo de Egidio Romano en este punto era su argumento de que sólo la mencionada distinción real podía evitar la afirmación de que las criaturas existen en virtud de su propia esencia. En rigor, la existencia creada es, según Egidio Romano, una participación en la esencia divina, aunque no en la forma de la emanación, sino por medio de la creación. Unida a la citada doctrina se halla la tesis de que el entendimiento activo ilumina el entendimiento pasivo, con lo cual se produce la especie inteligible, la cual informa el entendimiento y hace posible la intelección. Las diferencias de opinión entre Egidio Romano y Santo Tomás de Aquino se manifiestan asimismo en dos puntos importantes. Por un lado, en la tesis del primero de que, siendo la forma del cuerpo humano o alma y el cuerpo entidades no sólo distintas, mas también separables, el cuerpo es numéricamente el mismo aun separado del alma, no necesitándose, así, una forma de la corporeidad. Por otro

## EGI

lado, en la tesis de que, aun aceptándose las *quinque viae* tomistas para la demostración de la existencia de Dios (VÉASE), tal existencia es también evidente por sí misma. En sus doctrinas político-eclesiásticas, Egidio Romano se inclinó en favor de la supremacía completa del poder papal inclusive en asuntos temporales; el hecho de que tal poder no sea siempre empleado, no significa, según Egidio Romano, que no exista en principio.

Las doctrinas de Egidio Romano dieron origen a una escuela egidiana (*schola aegidiana*) que persistió inclusive hasta el siglo XVIII y que contó entre sus miembros principales a varios filósofos de la Orden de los Ermitaños de San Agustín. Mencionamos al efecto a Jacobo de Viterbo; a Augustinus Triumphus [Agostino Trionfo] (1243-1328), autor de numerosos escritos filosóficos (entre ellos comentarios a Aristóteles y a las *Sentencias*) y de una influyente *Summa de potestate papae*, dedicada a Juan XXII; y a Tomás (Thomas ab Argentina) (t 1357), autor de un comentario a las *Sentencias*.

Egidio Romano es autor de numerosos comentarios a Aristóteles, repetidas veces editados durante los siglos XV y XVI. Mencionamos los comentarios a *Priora Analytica*, editados en 1499, 1504, 1516, 1522; a *Posteriora Analytica*, 1488, 1495, 1500, 1513, 1530; a la *Physica*, 1483, 1491, 1493, 1496, 1502; al *De generatione et corruptione*, 1480, 1493, 1498, 1500, 1518, 1520, 1555, 1567; al *De anima*, 1496, 1499, 1500; a varios libros de la *Metaphysica* [*Quaestiones metaphysicales*], 1499, 1501, 1552. Escribió también comentarios al *Liber de causis* (1550), a las *Sententiae* (5 vols., a cargo de A. de Aguilar, 1707). Son importantes sus *Quaestiones disputatae de ente et essentia*, sus *Quaestiones quodlibetales*, sus diversos *Theoremata (de corpore Christi, de ente et essentia)*, su *De formatione corporis humanis* (1515, 1524, 1528, 1551), su *De intellectu possibili* y *De gradibus formarum* (estos dos últimos incluidos en la edición de 1550 de *De anima*). La obra político-eclesiástica referida en el artículo es *De ecclesiastica potestate* (ed. R. Scholz, reimp., 1960). Observemos que su anterior obra de filosofía política titulada *De regimine principum* es más moderada y no defiende el completo absolutismo papal (Cfr. al respecto *Glosa*

## EGO

castellana al Regimiento de Príncipes de Egidio Romano, ed. J. Beneyto Pérez, 3 vols., 1947). Edición de algunos escritos en *Operum D. Aegidii Romani*, I, 1555 (incluye *Theoremata quinquaginta de Corpore Christi* y *Hexameron* [ed. de este último en 1549]). Se discute si el folleto *Errorum philosophorum* lanzado entre 1270 y 1274 contra "los errores de Aristóteles, Averroes, Avicena, Maimónides" y otros pensadores es auténtico; Cfr. al respecto J. Koch, "Studien zur handschriftlichen Ueberlieferung des Tractatus *De erroribus philosophorum*", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Suppl. II, 3 (1935), 862-75; y edición de la segunda parte con trad. inglesa por J. O. Riedl, 1944. Entre ediciones recientes de escritos de Egidio Romano mencionamos: *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*, ed. E. Hocedez, 1930 (*Museum Lessianum*, Sect. phil. XII). Algunas *Quaestiones* han sido editadas por G. Bruni en *Analecta augustiniana*, XVII (1939-1940), 125-57 y 197-245. Ed. de *De Plurificatione intellectus possibilis*, 1957. — Véase: arts. de Bruni en *Rivista di filosofia neoscholastica*, XXII (1930), XXIII (1931), XXVI (1934); *Archivio di filosofia*; 1931, *The New Scholasticism*, VI (1932); *Sophia* (1933); *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, VII (1935); de E. Hocedez en *Mélanges Mandonnet*, I (1930), 385-409; *Gregorianum* VIII (1927); *Recherches de théologie ancienne et médiévale* IV (1932); de J. Paulus en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XV (1940-1942) y de D. Gutiérrez en *Religión y Cultura*, XXVII (1934). — N. Mattioli, *Studio critico sopra Egidio Romano*, 1896. — R. Egenter, *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus*, 1925 (Dis. inaugural). — P. Vollmer, *Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus*, 1931 (Dis.). — G. Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, 1936. — Id., id., *Incerti auctoris Impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super Primum Sententiarum*, 1942 [Bib. Augustiniana Medii Aevi, I 1]. — A. Trape, *Il concorso divino nel pensiero di Aegidio Romano*, 1942. — G. Suárez, "La metafísica de Egidio Romano a la luz de las '24 tesis tomistas'", *Ciudad de Dios* (1949), 269-309.

EGO, ECOLOGÍA. Véase Yo.

EGOÍSMO. En Solipsismo (VÉASE) nos hemos referido a lo que se ha llamado a veces "egoísmo teórico", es decir, a una teoría del conocimiento

## EGO

según la cual el fundamento de todo conocer se halla en el yo, y especialmente en el "yo individual", en el "mí mismo" o *solus ipse*. Es frecuente considerar el egoísmo como una especie de "solipsismo práctico", es decir, como la actitud según la cual lo único que realmente importa es "yo mismo", a diferencia de los "otros" y aun contra los "otros".

Este vocabulario es hoy el más usual. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que los vocablos 'egoísmo' y 'solipsismo' fueron empleados durante el siglo XVIII —cuando comenzaron a ser usados por autores como Wolff, Baumgarten, Tetens, Mendelssohn, Kant y otros autores— o bien indiferentemente, o bien en sentido contrario al anteriormente indicado. Cuando se emplearon indiferentemente, tales vocablos designaron una doctrina según la cual el fundamento de todo conocer y de todo obrar se halla en el yo, en el *ego* o el *solus ipse*. Cuando se emplearon distinguiéndose entre ellos, se tendió a considerar el egoísmo como un "yoísmo teórico" y el "solipsismo" como un "yoísmo práctico". Durante el siglo XIX se tendió o bien a distinguir entre "egoísmo teórico" y "egoísmo práctico" (como hace Schopenhauer) o bien a distinguir entre el egoísmo como una "actitud" y el solipsismo como una "doctrina sobre el conocimiento", que es la distinción todavía usada hoy.

Antes de usarse los términos 'egoísmo' y 'solipsismo', hubo ya doctrinas egoístas y solipsistas (o, como las llamaremos desde ahora, "egoístas"). Hubo asimismo análisis del egoísmo y de las actitudes egoístas. Parte de lo que Aristóteles dice sobre "el amor a sí mismo" o *φιλαυτία* (en *Eth. Nic.*, IX, 1168 a 28 - 69 b 2) se refiere a lo que se ha llamado con frecuencia "egoísmo". Éste, sin embargo, tiene muchos matices. Por ejemplo, puede distinguirse entre el egoísmo como amor a sí mismo y el egoísmo en cuanto "amor propio"; o bien puede considerarse este último como una manifestación del primero. Si se estima que el "egoísmo" es equivalente al "amor a sí mismo" o *amor sui*, puede distinguirse entre un "egoísmo propio" y un "egoísmo impropio" (al hilo de la distinción agustiniana entre el *probus amor sui* y el *improbus amor sui*).

El egoísmo puede ser asimismo considerado como equivalente al "propio

## EGO

interés". En este sentido se han referido al "egoísmo" (sin usar este nombre) varios autores modernos. Por ejemplo, Hobbes, Spinoza, Bernard de Mandeville y otros han indicado que los hombres se mueven por sus propios intereses, es decir, "egoísticamente". Ello parece hacer imposible la sociedad. Pero es posible concebir una sociedad donde, sin haber desaparecido el egoísmo, se haya transformado; en verdad, la transformación del egoísmo de cada cual (que lleva a la aniquilación de todos por todos) en egoísmo colectivo (por medio del cual cada individuo adquiere una relativa seguridad) es lo que hace posible, según Hobbes, la sociedad. Para Bernard de Mandeville, por otro lado, la combinación de los egoísmos individuales puede dar lugar, y da usualmente lugar, a beneficios comunes. Una doctrina parecida a la hobbesiana es mantenida por Félix Le Dantec en su obra *L'egoïsme, seule base de toute société* (1911). Según dicho autor, el estado llamado "civilizado" es una capa sobrepuesta y fácilmente desmontable. La existencia humana es, en último término, individual, de modo que el "progreso" no la afecta. El egoísmo es, al parecer de Le Dantec, el "constitutivo natural" del hombre que se revela tan pronto como se prescinde de todo lo que ha agregado al hombre "la cultura" y el llamado "progreso".

Además de las distinciones antes señaladas se han propuesto de vez en cuando clasificaciones de formas de egoísmo. Una de ellas es la de Kant en su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (I, § 2). Según Kant, hay que distinguir entre *egoísmo lógico* (en el cual se mantiene el propio juicio sin considerar el de los demás), *egoísmo estético* (en el cual se afirma el propio gusto), *egoísmo moral* (en el cual el individuo se confina a su propia acción) y el *egoísmo metafísico* (en el cual se rehusa reconocer la existencia, o justificación de la existencia, de otros "yos" o de la "realidad externa"). Hoy día se llama a veces "solipsismo" al egoísmo metafísico" (que es más bien gnoseológico).

Se pueden considerar como "egoístas" doctrinas tales como la de Stirner (VÉASE) y Nietzsche (v.), aun cuando en ambos casos son muy distintos los fundamentos de tal "egoísmo". En el primer caso, se trata del

## EHR

resultado de la afirmación de "mí mismo" como "único". En el segundo caso, se trata de la "autoafirmación" y de la "voluntad de poder".

Se distingue a veces entre 'egoísmo' y 'egotismo'. Con este último término se designa el afán inmoderado de afirmar la propia personalidad, especialmente hablando excesivamente de sí mismo. El egotismo equivale en este caso a un inmoderado subjetivismo. En este sentido ha usado el vocablo Santayana en su libro *Egotism in German Philosophy* (1915).

Unamuno ha empleado también el vocablo 'egotismo' (y 'egotista') para diferenciarlo de 'egoísmo' (y 'egoísta'): "El egoísta es el que defiende y exalta sus intereses, sus cosas, no a sí mismo, al yo que es, y el egotista es el que se defiende y exalta a sí mismo, al yo que es" (*De esto y de aquello*, IV, pág. 10). Comentando este pasaje observa Ezequiel de Olaso (Los nombres de Unamuno [1964], Cap. I) que Unamuno "aparente enemigo del egoísmo lo critica pero extremándolo y al egoísmo del tener opone el egoísmo del ser".

E. Pfeleiderer, *Eudämonismus und Egoismus*, 1881. — A. Dix, *Der Egoismus*, 1894. — D. Gusti, *Egoismus und Altruismus*, 1904. — A. Costa, *I problemi dell'egoismo*, 1912. — La mayor parte de las obras sobre ética o cuestiones éticas tratan del problema del egoísmo y de la comparación entre egoísmo y altruismo.

EHRENFELS (CHRISTIAN, BARÓN DE) (1859-1932), nac. en Rodaun (Austria), "docente privado" en Viena (1888-1896), "profesor extraordinario" (1896-1900) y titular (desde 1900) en Praga, fue discípulo de Meinong y en parte de Brentano, a cuya escuela es habitualmente adscrito. Sus más importantes contribuciones radican en el campo de la psicología y de la teoría de los valores, así como en la elaboración de algunos de los principios que condujeron a Meinong a la fundamentación de la teoría de los objetos. En oposición al asociacionismo, Ehrenfels defiende en sus trabajos la noción de la totalidad en la percepción psicológica como conjunto no constituido meramente por la suma de los elementos integrantes, que sólo por medio de la abstracción pueden ser separados. Semejante totalidad en la percepción de los objetos es posible gracias a las "cualidades de forma",

## EHR

inseparables del conjunto de los componentes y dadas de manera inmediata. Las "cualidades de forma" no son, por lo tanto, un elemento más agregado al conjunto total de la percepción o de cualquier otro acto de la vida psíquica, sino algo unido a dicho conjunto en una relación indivisible. En la teoría de los valores, Ehrenfels defendió contra Meinong el carácter valioso de lo deseado, lo cual no implicaba ciertamente la no adscripción del valor a cuanto no fuese existente, pues las existencias eran valoradas por el hecho de que se consideraba indeseable su pérdida. Ehrenfels superaba así las dificultades experimentadas por Meinong en su teoría del agrado como fundamento del valor, pero seguía radicando el valor y la valoración en la subjetividad, sin distinguir entre el hecho de poseer valor y el hecho de reconocerlo.

Obras: "Ueber Fühlen und Wollen", *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, 1887 ("Sobre sentir y querer"). — "Ueber Gestaltqualitäten", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XIV (1890), 249-92 ("Sobre las cualidades de forma"). — "Werttheorie und Ethik", cinco artículos en el citado *Vierteljahrsschrift*, XXI (1896) ("Teoría del valor y ética"). — "Von der Wertdefinition und Motivationsgesetze", *Archiv für systematische Philosophie*, II (1896) ("Sobre la definición del valor y las leyes de la motivación"). — "Zur Philosophie der Mathematik", *Vierteljahrsschrift*, etc., XXII (1897) ("Para la filosofía de la matemática"). — *System der Werttheorie. I. Allgemeine Werttheorie und Psychologie des Begehrens*, 1897. II. *Grundzüge einer Ethik*, 1898 (*Sistema de teoría de los valores. I Teoría general del valor y psicología del deseo. II. Rasgos fundamentales de una ética*). — "Die Intensität der Gefühle", *Zeitschrift für Psychologie*, VI (1898) ("La intensidad de los sentimientos"). — "Beiträge zur Selektionstheorie", *Annalen der Naturphilosophie*, III ("Contribuciones a la teoría de la selección"). — *Grundbegriffe der Ethik*, 1907 (*Conceptos fundamentales de la ética*). — *Sexualethik*, 1907 (*Ética sexual*). — *Kosmogonie*, 1916 (una interpretación dualista del universo). — *Das Primzahlgesetz*, 1923 (*La ley del número primo*). — *Die Religion der Zukunft*, 1929 (*La religión del futuro*). — Véase Max Brod, "Ch. von Ehrenfels zum Gedanken", *Kantstudien*, XXXVII, págs. 313 sigs.

## EID

EIDÉTICO. En dos sentidos por lo menos puede entenderse el término 'eidético' 1. Siendo, para Platón, el εἶδος de las cosas la imagen que ofrecen cuando son contempladas en la visión, ἰδέα, de lo que son verdaderamente, el carácter eidético será propio de las esencias. Husserl ha reafirmado, bien que con diferentes supuestos, este carácter de las esencias, y ha opuesto lo eidético a lo fáctico, no en cuanto mera contraposición de lo formal con lo material, sino como diferencia entre las esencias (formales o materiales) y los hechos. La llamada reducción eidética es precisamente el resultado de poner entre paréntesis, de excluir o "suspender" las existencias con el fin de llegar a la intuición esencial. A base de ello puede hablarse de juicios eidéticos y también de necesidad eidética. Las ciencias de las esencias son, así, ciencias eidéticas en las que están fundadas las ciencias de hechos o fácticas (véase HECHO), en virtud de la necesaria participación de todo hecho en su esencia. Por lo tanto, la calificación de eidético conviene sólo a las esencias y a las ciencias que se ocupan de ellas, sin que con ello quede prejuzgado el carácter formal o material de las propias esencias, que no abandonan en ningún momento su universalidad y aprioridad. Con una significación distinta, aunque emparentada con la husserliana, Joseph Geysler (véase) emplea la noción de *eidós* como contenido de una eidología o filosofía en tanto que "conocimiento de la forma". Se trata en este caso de una noción ni puramente lógico-formal ni puramente metafísica. Las "formas" de que trata la eidología no son los nombres conceptuales; son las significaciones descubiertas por medio de una intuición trascendental muy parecida a la intuición abstractiva admitida por muchos neoescolásticos y sobre todo por muchos neotomistas. 2. El término 'eidético' se emplea también en psicología. De un modo general, y aplicado a una disposición, designa la tendencia a convertir los procesos mentales en imágenes; en este sentido se dice, por ejemplo, que el pensamiento infantil y el de los pueblos primitivos es un pensar eidético. En un sentido más particular, designa una clase especial de fenómenos psíquicos que han sido inves-

## EID

tigados por V. Urbantschitsch (*Über subjektive optische Anschauungsbilder*, 1907) y por Erich R. Jaensch (véase) y que han dado origen a una disciplina particular llamada *eidética* (Cfr. *Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode in ihrer Bedeutung für die Jugendpsychologie und Pädagogik, für die allgemeine Psychologie und die Psychophysiologie der menschlichen Persönlichkeit*, 1925 [trad. esp.: *Eidética y exploración tipológica*, 1957]). Jaensch llama *fenómenos eidéticos* a ciertas imágenes que no pueden ser reducidas ni a representaciones ni a percepciones y que, por consiguiente, constituyen una zona indiferenciada que, mediante ulterior descomposición y diferenciación, puede dar lugar a los procesos representativos y perceptivos. Los fenómenos eidéticos, especialmente abundantes en la vida infantil y en los procesos artísticos, pueden acercarse más o menos a la vida representativa y es precisamente esta mayor o menor cercanía a ella lo que permite una diferenciación tipológica. Son, en cierto modo, procesos subjetivos conscientes, de índole generalmente visual, pero no propiamente alucinatoria. Las diferencias observadas en las imágenes eidéticas fundamentan, así, la tipología de Jaensch (véase TIPO) y son, por lo tanto, la base no sólo de una teoría de los estados patológicos, sino también de una psicología que aspira a convertirse en antropología filosófica.

Sobre la doctrina clásica del *eidós*: Nicolai Hartmann, *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles* [Abhandlungen der Preuss. Akademie der Wissenschaften], 1941 (reimp. en *Kleinere Schriften*, II, 1957). — Sobre *eidética* en sentido psicológico: A. Riekel, *Eidética. La memoria sensorial y su investigación* (trad. esp., 1950). — Sobre Jaensch: M. Krudewig, *Die Lehren von der visuellen Wahrnehmung und Vorstellung bei E. R. Jaensch und seinen Schülern*, 1953.

EIDOS. En varios artículos de esta obra, especialmente en ESENCIA, FORMA e IDEA, nos hemos referido al término griego *είδος* y a sus diversas significaciones, sobre todo en autores que han usado el propio vocablo *eidós* como vocablo técnico (Platón, Aristóteles, Husserl). Indiquemos aquí simplemente que en la raíz de múltiples significados de *eidós* se halla la noción de "aspecto" (*species*) que

## EÏN

ofrece una realidad cuando se la ve en lo que la constituye como tal realidad. Desde este punto de vista el *eidós* es el tipo de realidad a que pertenece, o que es, una cosa dada. Como el tipo de realidad que algo es, es "visible", o se supone que es aprehensible, por medio de alguna operación intelectual, el *eidós* es entendido asimismo como la idea de la realidad. Así, pues, el *eidós* es un "aspecto esencial" que parece ofrecer a su vez dos aspectos esenciales: el de la realidad y el de la aprehensión inteligible, conceptual, etc. de la realidad. Cuando se funden estos dos aspectos en uno solo tenemos la idea del *eidós* como una esencia que es a la vez un concepto: el de *eidós* es entonces a la vez algo "real" y algo "conceptual" (objetivo o formal).

El *eidós* puede ser interpretado de muy diversas maneras. Como ejemplos de interpretaciones clásicas mencionamos las de Platón y de Aristóteles. La diferencia capital entre estas dos interpretaciones es la de la separabilidad: para Platón el *eidós* es separable de los individuos que participan del *eidós*, en tanto que para Aristóteles el *eidós* está, por así decirlo, encarnado, o realizado, en los individuos. Pero junto a estas dos interpretaciones pueden mencionarse otras. Así, por ejemplo, el *eidós* puede ser tomado como momento específico (separable o no) de una realidad, o como momento constitutivo de una realidad. En el primer caso, y para seguir usando terminología griega, el *eidós* es visto desde el *logos*; en el segundo caso, el *eidós* es visto desde la *physis* en cuanto realidad. Visto desde el *logos*, el *eidós* puede ser a su vez una aprehensión mental, o un concepto, o algo entre los dos (según la posición adoptada en la doctrina de los universales); puede ser también o una intención o el término de un acto intencional. Visto desde la *physis* en cuanto realidad, el *eidós* puede ser sujeto individual o realidad supuestamente fundamental y a la cual se "reduzcan" las demás realidades, etc.

EINFÜHLUNG. Véase EMPATIA.

EINSTEIN (ALBERT) (1879-1955), nac. en Ulm, hizo sus estudios técnicos en el Instituto Federal de Tecnología de Zurich. Desde 1902 a 1909 trabajó en la oficina de patentes de Berna —un trabajo que, según propia confesión, resultó muy esti-

## EIN

mulante para sus actividades científicas teóricas— y durante este período se doctoró en la Universidad de Zurich (1905). Fue profesor en la Universidad de Zurich (1909-1910), en la Universidad alemana de Praga (1910-1912), en el citado Instituto de Zurich (1912-1913) y en la Universidad de Berlín (1913-1933) —en cuya ciudad fue nombrado, además, director de física teórica del Kaiser Wilhelm Institut. Opuesto al nazismo por sus convicciones políticas liberales y por su origen hebreo, fue desposeído en 1933 de su cátedra y de su ciudadanía. El mismo año aceptó ser miembro del Institute of Advanced Studies, de Princeton, donde residió casi ininterrumpidamente, aun después de haberse jubilado (1945). En 1921 recibió el Premio Nobel por sus investigaciones físicas. Éstas son fundamentales. En 1905 presentó su teoría especial de la relatividad, postuló la existencia de los fotones como cuantos de luz y explicó el llamado efecto fotoeléctrico. En 1907 estableció la nueva ecuación entre energía y masa ( $E = mc^2$ ) [véase ENERGÍA]. En 1916 presentó, ya completa, la teoría general de la relatividad, que había sido anticipada en 1911 con su teoría de la equivalencia de la gravedad y la inercia. Durante muchas décadas ha trabajado en la llamada teoría unificada del campo, es decir, en la teoría que permitiera unir en un solo grupo de ecuaciones los fenómenos gravitatorios y los electromagnéticos; la formulación matemática fue presentada en 1950. Importantes son los trabajos de Einstein en cosmología y también en epistemología; entre los últimos destaca su defensa del determinismo frente a la opinión de muchos contemporáneos.

El presente artículo se limita a los datos biográficos; una explicación sumaria de la teoría de la relatividad einsteiniana y de algunas de las controversias filosóficas en torno a ella se encontrará en el artículo Relatividad (véase). Hemos hecho referencia a doctrinas de Einstein también en otros artículos (véase, por ejemplo, COSMOLOGÍA, ENERGÍA, FÍSICA, MATEMÁTICA, MOVIMIENTO, TIEMPO).

Entre los escritos científicos más destacados de Einstein mencionamos: *Eine neue Bestimmung der Moleküldimensionen*, 1905 (folleto; publica-

## EIN

do asimismo en *Annalen der Physik*, serie 4, vol. XIX [1906], 289-306). — “Ueber einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt”, *Annalen*, etc. serie 4, XVII (1905), 132-48. — “Elektrodynamik bewegten Körper”, *Annalen*, serie 4, XVII (1905), 891-921. — “Zur Theorie der Brownschen Bewegung”, *Annalen*, serie 4, XIX (1906), 371-81. — “Theorie der Lichterzeugung und Lichtabsorption”, *Annalen*, serie 4, XX (1906), 199-206. — “Relativitätsprinzip und die aus demselben gezogenen Folgerungen”, *Jahrbuch der Radioaktivität*. IX (1907), 411-62; V (1907), 98-9 [importante por las fórmulas de equivalencia de masa inercial y gravitacional y por la ecuación  $E = mc^2$ ]. — *Entwurf einer verallgemeinerten Relativitätstheorie und eine Theorie der Gravitation*, 1913 (reimpresión de *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, LXII [1913], 225-44 [parte matemática por M. Grossmann, págs. 245-61]. — *Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie*, 1916 (reimpresión de *Annalen*, serie 4, XLIX [1916], 769-822). — *Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, gemeinverständlich*, 1917 (Sammlung Vieweg, Heft 38). Trad. esp.: *Teoría de la relatividad especial y general*, 1921: otras ediciones, 1923, 1925. — *Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie, gehalten im Mai, 1921, an der Universität Princeton*, 1922 (apareció primero en inglés, bajo el título: *The Meaning of Relativity: Four Lectures delivered at Princeton University*, 1921, del texto alemán traducido por E. P. Adams; la edición de 1950 de la misma obra en inglés contiene la formulación aludida en el texto del presente artículo; 5ª edición definitiva (incluyendo “The Relativistic Theory of the Non-Symmetric Field”) publicada en 1956 [trad. de la 2ª ed. en inglés: *El significado de la relatividad*, 1948]). — *Geometrie und Erfahrung*, 1921 (folleto; reimpreso de *Sitzungsberichte* de la Preuss. Ak. der Wiss. parte I [1921], 123-30) (trad. esp. [“Geometría y experiencia”] en el vol. II de la obra en 2 vols. preparada por J. Rey Pastor bajo el título: *Los fundamentos de la geometría*). — “Einheitliche Feldtheorie”, *Preuss. ak. der Wiss.* [1929], 2-7. — *Die Physik als Abenteuer der Erkenntnis*, 1938 (en colaboración con L. Infeld [trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento*, 1939]). — “Motion of Particles in General Relativity Theory”, *Canadian Journal of Mathematics*, III (1949), 209-41 [en colaboración con L. Infeld]. — Entre las

## EIS

obras de Einstein de carácter general citamos: *Mein Weltbild*, 1934 (trad. esp.: *Cómo veo el mundo*, 1959) y *Out of My Later Years*, 1950 (también en trad. esp.) — Destacamos de las muchas obras sobre Einstein: A. Moszkowski, A. E. *Einblicke in seiner Gedankenwelt. Entwickelt aus Gesprächen mit E.*, 1922. — Ph. Frank, E. *His Life and Times*, 1947. — L. Barnett, *The Universe and Dr. Einstein*, 1948 (trad. esp.: *El universo y el doctor Einstein*, 1957). — Varios autores (A. Sommerfeld, L. de Broglie, W. Pauli, M. Born, N. Bohr, H. Reichenbach, P. W. Bridgman, V. F. Lenzen, E. A. Milne, G. E. Lemaître, H. Dingle, K. Gödel, y otros), A. *Einstein: Philosopher-Scientist*, 1949, ed. P. A. Schilpp (con respuesta de Einstein). — L. Infeld, A. E. *His Work and Its Influence on Our World*, 1950. — Para las obras sobre la teoría de la relatividad, V. RELATIVIDAD.

EISLER (RUDOLF) (1873-1926) nac. en Viena, estudió en la Universidad de Viena bajo el magisterio de W. Wundt. Eisler se inclinó en muchas cuestiones a la renovación de la filosofía kantiana que tuvo lugar en Alemania a fines del siglo XIX y comienzos del siglo xx. En metafísica, sin embargo, se aproximó considerablemente al pensamiento de Wundt, de quien es considerado discípulo. Eisler defendía, en efecto, un dinamismo voluntarista y una metafísica espiritualista que en la mayor parte de los casos parecía inclinarse al dualismo. Como en Wundt, las ideas metafísicas de Eisler estaban basadas en una generalización inductiva de los resultados de las ciencias y en una interpretación analógica de los fenómenos psicológicos. Eisler se distinguió por sus léxicos filosóficos: de conceptos, de filósofos y kantiano.

Obras: *Die Weiterbildung der kantischen Aprioritätslehre*, 1895 (Dis.) (*La reelaboración de la doctrina kantiana del a priori*). — *Das Bewusstsein der Aussenwelt*, 1900 (*La conciencia del mundo externo*). — *Soziologie*, 1900. — *Kritische Einführung in die Philosophie*, 1905 (*Introducción crítica a la filosofía*). — *Leib und Seele*, 1906 (*Cuerpo y alma*). — *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1907 (*Introducción a la teoría del conocimiento*). — *Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens*, 1908 (*Fundamentos de la filosofía de la vida espiritual*). — *Das Wirken der Seele*, 1909 (*La acción del alma*). — *Geschichte des Monismus*, 1910 (*Historia del monismo*). — *Philosophen-*

## EJE

*Lexikon*, 1912. — *Geist und Körper*, 1912 (*Espíritu y cuerpo*). — *Kant-Lexikon*, 1930, reimp. 1961. — El conocido *Diccionario de conceptos filosóficos: Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, apareció en 1901, 4ª ed., muy ampliada, 3 vols., 1927-30.

EIXIMENIÇ [EIXIMENIS] (FRANCESC) (ca. 1340-1410), nac. probablemente en Gerona, estudió en Valencia, donde residió durante la mayor parte de su vida. Miembro de la Orden Franciscana, sus más importantes contribuciones filosóficas son: la obra titulada *Terç Del Crestià* —de carácter apolítico y moral y conservada sólo en parte—; el *Regiment de la cosa pública* —acerca de la naturaleza, constitución y normas de la sociedad civil—; el *Cercapou* —tratado religioso. Se deben asimismo a Eiximeniç varios opúsculos latinos (usualmente llamados *Saltiri*) y una *Vida de Jesucrist*. Según algunos autores, el espíritu de las ideas de Eiximeniç es plenamente “medieval”. Otros, en cambio, lo consideran como un “renacentista” o “pre-renacentista”.

*Terç del Crestià*, ed. P. Martí de Barcelona y Norbert d'Ordal, O. M., 2 vols., 1929-1930 [Els Nostres Clàssics, serie B, 1 y 2] [237 de los 1036 artículos de que se compone el *Terç*]. — Edición del *Cercapou* por E. Sansone, 1959. Véase F. Martí de Barcelona. *Fra Francesc Eiximeni*, Ç. O. M. (1340-1409), 1929 [monog.: *Collectanea Sarriana*, I, 13]. — Id., id., “L'Església i l'Estat segons Francesc Eiximeniç”, *Criterion* (1931), 325-33, 337-40. — J. H. Probst, “Die ethischen und sozialen Ideen des katalanischen Franziskaners Eiximeniç”, *Wissenschaft und Weisheit* (1938), 73-94. — Nolasco del Molar, O. F. M., *Eiximenis*, 1962 [conferencia, con Caps. VII-XVII de la obra de E. titulada *L'Assumpció de la Verge*].

EJECUTIVO. Traducimos con el término 'ejecutivo' el vocablo *performative* introducido por J. L. Austin (VÉASE). Traduciremos con las palabras 'expresiones ejecutivas' la expresión del mismo Austin *performative utterances*. El término español 'ejecutivo' es, dentro de nuestro contexto por lo menos, tan “feo” como lo es, según Austin, el neologismo inglés, pero dice bastante aproximadamente lo que Austin pretende decir. Austin señala que el término operative ('operativo') sería asimismo adecuado, pero que es mejor descartarlo con el fin de evitar pensar en ciertos otros uso?

## EJE

de *operative*. Lo mismo puede decirse de Operativo'.

Austin trata de las expresiones ejecutivas en el artículo "Performative Utterances" [1956], publicado en sus *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson y G. J. Warnock [1961, págs. 220-39]; en la comunicación titulada "Performatif-Constatif" presentada en el Coloquio de Royaumont sobre la filosofía analítica (texto publicado en el volumen *La philosophie analytique* [1962, págs. 271-81] "Cahiers de Royaumont. Philosophie, 4; págs. 282-304 con "Discusión sobre la comunicación de Austin y con intervenciones de E. Weil, R. Hare, Ph. Devaux, J. Wahl, Ch. Perelman, E. Poirier y, desde luego, el propio Austin); y en *How to do Things with Words* (1962) [The William James Lectures, Harvard University 1955] — bien que en este volumen último, como veremos, se sustituye la distinción entre "ejecutivo" y "constativo" (de 'constar', "hacer constar") por una teoría más general. Antes de referirnos a ésta procederemos a explicar el significado de 'ejecutivo' y de 'expresiones ejecutivas' en el sentido de Austin.

Austin distingue entre 'ejecutivo' y 'constativo' indicando que mientras las expresiones constativas "hacen constar" algo determinado, que puede ser verdadero o falso, las expresiones ejecutivas se caracterizan porque la persona que las usa *hace* algo (esto es, *ejecuta* algo) al usarlas en vez de *decir* meramente algo. Ejemplos de expresiones ejecutivas son: "Me disculpo", "Te bautizo con el nombre 'Santiago' ", "Lo prometo". No se puede alegar que estas expresiones describen un "estado inferior" de la persona que las usa y que por ello pueden ser verdaderas o falsas según sea verdadero o falso el supuesto "estado inferior". "Me disculpé", "Te bauticé [o "Lo bauticé"] con el nombre 'Santiago' ", "Lo prometí" pueden efectivamente ser verdaderos o falsos, pero no las mismas expresiones en primera persona del presente indicativo. En efecto, estas últimas expresiones requieren para ser aceptadas como tales el pronunciarse dentro de ciertas circunstancias y convenciones. Si alguien que no está autorizado a ello bautiza a alguien [o a algo] con el nombre 'Santiago', no por ello el bautizado [o lo bautizado] queda

## EJE

efectivamente bautizado. Pero ello equivale a decir que no ha sido realmente bautizado, o a decir que ha sido mal bautizado. Se puede decir "Lo prometo" y tener la intención de no cumplir lo prometido, pero ello no significa que "Lo prometo" sea falso; sólo quiere decir que se ha prometido insinceramente. Por ello las expresiones ejecutivas pueden ser, como dice Austin, "felices" o "infelices". Otras expresiones ejecutivas son aquellas en las que de un modo impersonal se anuncia o se prohíbe algo. Así, por ejemplo, "Se prohíbe echar papeles" es ejecutivo porque la expresión es a la vez la ejecución del acto de prohibición.

Austin reconoce que hay ciertas expresiones que es difícil clasificar como ejecutivas o no ejecutivas. Así, decir "Eres un gandul" puede ser ejecutivo si al decirlo se "hace" o "ejecuta" algo (si se censura a una persona), pero puede no ser ejecutivo si al decirlo se insulta a la persona de la cual se dice que es un gandul. Pero todo ello muestra simplemente que el lenguaje (y el mundo) es asunto complicado y no se deja reducir a esquemas absolutamente bien definidos y perfilados: "la vida y la verdad y las cosas tienden a ser complicadas. No las cosas, sino los filósofos son simples" ( "Performative Utterances", en *op. cit.*, pág. 239).

En las conferencias de 1955, *How to do Things with Words* (*Ch. supra*) Austin somete los términos 'ejecutivo' y 'constativo' a detallado análisis. Una de las consecuencias en que la distinción entre expresiones ejecutivas y expresiones constativas —las primeras, "felices" o "infelices"; las segundas, verdaderas o falsas— no es tan obvia como parece. Se pueden usar varias tretas con el fin de hacer que una expresión ejecutiva lo sea al máximo, y para pasar de lo que Austin llama "ejecutivo primario" al "ejecutivo explícito", pero sigue habiendo dificultades; además, se advierte pronto que junto a expresiones ejecutivas explícitas las hay semi-descriptivas y descriptivas. Ello lleva a Austin a considerar con más detalle los posibles verbos ejecutivos; a distinguir entre el acto fonético (producción de ciertos sonidos), el acto fático (elocución de ciertos vocablos) y el acto réctico (ejecución del acto de usar tales vocablo); a introducir la noción de "acto

## ELE

elocucionario", esto es, "la ejecución de un acto *al* decir algo, en contraste con la ejecución del acto *de* decir algo" (*op. cit.*, pág. 99). Ejemplo de acto elocucionario es "Arguyo que...", a diferencia del acto locucionario ("Dijo que... ") y del acto perlocucionario ("Me convenció de que...") (*op. cit.*, pág. 102). El acto elocucionario posee una cierta *fuerza* al decir algo (*op. cit.*, pág. 121). Puede hablarse de este modo de "fuerzas elocucionarias". En resumen, para todas las expresiones de que Austin se ha ocupado puede hablarse de: (1) La dimensión de felicidad/infelicidad; (1a) Una fuerza elocucionaria; (2) La dimensión de verdad/falsedad; (2a) Un significado locucionario (significación y denotación) (*op. cit.*, pág. 147). Con todo lo cual "la doctrina de la distinción ejecutivo/constativo se halla con respecto a la doctrina de los actos locucionarios y elocucionarios en el acto total del habla, en la misma relación en que se halla la teoría *especial* con respecto a la teoría *general* (*loc. cit.*).

Se puede preguntar qué consecuencias filosóficas se derivan de los análisis de Austin. El mismo autor sugiere que una de ellas es que el objeto que se trata de dilucidar es, en último término, "el acto total del habla en la situación total del habla" (lo que, dicho sea de paso, lleva a Austin a una doctrina "situacionista" que no es ajena a ciertas conclusiones de "filosofías existenciales" ). Otra es que pueden deshacerse muchas falsas dicotomías (como la dicotomía "normativo-fático"). Otra, que es preciso reformular la teoría de la significación en cuanto equivalente a una teoría del significado y la denotación. Otra, que pueden investigarse las "fuerzas elocucionarias" de las expresiones, lo cual lleva a una clasificación de expresiones de acuerdo con tales "fuerzas". Finalmente, la producción de una lista completa de actos elocucionarios de cierta especie puede conducir a saber, por ejemplo, lo que podemos hacer con un vocablo como "bueno", y así con otros vocablos de interés filosófico. "Lo bueno [de la teoría de Austin] empieza cuando comenzamos a aplicarla a la filosofía" (*op. cit.*, pág. 163).

Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will*, 1963.

ELEATAS. Dentro de los presocráticos se llaman eleatas a Jenófanes

## ELE

de Colofón, Parménides de Elea, Zenón de Elea y Meliso de Samos. Como se ve, sólo el segundo y tercero de los mencionados filósofos tuvieron su patria en Elea (Sur de Italia), lugar que da su nombre a la escuela. Jenófanes, sin embargo, emigró de la costa de Asia Menor al Sur de Italia y vivió durante su vejez en Elea. Por lo demás, se considera que la filosofía de los eleatas estuvo en estrecha relación con la de los jónicos (VÉASE), no sólo a causa de los lazos que unieron las ciudades jonias con las itálicas meridionales, sino también porque las dos participaban de varios supuestos comunes, en particular de la tendencia monista. Característico de los eleatas era, en efecto, la afirmación de la unidad de lo que hay. Esta unidad fue subrayada por Jenófanes desde un punto de vista teológico; por Parménides, desde un punto de vista onto-lógico; por Zenón, desde un punto de vista dialéctico; y por Meliso, desde un punto de vista cosmológico (teniendo en cuenta la peculiar significación que los términos 'teológico', 'ontológico', 'dialéctico' y 'cosmológico' tienen en el pensamiento de los presocráticos). Es común, en todo caso, considerar que con los eleatas, y sobre todo con Parménides, se plantearon por vez primera con plena madurez algunos de los temas fundamentales de la metafísica occidental, y en particular el problema de la relación entre la realidad y la razón. Los historiadores han debatido mucho la cuestión de la relación entre los eleatas y las otras escuelas presocráticas, especialmente la de los pitagóricos. Algunos autores (como E. Frank) niegan la relación; otros (como F. Enriques y G. de Santillana) indican que con toda probabilidad ciertas tesis de los eleatas influyeron cuando menos sobre algunos de los pitagóricos posteriores (como Arquitas).

Para bibliografía véase FILOSOFÍA GRIEGA, JENÓFANTES, MELISO, PARMÉNIDES, PRESOCRÁTICOS, ZENÓN DE ELEA. Además: Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo*, 1932. — J. Zafiropoulo, *L'École éléate*, 1950. — J. H. M. M. Loenen, *Parménides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, 1959.

ELECCIÓN. Véase ALBEDRÍO (LIBRE), DECISIÓN.

## ELE

ELEMENTO. Puede emplearse este término en cualquiera de los cuatro sentidos siguientes.

(1) Para *compensar* una serie de vocablos usados por diversos filósofos con el fin de designar las entidades últimas que, a su entender, constituyen la realidad y en particular la realidad material. Entre tales vocablos se hallan los que siguen: 'átomos' (ἄτομοι), 'corpúsculos' (*corpusculo*, ἀρετὴ σώματα, ἀδιάρετα, ὄγκοι), 'partes mínimas' (*minima naturae*), 'homeomerías' (ὁμοιομερίαι), 'semillas' (*semina* o *semina rerum*, ριζώματα), 'espermias' (σπέρματα), 'razones seminales' (λόγοι σπερματικοί).

El nombre común en griego es στοιχεῖον, que se traduce por 'elemento'. Así, un átomo, un corpúsculo, una "semilla", etc. son elementos. El significado originario de στοιχεῖον es "letra (del alfabeto)" o "sonido".

El número y cualidad de los elementos considerados como "partes constitutivas" de las realidades naturales ha variado mucho. En los sistemas de la filosofía india se habla a veces de cuatro elementos o *bhutas* (tierra, agua, fuego, aire) y a veces de cinco (los cuatro citados más el éter). Los budistas hablan de los elementos o *shandhas* que suelen (engañosamente) unirse en la supuesta individualidad. Los chinos han hablado de cinco elementos (tierra, agua, fuego, madera, metal); tres de estos elementos (fuego, agua, tierra) parecen ser más fundamentales y son los introducidos en algunos escritos. Los órficos hablaron también de tres elementos (fuego, agua, tierra). Tales, Anaximandro, Anaxímenes hablaron de un solo elemento (agua, "apeirón" y aire respectivamente). Para Jenófanes hay dos elementos básicos (tierra, agua). Para Parménides los elementos eran "formas", μορφαί. Anaxágoras habló de un número infinito (o indefinido) de elementos cualitativamente distintos (las "homeomerías") y Demócrito de un número infinito de elementos (los átomos; véase ATOMISMO). Se debe a Empédocles la formulación más precisa de la llamada "doctrina de los cuatro elementos" (tierra, agua, fuego, aire; o, mejor, "lo sólido", "lo líquido", "lo seco", "lo gaseoso"), de tan persistente influencia en la Antigüedad y Edad Media y hasta principios de la época moderna. Platón habló de

## ELE

cuatro elementos (los citados de Empédocles), pero no los consideró como verdaderas "partes constituyentes"; tales partes son más bien ciertas figuras sólidas, cada una de las cuales es la base de un "elemento" (el tetraedro = fuego; el cubo = tierra; el octaedro = aire; el icosaedro = agua). Además, Platón (siguiendo a los pitagóricos) se refirió a tales "elementos" o "principios" de los números como la unidad y la diada. Varios autores (el pitagórico Filolao, el platónico Espeusipo y, sobre todo, Aristóteles, hablaron de cinco elementos: tierra, fuego, agua, aire y éter (o "continente" del cosmos). Los estoicos volvieron a la teoría "clásica" de los cuatro elementos; en cambio, varios platónicos (como Albino) introdujeron los antes citados cinco elementos. En la Edad Media fue corriente presentar la "doctrina de los cuatro elementos", pero se habló asimismo del éter en cuanto "quinto elemento" o *quinta essentia* (la "quintaesencia" del lenguaje corriente para designar algo sutil e impalpable). Los epicúreos siguieron, naturalmente, a Demócrito en la concepción de los elementos como "átomos".

(2) Para designar las nociones que componen una doctrina en tanto que "materiales" con los cuales tal doctrina se construye. En este sentido Kant dividió la *Crítica de la Razón Pura* en doctrina de los elementos (*Elementar-Lehre*) y doctrina del método (*Methoden-Lehre*). La "doctrina de los elementos de la razón pura" comprende la Estética y la Lógica trascendentales, y esta última está dividida en Analítica y Dialéctica trascendentales.

(2) Para designar los principios de una ciencia o de un sistema. Es el uso corriente en muchos manuales de introducción a una disciplina: *Elementos de filosofía*, *Elementos de física*, etc. Tenemos un ejemplo clásico de este uso en la obra Στοιχειώσις θεολογική, de Proclo: la *Institutio theologica* o *Elementos de teología*.

(3) Como expresión de la realidad en la cual se encuentra o "baña" una entidad o concepto determinados. Así por ejemplo, cuando Hegel usa expresiones tales como "el elemento de lo negativo".

Véase: Laminne, *Les quatre élé-*



## ELO

*ments: le feu, l'air, l'eau, la terre. Histoire d'une hypothèse*, 1904. — W. Vollgraff, "Elementum", *Mnemos IV*, 2 (1949), 89-115. — H. Koller, "Stoicheion", *Glotta*, XXXIV (1955), 161-74. — W. Burkert, "Στοιχείον. Eine semasiologische Studie", *Philologus*, CIII (1959), 167-97. — Adolf Lumpe, "Der Begriff 'Element' im Altertum", *Archiv für Begriffsgeschichte*, VII (1962), 285-93.

ELOCUCIONARIO. Véase EJECUTIVO.

EMANACIÓN. En diversas doctrinas y especialmente en el neoplatonismo, la emanación es el proceso en el cual lo superior produce lo inferior por su propia superabundancia, sin que el primero pierda nada en tal proceso, como ocurre (metafóricamente) en el acto de la difusión de la luz. Pero, al mismo tiempo, hay en el proceso de emanación un proceso de degradación, pues de lo superior a lo inferior existe la relación de lo perfecto a lo imperfecto, de lo existente a lo menos existente. La emanación es así distinta de la creación (v.) que produce algo de la nada; en la emanación del principio supremo no hay, en cambio, creación de la nada, sino autodespliegue sin pérdida del ser que se manifiesta. Lo emanado tiende, como dice Plotino, a identificarse con el ser del cual emana, con su modelo más bien que con su creador. De ahí ciertos límites infranqueables entre el neoplatonismo y el cristianismo, el cual subrayaba la creación del mundo a partir de la nada y, por lo tanto, tiene que negar el proceso de emanación unido a la idea de una eternidad del mundo. Tal contraposición ha de entenderse sobre todo en función de la introducción o no introducción del tiempo: si en el neoplatonismo el tiempo (VÉASE) no es ni mucho menos negado, acaba por reducirse y concentrarse a la unidad originaria del modelo; en el cristianismo, en cambio, el tiempo es esencial, porque el proceso del mundo no es simple despliegue, sino esencial drama. La emanación suprime toda "peripecia" —entendida ésta como aquello que no está forzosamente predeterminado y que puede decidir en un momento la salvación o condenación del alma. El proceso dramático, en cambio, se compone justamente de peripecias y de situaciones, en las que puede intervenir

## EMA

no sólo el alma, sino el universo entero. Por eso en el proceso dramático el tiempo actúa verdaderamente y resulta absolutamente decisivo.

La diferencia entre emanación y creación es de orden todavía más complejo que el apuntado. En rigor, sólo puede entenderse con claridad suficiente cuando distinguimos entre los diversos modos de *producción* de un ser. Estos modos de producción han sido puestos especialmente de relieve por la teología católica, sobre todo en la medida en que ha sometido a elaboración conceptual las nociones de la teología helénica y ha establecido una comparación entre el modo de producción que admite el cristiano como propio de Dios y otros modos posibles. Así, puede hablarse de un modo de producción por *procesión* (VÉASE), en la cual una naturaleza inmutable es comunicada entera a varias personas. Como veremos en el artículo correspondiente, esta comunicación puede operarse a su vez de varias maneras, y es justamente esta diversa operación lo que permite entender en una cierta medida el problema de las procesiones trinitarias. Puede hablarse de un modo de producción por *transformación*, donde un agente externo determina en otro un cambio. Puede hablarse de un modo de producción por *creación* (VÉASE), cuando un agente absoluto extrae algo de la nada, es decir, lleva a la existencia algo no preexistente. Y puede hablarse de un modo de producción por *emanación*, en la cual un agente extrae de sí una substancia parecida. Este tipo de emanación se llama *substancial*, a diferencia de la emanación *modal* en la cual el agente produce en sí una manera de ser nueva, pero no esencial y necesariamente ligada a él. Desde este ángulo no sólo aparecen como distintas la creación y la emanación, sino que se impone una distinción entre esta última y ciertos modos especiales de procesión. Así, la noción de emanación en el sentido usualmente utilizado en el neoplatonismo y más todavía en diversas doctrinas de sesgo panteísta, parece surgir siempre que la razón funciona sobre lo real sin ciertas trabas que la realidad impone; es, en cierto modo, una de las condiciones de todo pensamiento racio-

## EME

nal-especulativo sobre la realidad.

La noción de emanación fue utilizada, dentro del neoplatonismo, no sólo por Plotino, sino también por Jámblico. Éste consideraba como fuente de la emanación lo que está más allá de lo Uno, más allá del principio supremo inefable, ἡ ἄρρητος ἀρχή. En los gnósticos, la emanación no suprime el proceso dramático, puesto que está condicionada por la superioridad de las potencias buenas; así, el desarrollo dramático del universo gnóstico está hecho, en último término, por medio de una serie de emanaciones que se producen en el instante en que se necesitan. La emanación ha sido asimismo admitida en ciertos sistemas que han tendido al panteísmo. Desde luego, en Avicbrón (VÉASE). Pero también, en cierto modo, en Escoto Erigena. Aun cuando no pueda decirse de Escoto Erigena que su sistema sea enteramente panteísta, funciona en él la emanación como una procesión que experimentará, una vez desarrollada, una conversión. Sin embargo, como ya antes se indicó, no siempre que se habla de *processio* y de irradiación del ser al modo de la περιλαμψις plotiniana, hay emanación; el caso de las procesiones trinitarias hace patente tal diferencia.

EMERGENTE. El vocablo 'emergente' ha sido usado todo en inglés (*émergent*) para caracterizar una de las teorías generales sobre la evolución (v.): la teoría de la evolución emergente (*émergent evolution*). Esta doctrina, defendida por C. Lloyd Morgan, Samuel Alexander y otros autores, afirma que cada nivel del ser es emergente respecto al nivel anterior —e inferior—, es decir, que cada nivel del ser tiene respecto al anterior una cualidad irreductible. Por niveles —o capas— del ser se entienden realidades tales como *materia*, *organismo* (o *vida*), *conciencia*, etc. Según Lloyd Morgan, el concepto de emergencia fue ya desarrollado por J. S. Mill en su *Lógica* al discutir las "leyes heteropáticas" en las causas. J. S. Mill indica que no hay que desesperar de que ciencias como la química y la fisiología puedan elevarse al rango de ciencias deductivas, pues "aunque es imposible deducir todas las verdades químicas y fisiológicas de las leyes o propiedades de substancias simples o agentes ele-

## EME

mentales, pueden deducirse posiblemente de leyes que comienzan cuando esos agentes elementales se unen en algún número no excesivo de combinaciones no demasiado complejas". Así, las leyes de la vida no pueden deducirse, según J. S. Mill, de las leyes de sus ingredientes, pero los hechos de la vida pueden deducirse de leyes relativamente simples de la vida. Tenemos, pues, por un lado, una reducibilidad (en algunos respectos) y por el otro una irreducibilidad (en otros respectos), lo cual insinúa la posibilidad de emergencias. Tal posibilidad es afirmada explícitamente por J. S. Mill cuando manifiesta que si bien las causas combinadas producen por lo general los mismos efectos que cuando obran separadas, hay en algunos puntos particulares casos en que las leyes cambian durante la transición, de tal suerte que se produce una serie enteramente nueva de efectos. Podríamos, así concluir que J. S. Mill admite la emergencia en los hechos aun cuando la niegue en las leyes.

El propio término 'emergente' como contrastante con 'resultante', fue sugerido a C. Lloyd Morgan por G. H. Lewes. Ambos distinguen entre (a) propiedades exclusivamente sumativas y substractivas, las cuales son predecibles, y (b) cualidades nuevas e imprevisibles. Lo resultante es producto de suma; lo emergente es, como dice Alexander, una "cualidad" nueva. La concepción de la vida como evolución emergente, señala C. Lloyd Morgan, se opone a su concepción como una reagrupación de hechos físico-químicos. Esta última concepción, llamada *mecánica*, resulta, a su entender, inadecuada, pues si bien hay que admitir los resultantes no pueden eliminarse los emergentes. La idea de C. Lloyd Morgan se aplicó sobre todo a las relaciones entre la materia, la vida y la conciencia. La vida, por ejemplo, es definida como una cualidad emergente de la materia (o del llamado "quimismo" de la materia). Varios ejemplos, casi todos ellos tomados de la química del carbono en su relación con la vida biológica, son, para C. Lloyd Morgan, suficientemente probatorios de su teoría. La vida biológica es, pues, una síntesis cuyos elementos no se alteran, pero cuya cualidad es modificada por el hecho de

## EME

que su lugar en la estructura varía de un modo semejante a como el valor y sentido de una nota musical varía de acuerdo con el lugar que ocupa en una composición. Por este motivo, la teoría de la cualidad (VÉASE) fue elaborada con particular detalle por los evolucionistas emergentistas, especialmente por Samuel Alexander al concebir justamente las cualidades como "emergencias". Así, en el sistema de Alexander las diferentes capas del ser se definen de acuerdo con sus cualidades, las cuales cambian según las cosas, a diferencia de las categorías, que son invariables. Por ejemplo, el movimiento es una cualidad emergente del Espacio-Tiempo. De él emergen el universo empírico; de éste la materia mecánica; de ésta, la existencia físico-química; de ésta, la vida y, finalmente, de la vida el espíritu o la conciencia.

C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution* (1923), I, § 1). El texto de J. S. Mill, en *A System of Logic* (1843), III, vi, 2. El de G. H. Lewes en *Problems of Life and Mind*, II (1874), Prop. V, cap. iii. — Para S. Alexander, véase *Space, Time, and Deity*, 1920 *passim*. — Véase también: A. O. Lovejoy, en *Proceedings of the Sixth Int. Congress of Philosophy* (1926), págs. 20-33. Id., id., "The Meanings of 'Emergent' and Its Modes", *Journal of Philosophical Studies*, II (1927). — Una teoría semejante a la de los emergentistas, pero sin las implicaciones empírico-evolutivas de los mismos, es la de N. Hartmann, el cual adopta un lenguaje más bien ontológico-descriptivo. — Véase además: R. L. Worrall, *Emergency and Matter*, 1948.

EMERSON (RALPH WALDO) (1803-1882), nacido en Boston, estudió en Harvard y fue ordenado en 1829 ministro de la "Old North Church" de Boston, cargo al que renunció en 1832, trasladándose a Concord, donde falleció. Influido por el individualismo histórico de Carlyle y por el idealismo, figura capital del trascendentalismo (VÉASE), la filosofía de Emerson no tiene ningún carácter extemo sistemático, pero no por ello consiste en un arbitrario conjunto de opiniones. Por el contrario, el fondo último de su pensamiento es estrictamente coherente y responde tanto a un postulado íntimo como a un pensar atenido a las verdades eternas del idealismo en tanto que opuestas y superadoras

## EME

a la vez de todo sensualismo y atomismo. De ahí que para Emerson todo hecho de la Naturaleza sea un reflejo y como un signo de un hecho del espíritu: los hechos naturales son caminos que conducen a realidades trascendentes, que se encuentran en el fondo del alma tanto como en el fondo de las propias cosas. Ni en la Naturaleza ni en el espíritu hay escisiones absolutas, irremediables, pero esta identidad de toda cosa no es más que el hecho de la posesión por cada ser de una ley propia, de un modo de existir en cuya fidelidad radica su verdadera plenitud. La filosofía de Emerson insiste de continuo en este pensamiento fundamental de la ley propia de cada ser, que le permite realizarse completamente; la creencia y la confianza en esta ley implican, por una parte, la vida religiosa, cuyo valor consiste en su profunda interioridad y, por otra, la existencia moral, conforme a la vez a la Naturaleza y al espíritu, por ser en última instancia conforme con la divinidad.

Obras: *Nature*, 1836. — *Essays* (I serie, 1841; II serie, 1844). — *Representative Men*, 1850. — *English Traits*, 1856. — *The Conduct of Life*, 1860. — *Society and Solitude*, 1870. — *Letters and Social Aims*, 1870. — Trads. esp.: *Siete Ensayos; La ley de la vida; Hombres simbólicos; Vida y Discursos* (tomos I, VI, X, XVII, XXV de Nueva Biblioteca Filosófica [Madrid]; de *El hombre y el mundo*, 1901. — Obras en verso: *Poems*, 1847. — *May Day and Other Pieces*, 1867. — Edición de *Uncollected Writings*, 1912. — Ediciones de obras: J. E. Cabot (1883-1893); Standard Library Edition (1894); Centenary Edition, a cargo de Eduard Waldo Emerson (14 vols., 1903-04). — Edición de *Journals*, por E. N. Emerson y Waldo Emerson Forbes (1909-1914). — *Correspondence of Th. Carlyle and R. W. Emerson*, 1883, ed. C. E. Norton. — Bibliografía: G. W. Cooke *A Bibliography of R. W. Emerson*, 1908. — Para biografía, véase J. E. Cabot, *R. W. Emerson*, 1887. — Sobre su obra en general, especialmente literaria: A. B. Alcott, *Emerson*, 1882. — O. W. Holmes, *Emerson*, 1885. — Van Wyck Brooks, *Emerson and Others*, 1927. — Sobre su significación filosófica véase Octavius Brooks Frothingham, *Transcendentalism in New England*, 1876, reimp., 1959 (especialmente *ad finem*). — Elisabeth L. Cary, *Emerson*,

## EMI

*Poet and Thinker*, 1904. — H. D. Gray, *Emerson*, 1917. — J. A. Hill, *Emerson and His Philosophy*, 1919. — P. Sakmann, *Emersons Geisteswelt*, 1927. — R. Reaver, *Emerson as Myth-Maker*, 1954.

EMINENTE. Los escolásticos distinguen entre la perfección en sentido *formal*, en sentido *virtual* y en sentido *eminente*. La primera es la que está en un sujeto según su razón específica; la segunda es la que está en él contenida sin manifestación; la última es la que tiene el sujeto cuando la posee del modo más perfecto. A su vez, la perfección eminente puede ser entendida *eminente-formalmente* o *eminente-virtualmente*. La noción de eminencia es aplicada sobre todo a Dios; se habla entonces de eminencia ontológica, entendiendo por ella la que corresponde a la Persona divina cuando, comparada con la criatura, no ofrece similitud de especie o de género y trasciende todos los grados del ser creado. De ahí que se diga que en Dios se encuentran eminentemente las perfecciones finitas y se hable en teología de un "método de eminencia". La eminencia es llamada lógica cuando, referida a la propia inconmensurabilidad, permite sostener que no hay con respecto a Dios una adecuación del intelecto y de la cosa como la que hay respecto a los entes creados.

El uso del término 'eminente' en un sentido muy semejante fue adoptado por la mayor parte de los grandes filósofos del siglo XVII. Descartes, por ejemplo, distingue entre la existencia *objetiva*, la existencia *formal* y la existencia *eminente*. La primera es la existencia en la idea formada por la mente, es decir, la existencia como objeto del pensamiento de acuerdo con el sentido tradicional del objeto (VÉASE). La segunda es la existencia que hoy llamamos objetiva, y que equivale a la existencia en sí. La última es la existencia de algo en el principio que le da origen y ser. Algo existe eminentemente en otra cosa cuando debe su realidad a esta cosa; la existencia eminente es el fundamento de toda existencia formal y objetiva, pues, como dice Descartes, "lo que contiene en sí más realidad no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto", al modo como "la piedra que aún no

## EMO

existe no puede comenzar a ser ahora, como no sea producida por una cosa que posea en sí, formal o eminentemente, todo lo que entre en la composición de la piedra, es decir, que contenga en sí las mismas cosas u otras más excelentes que las que están en la piedra" (*Meditaciones*, III; A. T. VII 44-45). En otros términos: "Las mismas cosas se dice que están *formalmente* en los objetos de las ideas cuando están en ellos tal como las concebimos; y se dice que están en ellos *eminente* cuando no son en verdad tales, sino que son tan grandes que pueden suplir a su falta por su excelencia" (*Respuestas a las Segundas objeciones. Definiciones*, IV; A. T. VII, 161). O también: "Pues aunque el ser objetivo de la idea deba tener una causa real, no hay siempre necesidad que esta causa la contenga *formaliter*, sino sólo *eminenter*" (Carta a Mersenne de marzo de 1642; A. T. III, 545). Nos hemos extendido en estas citas de Descartes para mostrar que el filósofo usa el citado vocablo —y, con él, muchos términos técnicos de la filosofía medieval— no sólo ocasionalmente, sino de un modo reiterado. Un uso análogo del término 'eminente' se halla en Spinoza, y también en Wolff.

EMOCIÓN. No es fácil distinguir entre el significado de 'emoción' y el significado de 'pasión' o hasta de 'sentimiento'. En los tres términos late la idea de una agitación del ánimo. Emociones tales como la alegría o la tristeza son llamadas asimismo "pasiones" y, sobre todo, "sentimientos". Es mejor reconocer que no poco de lo que se dice acerca de las emociones puede decirse también de las pasiones y de los sentimientos; remitimos a tal efecto a los artículos correspondientes. Algunas veces se ha intentado distinguir entre los tres citados conceptos de un modo cuantitativo; se ha dicho, por ejemplo, que la pasión es más fuerte que la emoción y ésta es más intensa que el sentimiento. Pero las diferencias cuantitativas no son aquí enteramente satisfactorias. En vista de estas dificultades, adoptaremos el siguiente criterio: tratar el concepto de emoción especialmente en tanto que afecto general en relación con (y también en contraste con) lo intelectual y lo volitivo. En el curso de este análisis discutiremos brevemente algu-

## EMO

nas cuestiones tales como la dependencia o independencia de las emociones respecto a la estructura biológica, y el carácter intencional o no intencional de las emociones. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que algunas de estas cuestiones son asimismo dilucidadas en los mencionados artículos sobre Pasión y Sentimiento. En lo que respecta a la clasificación de las emociones, remitimos al artículo sobre el concepto de pasión.

Una teoría de la emoción como afección del alma se halla ya en Aristóteles, cuando se refiere a las emociones (que, por lo demás, pueden también llamarse "pasiones") como una de las tres clases de cosas que se encuentran en el alma. Emociones son afectos tales como el apetito (VÉASE), el miedo, la envidia, la alegría, el odio y, en general, los sentimientos acompañados de placer y dolor (*Eth. Nic.*, II 4. 1105 b 21 y sigs.). Estas emociones se manifiestan casi siempre ante la perspectiva de algo; el alma se siente con ello agitada y "movida". Los filósofos han discutido mucho acerca del papel que las emociones desempeñan en la vida humana. Algunos han proclamado que debe buscarse una armonía de las emociones; otros, que deben cultivarse solamente aquellas emociones que causan alegría o placer; otros, que, cualesquiera que sean las emociones habidas, han de experimentarse con moderación; otros, finalmente, que es mejor descartar las emociones — lo que se suele manifestar usualmente como necesidad de "descartar las pasiones". Los filósofos que se han inclinado por esta última alternativa (entre los cuales descollaron los estoicos) han fundado su doctrina en una idea de la emoción como perturbación innecesaria del ánimo. Esta perturbación empaña la serenidad que acompaña a la racionalidad, por lo que la emoción es entonces considerada como opuesta a la razón. Sin embargo, aun los filósofos que han acentuado la necesidad de sobreponer la razón a la emoción, no han ido tan lejos hasta predicar una *completa* supresión de todas las emociones. Pues hay emociones "buenas" y emociones "malas", emociones nobles y emociones innobles.

La tendencia de muchos filósofos a predicar el dominio de las emocio-

## EMO

nes (y de las "pasiones") fue continuada por no pocos pensadores cristianos. Pero éstos, especialmente los de inclinación agustiniana, relacionaron con frecuencia íntimamente las emociones con la voluntad. Lo que importa en la emoción no es ella misma, sino el modo como es querida. Como escribió San Agustín, "la voluntad justa es un amor bueno; la voluntad perversa, un amor malo" (*De civ. Dei*, XIV viii 2). Sin embargo, ello no significa que la voluntad sea absolutamente determinante; en rigor, voluntad y emoción parecen determinarse una a la otra en cuanto que una emoción "buena" puede determinar la dirección de la voluntad. En todo caso, las emociones desempeñan dentro del pensamiento cristiano un papel más fundamental que dentro del pensamiento griego.

En la época moderna ha sido muy corriente considerar las emociones como una forma inferior de actividad intelectual (Leibniz, Wolff, Herbart). La emoción aparece como un conocimiento confuso. Las emociones no tienen una "lógica propia"; la idea pascaliana de una "lógica del corazón" ha sido considerada durante mucho tiempo como una paradoja. Se ha admitido que se puede conocer algo mediante las emociones, pues se ha reconocido el carácter intencional de éstas, pero lo que haya en las emociones de "lógico" se ha reducido al intelecto, única facultad capaz de dirigir y clarificar las emociones. Cuando, después de las citadas tendencias racionalistas, se ha intentado comprender la naturaleza propia de las emociones, lo comente ha sido negarles el carácter intencional. Las emociones han sido concebidas como "modos de ser" de la psique, capaces de teñir por completo la vida psicológica, pero sin estar necesariamente correlacionadas con "objetos". En este caso se ha subrayado que las emociones eran fundamentalmente "estados" y se ha destacado su carácter básicamente "pasivo". Pero cuando se ha procurado ver en qué se fundaban las emociones se ha llegado con frecuencia a las dos conclusiones siguientes. Primero, que las emociones se hallan ligadas a la expresión de las emociones. Segundo, que las emociones se hallan relacionadas estrechamente con procesos fisiológicos. Los que han defendido esta última opinión se han

## EMO

dividido en dos escuelas. Una de ellas sostiene que lo que hay primero es la emoción (por ejemplo, temor, vergüenza) y luego, como consecuencia de ella, ciertas alteraciones fisiológicas (por ejemplo, temor, rubor). Otra mantiene que lo que hay primero son ciertas alteraciones fisiológicas y luego, como consecuencia de ellas, una emoción. Destacados representantes de esta última opinión son F. A. Lange y William James (por lo que tal doctrina recibe el nombre de "doctrina de Lange-James"). Ha sido expresada con gran claridad por William James en una famosa página de sus *Principios de Psicología* (*Principles of Psychology*, 1890, t. II): "Sentimos algo (*we feel sorry*) porque lloramos; estamos furiosos, porque golpeamos; temerosos, porque temblamos" y no "lloramos, golpeamos o temblamos, porque sentimos algo, estamos furiosos o temerosos".

En nuestro siglo ha habido varios intentos de poner de relieve el carácter peculiar (y a veces, irreductible) de las emociones y a la vez su intencionalidad. Uno de los más logrados intentos al respecto es el de Max Scheler. Éste hace de la emoción un acto intencional en el cual son dadas esencias sin significaciones. La vida emocional no es una especie inferior en la vida intelectual. No se halla tampoco fundada en procesos fisiológicos (aunque se halle acompañada por ellos) ni es un simple "estado" más o menos pasivo. La vida emocional posee, según Scheler, su propia autonomía. Scheler ha investigado lo que ha llamado "las leyes de la vida emocional" como leyes autónomas. Su doctrina se ha basado en el análisis —y, sobre todo, en la descripción fenomenológica— de "unidades de vivencia" y no en el estudio de supuestos elementos abstraídos artificialmente de estados afectivos totales. Se ha hablado al respecto de un "panemocionalismo" o ("panemotivismo"), tan unilateral como el "panintelectualismo" y el "panvoluntarismo". Nos hemos referido con más detalle a las doctrinas de Scheler sobre este punto en el artículo acerca de la noción de Sentimiento. Agreguemos que aunque los resultados obtenidos son muy distintos de los de Scheler, el estudio por Jean-Paul Sartre de las emociones se halla encaminado asimismo a destacar su autonomía y su intencionalidad.

## EMO

Junto a los intentos antes reseñados ha habido esfuerzos con el fin de distinguir entre la emoción y la expresión de la emoción (que en Darwin [*The Expression of Emotions in Man and Animals*, 1872] y luego, por distintos motivos, en los behavioristas [véase BEHAVIORISMO] aparecen estrechamente ligadas). En un pasaje de su obra sobre el mito del Estado, Ernst Cassirer ha escrito a este efecto lo siguiente: "La expresión de una emoción no es la propia emoción: es la emoción convertida en imagen." A la vez, Cassirer distingue entre expresiones físicas y expresiones simbólicas. Las primeras son comunes a los animales y al hombre; las segundas, son propias sólo del último. Lo que importa en las emociones humanas es su expresión simbólica — la cual ha producido las representaciones míticas y religiosas. Esta distinción se halla fundada en una antropología: aquella según la cual el hombre es esencialmente un "animal simbólico".

Heinrich Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908. — John Mac Murray, *Reason and Emotion*, 1935; 2ª ed., 1962. — Marius Latour, *Premiers principes d'une théorie générale des émotions*, 1935 y sigs. — R. Lacroze, *L'angoisse et l'émotion*, s/f. (1938). — H. M. Gardiner, Ruth Clark Metcalf, John G. Beebe-Center, *Feeling and Emotion. A History of Theories*, 1937. — Frederick H. Lund, *Emotions, Their psychological, physiological and deucative Implications*, 1939. — Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, 1939 (trad. esp.: *Esbozo de una teoría de las emociones*, 1959). — Paul Thomas Young, *Emotion in Man and Animal*, 1943 (trad. esp.: *La emoción en el hombre y en el animal*, 1946). — J. Barnier, *Emotion, émotivité, constitution émotive*, 1947. — Fernand Jason, *La vie affective et l'intelligence*, 1948. — V. J. McGill, *Emotions and Reason*, 1954 (American Lectures in Philosophy, ed. M. Farber). — S. Strasser, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, 1956. — Erik Götlind, *Three Theories of Emotions: Some Views on Philosophical Method*, 1958. — James Hillman, *Emotion*, 1960. — Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will*, 1963. — Para M. Scheler, véase sobre todo: *Ética y Esencia y formas de la simpatía* (referencias bibliográficas más completas en SCHELER [MAX]. — Véase asimismo bibliografía de PASIÓN y SENTIMIENTO.

## EMO

EMOTIVÍSIMO. Si se acepta, con los positivistas lógicos, que todas las proposiciones pueden clasificarse en proposiciones puramente analíticas y proposiciones empíricamente verificables, hay que concluir que ciertas "proposiciones" tales como "robar es malo", "ayudar al prójimo es bueno", "esto es injusto", "esto es justo", etc., no son, propiamente, proposiciones. La objeción de que lo son porque pueden traducirse a proposiciones empíricamente verificables —por ejemplo, la "proposición" "robar es malo" puede traducirse por la proposición "No apruebo el robo"— ha sido desechada mostrándose que la desaprobación (o aprobación) de algo no es en modo alguno incompatible con la aserción de que tal algo es malo (o bueno). Por lo tanto, parece que hay que negar a las expresiones éticas el carácter de proposiciones o bien introducir un nuevo tipo de éstas. Algunos autores han propuesto que las expresiones éticas, aunque no son empíricas, son emotivas, esto es, manifiestan sentimientos de índole ética. Como tales, no pueden ser declaradas verdaderas o falsas. Pero ello no significa que sean necesariamente de carácter "arbitrario" o "subjetivo". Los enunciados éticos y, en general, valorativos, no pueden confirmarse por no ser empíricos, pero no por ello dejan de ser enunciados éticos en vez de ser sólo manifestaciones de humor personal.

La doctrina en cuestión ha recibido los nombres de *emotivismo* y también *teoría emotiva*. Ha sido propuesta y desarrollada sobre todo por autores anglosajones (A. J. Ayer, C. L. Stevenson) en oposición a otras múltiples doctrinas éticas (ética "metafísica", ética axiológica, naturalismo, intuicionismo, etc.). Las dificultades con que ha topado dicha doctrina han sido examinadas con detalle por los mismos autores que la han propuesto. Se ha advertido, por ejemplo, que los enunciados éticos no son inútiles, porque tienen un carácter de "mando" y de "incitación" a la acción. También se ha dicho (C. L. Stevenson) que si bien los términos usados en enunciados éticos no son términos descriptivos, son, en cambio, términos dinámicos que producen (o pueden producir) reacciones afectivas. En suma, se ha intentado eludir las objeciones presentadas por naturalistas y por intuicio-

## EMP

nistas manifestándose que los enunciados éticos son "imperativos" o cuando menos "recomendativos".

Ahora bien, puesto que las propuestas anteriores no parecen agotar todo lo que hay en las expresiones éticas, se ha intentado elaborar una teoría más completa de los usos del lenguaje en el que tienen lugar enunciados normalmente considerados como éticos. Mencionemos a este respecto la idea del lenguaje prescriptivo y su clasificación en enunciados imperativos y enunciados valorativos (R. M. Hare); los últimos no pueden simplemente reducirse a los primeros, por lo que hay que determinar en qué consiste la valoración en que se funda gran parte de la actividad ética. Se ha propuesto a este respecto la idea de que valorar es comparable a "graduar", esto es, a elegir de acuerdo con ciertos criterios (J. O. Urmson). Se ha reconocido con ello la peculiaridad y a la vez la complejidad del lenguaje ético, y se ha concluido que el emotivismo, por lo menos en las primeras formulaciones dadas del mismo, era una teoría excesivamente simplificada.

A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 1936, 2ª ed., 1946. — C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1945. — A. N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, 1949. — J. O. Urmson, "On Grading", *Mind*, N. S., LXIX (1950), 145-69. (Véase también bibliografía de GRADO.) — R. M. Hare, *The Language of Morals*, 1952. — Avrum Stroll, *The Emotive Theory of Ethics*, 1954 (University of California Publications in Philosophy, Vol. 28, Nº 1, págs. 1-92). — P.-H. Nowell-Smith, *Ethics*, 1954. — Mary Warnock, *Ethics since 1900*, 1960, especialmente págs. 79-140.

EMPATIA. Véase ENDOPATÍA, SIMPATÍA.

EMPÉDOCLES. (ca. 483/2-430 antes de J. C.) de Agrigento fue considerado durante toda la Antigüedad como un taumaturgo y un profeta; parece haber recorrido las ciudades de la Magna Grecia como orador y mago, y el propio Diógenes Laercio dice que hay variedad de opiniones acerca de su muerte, siendo una de las más difundidas versiones la de que se suicidó arrojándose al cráter del Etna. Siguiendo la tradición de los jónicos, Empédocles desarrolló una explicación del universo, en la cual todo fenómeno natural es con-

## EMP

siderado como la mezcla de cuatro elementos o "principios" —agua, fuego, aire y tierra—, calificados con nombres divinos —Nestis, Zeus, Hera, Edoneo. Estos principios o elementos son eternos e indestructibles; son, como dice Aristóteles, "eternamente subsistentes y no engendrados". Todas las cosas nacen y perecen por unión y separación de los mismos, de tal suerte que la cualidad de cada objeto reside en la proporción en que cada uno de los elementos entra en la mezcla. "Hay sólo —afirma Empédocles— mezcla y separación de lo mezclado, pero no nacimiento, que es una simple manera de decir de los hombres." Ahora bien, lo que hace que los elementos se mezclen y separen, son dos fuerzas externas —el Amor y el Odio—, que representan un poder natural y divino, que son respectivamente el Bien y el Mal, el Orden y el Desorden, la Construcción y la Destrucción. Lo que había en el comienzo era el Bien y el Orden, el absoluto predominio del Amor, por el cual existía una mezcla completa de los cuatro elementos en la unidad orgánica de una "esfera". La intervención del Odio fue el origen de las cosas, de los seres individuales, que se van diversificando hasta la separación absoluta y el dominio absoluto del mal. Pero en este estado no hay tampoco cosas particulares; es, a la vez que la culminación del imperio del Odio, el principio del Amor que vuelve a confundirlo y mezclarlo todo hasta que haya una sola cosa, esa perfecta esfera que se llama también Dios. Tal perfección se encuentra así en el origen del mundo actual y en su término; el mundo actual, donde hay seres individuales y, por lo tanto, odio e injusticia, es, en el fondo, una expiación, un proceso de purificación que sólo terminará cuando el Amor triunfe nuevamente; pero este triunfo es también precario y la evolución de los mundos no es sino un proceso en el cual se manifiesta inexorablemente un dominio alternativo del Odio y del Amor, del Bien y del Mal.

Aunque hemos presentado sumariamente "la" doctrina de Empédocles según consta en los fragmentos que del filósofo se conservan, debe advertirse que las dos obras suyas, *Acerca de la Naturaleza* (Περὶ φύσεως) y *Las*

## EMP

*Purificaciones* (καθαρμοί) parecen revelar dos distintas tendencias: una, "científica" (y hasta "materialista"); la otra, religiosa (y hasta mística). Se ha debatido a veces si Empédocles pasó de la primera a la segunda o viceversa por medio de una especie de "conversión", o si ambas tendencias coexistieron en la mente del filósofo. En este último caso —el más probable— se ha discutido asimismo si hay que considerar ambas tendencias como filosóficamente independientes entre sí o si hay alguna tesis o intuición filosófica que las religue. Algunos autores (E. R. Dodds, Gregory Vlastos) opinan que no se pueden concordar las dos tendencias. Otros autores (F. M. Cornford, K. S. Guthrie) manifiestan que no sólo las dos tendencias en cuestión coexistieron sin extrañeza mutua en el pensamiento de Empédocles, sino también que algunos elementos de una (como la idea de Amor [o Amistad] que religa y une las cosas) son interpretables a la vez materialística y místicamente. Los partidarios de esta última opinión se apoyan en el hecho de que en la cultura griega de la época no había necesariamente conflicto entre lo filosófico (o "científico") y lo religioso — y, en general, entre lo racional y lo irracional.

De los escritos de Empédocles se conservan algunos fragmentos de los dos libros cit. *supra*. — Edición en Diels-Kranz, 31 (21). — Véase también la edición y comentario por Ettore Bignone, *Empedocle, studio critico*, 1916. — Véase E. Baltzer, *Empedokles, eine Studie zur Philosophie der Griechen*, 1879. — E. Bodrero, *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle*, 1905. — Clara E. Miller, *On the Interpretation of Empedocles*, 1908. — U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Die Katharmoi* (Las Purificaciones) des Empedokles [Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse], 1929. — J. Souilhé, *L'énigme d'Empédocle* (separata de los *Archives de Philosophie*, vol. IX, cuaderno 3). — W. Kranz, *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, 1947. — F. Hölderlin, *Empedokles*, 1948. — A.-J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, 1950. — J. Zafiropoulos, *Empédocle d'Agrigente*, 1953.

**EMPIROCITICISMO.** Se llama empiriocriticismo a la filosofía de Avenarius, la cual está a su vez relacionada con doctrinas hasta cierto punto "empiriocríticas", tales como

## EMP

el sensacionismo neutralista de Mach y especialmente la filosofía gnoseológica de la inmanencia (VÉASE). En substancia, el empiriocriticismo consiste en una crítica de la experiencia pura por medio de la cual se eliminan todos los supuestos metafísicos operantes no sólo en el racionalismo, sino en casi todas las corrientes filosóficas. Esta crítica de la experiencia no es, pues, simplemente una "solución" de los problemas. En un sentido análogo al de ciertas corrientes del actual positivismo lógico, el empiriocriticismo procede a una *desproblematización* del mundo, sólo posible cuando se cumplen lo que Avenarius llama los axiomas o supuestos de la doctrina. Éstos comprenden el axioma de los contenidos del conocimiento —según el cual cada "sujeto" acoge lo que se le da en el contorno en el cual vive— y el axioma de las formas del conocimiento —según el cual todas las formas científicas del conocer son consecuencias o derivaciones de una forma pre-científica de conocer o, mejor dicho, de "acoger" lo que se da. El empiriocriticismo parte, por consiguiente, de un "concepto natural del mundo" previo inclusive a su ulterior posible elaboración "naturalista" o de acuerdo con las categorías que se suponen constituir la Naturaleza. La introyección o endopatía (VÉASE) representa un falseamiento de este concepto natural o concepto puramente empírico, carente de supuestos no sólo metafísicos, sino también "científicos", por lo menos en el sentido habitual y tradicional de esta expresión.

Además de las obras de Avenarius véase: G. Wobbermin, *Théologie und Metaphysik*, 1901 (Parte II: *Ueber den Empiriokritizismus vom Standpunkt des theologischen Interesset aus*). — F. van Cauwelaert, "L'empirio-criticisme", *Revue néo-scholastique*, XIII (1906) y XIV (1907).

**EMPIRIOMONISMO.** Véase BOG DANOV (A.).

**EMPIRISMO** es el nombre que recibe una doctrina filosófica, y en particular gnoseológica, según la cual el conocimiento se halla fundado en 1: experiencia (VÉASE). El empirismo se contrapone por lo usual al racionalismo (VÉASE), según el cual el conocimiento se halla fundado, cuando menos en gran parte, en la razón. Se

## EMP

contrapone también al lunatismo (v.) según el cual el espíritu, el alma, la mente y, en general, el llamado "sujeto cognoscente" posee ideas innatas, esto es, anteriores a toda adquisición de "datos". Para los empiristas, el sujeto cognoscente es comparable a una tabla (VÉASE) rasa o a un encerrado donde se inscriben las impresiones procedentes del "mundo externo". Se pueden destacar en el empirismo los aspectos psicológico, gnoseológico y metafísico. El empirismo psicológico mantiene que el conocimiento tiene enteramente su *origen* en la experiencia. El empirismo gnoseológico mantiene sobre todo que la *validez* de todo conocimiento radica en la experiencia. El empirismo metafísico mantiene, o tiende a mantener, que "la realidad misma" es, por así decirlo, "empírica", esto es, que no hay más realidad que la que es accesible a la experiencia, y en particular a la experiencia sensible.

Tomado en un sentido muy general se pueden rastrear muchas corrientes empiristas en la historia de la filosofía. Así, por ejemplo, es común describir la filosofía aristotélica, el epicureísmo, el escepticismo (especialmente Sexto, justamente llamado "el empírico"), el nominalismo, etc. como empiristas. La gran diversidad de corrientes calificadas, parcial o totalmente, de empiristas muestra ya que el término 'empirismo' puede entenderse de muchas maneras. El empirismo aristotélico es, en efecto, muy distinto del empirismo de los epicúreos. No todos los empiristas fundan el conocimiento en el mismo tipo de experiencia. En vista de ello se ha alegado que solamente merecen ser llamados "empiristas" los autores que se apoyan exclusivamente en la experiencia de los sentidos. En este último caso está Sexto el Empírico, pero no, en cambio, Aristóteles o los estoicos. Se ha alegado asimismo que es mejor restringir el término 'empirismo' aplicándolo al llamado "empirismo moderno" y especialmente al "empirismo inglés" (Francis Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume). Los que admiten tal restricción suelen, además, contraponer este "empirismo inglés" al "racionalismo continental" (el de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, etc.). En el presente artículo entenderemos el empirismo como "empirismo moderno y contení-

## EMP

poráneo" y usaremos la citada expresión "empirismo inglés". Pero lo último no significa que consideremos plenamente adecuada la contraposición entre "empirismo inglés" y "racionalismo continental". En efecto, hay autores empiristas que, como Locke, muestran un fuerte componente racionalista.

Común a casi todos los empiristas modernos, y en particular a los empiristas ingleses, es la concepción del espíritu o sujeto cognoscente como un "receptáculo" —al principio, un "receptáculo vacío"— en el cual ingresan los datos del mundo exterior transmitidos por los sentidos mediante la percepción. Los datos que ingresan en tal "receptáculo" son las llamadas, por Locke y Berkeley, "ideas" y las llamadas, por Hume, "sensaciones". Estas ideas o sensaciones son la base de todo conocimiento. Pero el conocimiento no se reduce a ellas; en efecto, si tal fuera el "conocimiento" sería simplemente una serie inconexa de datos meramente "presentes". Es menester que las ideas o sensaciones se "acumulen", por así decirlo, en el espíritu, de donde "acuden" o, mejor, de donde "son llamadas" para enlazarse con otras percepciones. Con ello se hace posible ejecutar operaciones tales como recordar, pensar, etc. —a menos que sean estas operaciones las que hacen posible el recurrir a las ideas o sensaciones "depositadas"—; en todo caso, es necesaria esta segunda fase del proceso cognoscitivo para que el conocimiento sea propiamente conocimiento y no mera "presencia de percepciones" continuamente cambiante. La relación entre la primera y la segunda fase del proceso cognoscitivo es paralela a la relación entre las ideas o sensaciones primitivas y las ideas o sensaciones llamadas "complejas" sin las cuales no podría haber nociones de objetos compuestos de varias "ideas elementales", esto es, de objetos (que se suponen ser "substancias") con cualidades. En efecto, la formación de los objetos compuestos no sigue el orden en el cual han sido originariamente dadas las impresiones primarias, sino diversos otros órdenes que, por lo demás, tienen que ser siempre confirmados recurriendo a la experiencia primaria.

Al lado de los citados procesos o, mejor dicho, sobreponiéndose a ellos, se halla un proceso que puede lla-

## EMP

marse "reflexión" y mediante el cual se hace posible el reconocimiento de conceptos y, en general, de algo "universal". Esto no significa que lo "universal" sea aceptado como propiamente real. Especialmente los autores que son a la vez empiristas y nominalistas manifiestan gran desconfianza hacia todo lo que aparece como "abstracción". Por eso hay entre los autores empiristas muy diversas doctrinas acerca de la naturaleza de "lo abstracto". En este sentido hay grandes diferencias entre Locke y Berkeley o entre Locke y Hume y aun a veces entre Berkeley y Hume — para limitarnos a mencionar los "tres empiristas ingleses 'clásicos' ". También difieren los empiristas en lo que respecta a la naturaleza de los procesos de inferencia y a lo que Hume llamó "relaciones de ideas". La admisión de una diferencia básica entre los "hechos" y las "ideas", tal como es propuesta por Hume, para quien las "ideas" (en el sentido de "relaciones de ideas") son meras posibilidades de combinación, no es el único tipo de empirismo existente, pero es uno de los formulados con mayor precisión y uno de los que han ejercido mayor influencia. Gran parte de las tendencias empiristas contemporáneas, desde Mach hasta el positivismo lógico, han seguido en este respecto el empirismo de Hume.

Es característico de los empiristas antes mencionados el apoyarse en lo que hemos llamado "empirismo psicológico" —o la descripción de la "geografía del espíritu"— y darle un sentido gnoseológico. Contra ello se manifestó Kant. Al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, Kant declara que si bien todo conocimiento comienza con la experiencia (*mit der Erfahrung anfang; mit der Erfahrung anhebt*), no todo él procede de la experiencia (*entspringt... aus der Erfahrung*). Ello quiere decir que el origen del conocimiento se halla (psicológicamente) en la experiencia, pero que la validez del conocimiento se halla (gnoseológicamente) fuera de la experiencia. Así, el conocimiento no es para Kant todo él *a posteriori*; se "constituye" por medio del *a priori* (VÉASE). Para los empiristas ingleses, y especialmente para Hume, lo *a posteriori* es sintético y lo *a priori* es analítico (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO). Para Kant hay la posibilidad de juicios sintéticos a

## EMP

*priori* (en la matemática y en la física). El rechazo del empirismo (gnoseológico) es, así, equivalente a la admisión de la aprioridad en cuanto "constitutiva" (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO).

Es típico de la mayor parte de corrientes empiristas concebir la experiencia —cuando menos en su primera "fase"— como "experiencia sensible" o "experiencia de los sentidos". Por este motivo no se suelen considerar como propiamente empiristas las doctrinas para las cuales el fundamento de la experiencia es la llamada "experiencia interior" (como en Maine de Biran y varios espiritualistas franceses). Tampoco se suelen considerar como empiristas las tendencias que han ensayado una ampliación de la noción de experiencia en la cual se ha incluido la llamada "experiencia ideal" o "experiencia de los objetos ideales" (y de las "esencias"), según ocurre en la fenomenología, con su aspiración a un "positivismo total". Por otro lado, son empiristas doctrinas como la de John Stuart Mill, el cual intentó reducir inclusive lo "ideal" (por ejemplo, los objetos matemáticos) a la experiencia sensible.

Teniendo ahora en cuenta el citado "empirismo inglés" y otras formas de empirismo manifestadas especialmente en la época contemporánea, pueden clasificarse las doctrinas empiristas en la forma siguiente:

(1) El empirismo *sensible*, basado principalmente en las sensaciones (y llamado a veces por ello también "sensacionismo"), ya sean tales sensaciones concebidas psicológicamente o bien como el aspecto que ofrece, mirada interiormente —y neutralmente— la trama de lo real. (2) El *empirismo inteligible*, para el cual el sujeto propio posee la condición de una cierta apertura natural a lo ideal, de tal modo que hay entre ellos una especie de adecuación, y de tal modo, además, que el extremo límite de este "empirismo" sería ya un ontologismo (VÉASE). (3) El *empirismo moderado o crítico*, que admite el origen empírico del conocer, pero niega que en tal origen se halle el fundamento de la validez, pues la relación es siempre para dicha tendencia algo distinto de lo relacionado. (4) El *empirismo radical*, que no solamente considera que la experiencia es el fundamento del conoci-

## EMP

miento, sino que llega a hacer de todas las relaciones algo directamente experimentable; siendo las relaciones, en esta tendencia, partes de la experiencia, todo lo que no sea experiencia será pura inexistencia. En efecto, como dice W. James, defensor de este tipo de empirismo, "con el fin de que un empirismo sea radical es menester que no admita en sus construcciones ningún elemento que no sea directamente experimentado, ni excluya de ellas ningún elemento que sea directamente experimentado" (*Essays in Radical Empiricism*, II, i). (5) El *empirismo científico*, punto de reunión en las últimas décadas de otras múltiples posiciones: tendencias "analíticas" de todas clases (véase ANÁLISIS); afirmación de la necesidad de verificabilidad (véase VERIFICACIÓN) para la significación de toda proposición sintética; interés por el desarrollo de la estructura lógica de las ciencias, en particular de las físico-matemáticas; simbolismo, etc. El empirismo es llamado, en algunas de sus direcciones, *empirismo lógico*, aunque, por lo general, se reconoce que el empirismo científico es una posición más amplia, de la cual el empirismo lógico o positivismo lógico —principalmente el de la escuela de Viena—, así como el analitismo de la Escuela de Cambridge, los grupos de Oslo y Upsala, etc., serían simples componentes. Su característica más acusada es el propósito de vincularse a las demás formas, clásicas y contemporáneas, del empirismo, intentando una unificación de todas las actitudes empíricas sin necesidad de sostener ninguna tesis de carácter metafísico, antes bien rechazando enérgicamente toda tesis metafísica como carente de significación. Históricamente, el empirismo científico se ha constituido, pues, como un intento de unificación de todos los tipos del positivismo lógico, del empirismo lógico y de las direcciones "analíticas". Estas corrientes, auxiliadas por el progreso de la lógica (véase) y por el desarrollo de las investigaciones de índole semiótica, consideraron necesario llegar a un acuerdo de principio, que fue propugnado muy particularmente por H. Reichenbach, W. Dubislav y Ch. Morris. Muchos que no prestarían su adhesión al positivismo lógico propia-

## EMP

mente dicho, o al Círculo de Viena, pueden considerarse como incorporados al empirismo científico; así, lógicos y filósofos como A. J. Ayer, Ernest Nagel, F. P. Ramsey, John Wisdom, I. H. Feigl, etc. (procedentes, pues, de diversas direcciones: escuela de Cambridge, neonaturalismo norteamericano, círculo fiel a Wittgenstein, etc.), pertenecen o han pertenecido al movimiento del empirismo científico, el cual se ha concretado en el llamado "Movimiento para la Ciencia Unificada" y que ha expresado sus puntos de vista, antes en parte defendidos en *Erkenntnis*, y en las colecciones *Einheitswissenschaft*, en el *Journal of Unified Science*, así como en las monografías destinadas a constituir la *Encyclopaedia of Unified Science*. A esta dirección se han incorporado también algunos lógicos del Círculo de Varsovia (véase) e inclusive algunos antiguos neo-realistas. Así, las diferencias entre el empirismo científico y las direcciones que desembocaron en él o lo prepararon son a veces una simple cuestión de matiz; en rigor, todos pertenecen a un movimiento que, rechazando la clásica solución empirista de subordinar completamente el análisis a la síntesis y de deducir lo ideal de lo real, mantienen estrictamente separados los dos órdenes, aspiran a constituir una *mathesis universalis* tanto más posible cuanto que previamente se ha vaciado a lo ideal de todo lo que no sea puramente analítico, aspiran a constituir "científicamente" la filosofía —inclusive en la vía de la especialización y cooperación— y definen esta última como "actividad aclaradora", como "sistema de actos". Junto a ellos hay: (6) el *empirismo integral*, como ha sido defendido por R. Frondizi (véase) y (7) El *empirismo total*, defendido por S. Alexander (Cfr. *Space, Time, and Deity*, Libro I, cap. vi) cuando se adhiere a la máxima de Hume, según el cual hay que buscar siempre la base empírica de nuestras ideas, pero corrigiéndola en el sentido de combatir su inadmisible prejuicio en favor de ciertas impresiones. Para Alexander, "un empirismo cabal acepta su fórmula [la de Hume], pero como no tiene ningún prejuicio en favor de las existencias separadas o distintas que atraen nuestra atención, insiste en que en el curso de las inspecciones hechas por la experiencia

## EMP

ningún elemento debe ser omitido del inventario". No hay razón, en efecto, para hacer como Hume e detenerse en las condiciones sustantivas del "yo" para olvidar las condiciones transitivas, pues ello tiene por consecuencia olvidar "la esencial continuidad de la mente" (*Mind*). (8) El *empirismo idealista* o idealismo empírico, defendido por Edgar Arthur Singer (véase), quien pretende una reconciliación del idealismo con el empirismo y aun con el mecanicismo. (9) El *empirismo dialéctico*, una de las formas que adopta el integracionismo (v. ) defendido por el autor de la presente obra. Ahora bien, y para señalar los principales representantes de los tipos de empirismo primeramente citados, podríamos decir que mientras el empirismo sensible (1) es el empirismo de tipo "clásico" y corresponde a filosofías tales como las de Hume y John Stuart Mill (y, en la medida en que sea sensacionista, a la de Mach), el empirismo inteligible (2) es la posición de todos los que han intentado superar el positivismo mediante la afirmación de la aprehensibilidad de las esencias (Husserl) o mediante el descubrimiento de una realidad proporcionada por los datos inmediatos y ocultada por la conceptualización utilitaria (Bergson). Por su lado, el empirismo moderado o crítico (3) es el típico de una cierta interpretación del kantismo, y el empirismo radical (4) es el propio de todas aquellas filosofías centradas en torno al impresionismo filosófico (Mach) o en torno a la concepción experimental de toda forma de relación (James). Sobre el empirismo griego, véase: K. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule (Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre)*, 1930. — Sobre el empirismo de J. S. Mill: Else Wentscher, *Das Problem des Empirismus dargestellt an J. S. Mill*, 1922. — Sobre el problema del conocimiento empírico en sentido próximo al positivismo lógico: Alfred J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, 1940. — Análisis y crítica del empirismo epistemológico: James K. Feibleman, *Foundations of Empiricism*, 1962. — Referencias al empirismo se encuentran en la mayor parte de obras filosóficas contemporáneas, especialmente inglesas, tanto de carácter histórico como sistemático; puede consultarse también la bibliografía de los artículos NEO-



## EN

REALISMO, PERCEPCIÓN y RACIONALISMO. — Sobre el empirismo lógico: Otto Neurath, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, 1935. — J. W. Reeves, *Empiricism and Analysis* 1935 (tesis). — J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico*, 1958). — Enno Kaila, *Ueber das System der Wirklichkeitsbegriff. Ein Beitrag zum logischen Empirismus*, 1936 [Acta Philosophica Fennica, III]. — Ch. W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, 1937. — R. von Mises, *Kleines Lehrbuch des Positivismus*, 1939. — Warner Arms Wick, *Metaphysics and the New Logic*, 1942 (tesis). — Herbert Feigl, "Logical Empiricism" (en *Twenty Century Philosophy*, ed. D. D. Runes, 1943; recogido también en *Readings in Philosophical Analysis*, ed. H. Feigl y W. Sellars, 1949). — G. H. von Wright, *Den logika empirismen. En huvudriktning i modern filosofi*, 1943 (*El empirismo lógico. Un movimiento capital de la filosofía moderna*). — M. A. Raúl Vallejos, *Empirismo lógico y física*, 1948. — Jørgen Jørgensen, *Den Logiske empirismes udvikling*, 1948 (*The Development of Logical Empiricism*, 1951 [Int. Enc. of Unified Science, II 9]). — B. Russell, R. Carnap, C. G. Hempel, H. Feigl, B. Barzin, "L'Empirisme logique" (*Revue Internationale de Philosophie*, 11, 1950, con bibliografía seleccionada por H. Feigl, págs. 95-102). — Véase asimismo la bibliografía de los artículos POSITIVISMO y VIENA (CÍRCULO DE). Crítica del "empirismo puro" desde el punto de vista marxista en: Maurice Cornforth, *Science versus Idealism. An Examination of "pure Empiricism" and Modern Logic*, 1947, 2ª ed., 1955 (trad. esp.: *Ciencia versus idealismo*, 1959).

EN. La preposición 'en' tiene gran interés filosófico. Consideremos los siguientes enunciados: "Los objetos materiales están en el espacio"; "El atributo está en el sujeto"; "Los objetos de conocimiento están en la conciencia cognoscente"; "La parte está en el todo"; "El hombre está en el mundo". Estos, y otros muchos enunciados similares, tienen significación, o significaciones, que dependen en gran medida del sentido de 'en'. Doctrinas filosóficas enteras pueden analizarse en función del significado y uso de la preposición 'en'. Así, por ejemplo, el realismo metafísico y el idealismo metafísico suponen un modo, o modos, de "estar en": la conciencia está en el

## EN

mundo, el mundo está en la conciencia. Puede analizarse con fruto el significado de 'en' en numerosos filósofos: en Aristóteles, en Hegel, en Heidegger, etc. El análisis de la preposición 'en' puede llevarse a cabo de muy diversas maneras. Pueden examinarse los significados de 'en', los usos de 'en', etc. Puede adoptarse un punto de vista primariamente "lingüístico", o uno lógico, o uno ontológico (especialmente ontológico formal) o uno metafísico, etc., o bien una combinación de tales puntos de vista. Pueden interpretarse diversas expresiones —especialmente adverbios— desde el ángulo del 'en'. En el presente artículo nos limitaremos a destacar algunos significados de 'en'. Las informaciones aquí proporcionadas al respecto deben completarse con las contenidas en otros artículos de la presente obra; remitimos particularmente a los artículos ACCIDENTE, INESSE, INHERENCIA, TENER, RELACIÓN — el último en tanto que 'en' expresa una relación, como la relación "incluido en".

El uso de 'en' dio origen muy pronto a dificultades y hasta paradojas. La dificultad más conocida es la puesta de relieve por Zenón de Elea al indicar que no hay tal realidad como el "lugar", pues si así sucediera debería estar en otra realidad —esto es, en otro lugar—, y así *ad infinitum*. Para resolver esta dificultad había que analizar los diversos sentidos de 'en'. Es lo que hizo Aristóteles, el cual, además, encontró que al distinguirse entre varios significados de 'en' pueden resolverse otras dificultades.

Dicho filósofo se refiere al asunto en dos pasajes. Uno es *Met.* Δ 1023 a 23-25, donde dice que "estar en algo" tiene significados parecidos a los de "tener", ἔχειν — los cuales analiza en las líneas anteriores del citado pasaje de *Met.* Δ y en *Cat.*, 15 b 17-33 (véase TENER). El otro pasaje —más importante a nuestro efecto— es *Phys.*, IV, 210 a 15-210 b 22. Según el mismo, hay ocho modos de decir 'en', ἐν; esto es, de decir que algo *está en otra cosa*:

(1) Como el dedo está en la mano y, en general, la parte en el todo.

(2) Como el todo está en las partes, ya que no hay ningún todo por encima de las partes.

(3) Como el hombre está en el animal y, en general, la especie en el género.

## EN

(4) Como el género está en la especie y, en general, la parte de la forma específica está en la definición de la forma específica.

(5) Como la salud está en las cosas calientes y frías y, en general, la forma está en la materia.

(6) Como los asuntos de Grecia están en el que tiene el poder (= dependen del que tiene el poder), y, en general, los acontecimientos están en el agente (= dependen del agente).

(7) Como algo está en su bien (= está subordinado a su bien) y, en general, está en su "fin", es decir, en aquello por lo cual existe.

(8) En el sentido más estricto, como una cosa está en su continente y, en general, en un lugar (= en su lugar).

Santo Tomás (4 *phys.*, 4 a; S. *theol.*, I, q. XI, II 5 ob 1 *et al*) ha seguido a Aristóteles en este respecto, considerando que los ocho citados modos de "estar en" son los modos en los cuales se dice que algo está en algo, *quibus aliquid in aliquo dicitur esse*. El modo (8) incluye, según Santo Tomás, el tiempo, ya que lo mismo que el lugar (VÉASE) es la medida de lo que se mueve (*locus est mensura mobilis*), el tiempo (VÉASE) es la medida del movimiento (*tempus est mensura motus*). Estas formas del *aliquid in aliquo* son de algún modo similares a las formas del *esse in alio*, pero no totalmente. El *esse in alio* (que, a diferencia del "estar en otro" podemos traducir por "ser en otro") se centra en la noción de no subsistencia (metafísica) de una cosa. Con ello se plantea el problema de si una entidad dada es o no subsistente, *subsistens*, o puede o no existir, o subsistir, separada, *separatum subsistens*.

Tanto en Santo Tomás como en otros escolásticos se pueden encontrar numerosas dilucidaciones del problema del "estar en". A veces se usa al efecto la expresión *esse in*. Ésta puede ser interpretada de varios modos; por ejemplo, los siguientes cuatro modos propuestos por Occam: (1) estar una cosa en un lugar o un accidente en un sujeto; (2) estar la especie en el género; (3) ser atribuido (= ser predicado); (4) ser conocido o tener la posibilidad de ser conocido. La cuestión de cómo los accidentes están en la substancia se trató extensamente (véase ACCIDENTE). También dio lugar a numerosos análisis la cuestión

## EN

de cómo las cosas "están en" Dios. El último problema revela hasta qué punto la cuestión de la "relación" entre Dios y el mundo puede ser asimismo analizada a la luz del sentido, o sentidos, del 'en'. Lo mismo ocurre con la cuestión de la "relación" entre la esencia y la existencia (véase ESENCIA, EXISTENCIA).

La expresión usada con frecuencia al referirnos al 'en' es *inesse*. Sin embargo, por haber sido ésta usada con frecuencia como expresión lógica —bien que no siempre independientemente de las cuestiones metafísicas y "físicas" antes mencionadas— le dedicamos un artículo especial (véase INESSE).

Sería largo tratar, siquiera brevemente, de los sentidos del 'en' en la filosofía moderna. Baste reiterar que uno de los problemas fundamentales en esta filosofía —el problema del modo de estar la realidad en la conciencia cognoscente— está íntimamente ligado a la cuestión de los significados de 'en'. Lo mismo sucede con las nuevas interpretaciones del 'estar en' a que ha dado lugar el pensamiento de Heidegger (VÉASE) y a las que nos hemos referido en varios artículos (por ejemplo: DASEIN). Para algunas informaciones sobre la interpretación de 'en' en la filosofía moderna, véase el artículo EXTERIOR.

El 'en' puede considerarse como expresión de una relación. Se trata de una relación diádica no simétrica. En algunos casos puede ser considerada como una relación transitiva; así, por ejemplo, si se dice que el cenicero está en la habitación y la habitación en la casa, se puede decir que el cenicero está en la casa. Sin embargo, si se atiende al ejemplo (2) aristotélico del "estar en", la relación "en" no es transitiva. El análisis del "estar en" desde el punto de vista de la lógica de la relación fue llevada a cabo con particular detalle por Leibniz como relación primero entre conceptos o ideas y luego como relación entre elementos abstractos (véase al efecto R. Kauppi, *Ueber die Leibnizsche Logik* [1960], págs. 66 y sigs.).

EN Sí. Véase ABSOLUTO, COSA, HEGEL, SARTRE, SER.

ENAJENACIÓN. En el artículo CONCIENCIA nos hemos referido al concepto hegeliano de la "conciencia infeliz". Este concepto se halla relacionado con la idea de enajenación,

## ENA

en cuanto para Hegel la conciencia infeliz es "el alma enajenada" o "la conciencia de sí como naturaleza dividida" o "escindida", según indica en la *Fenomenología del Espíritu*. Con ello significa Hegel que la conciencia puede experimentarse como separada de la realidad a la cual de alguna manera pertenece. Surge entonces un sentimiento de desgarramiento y desunión, un sentimiento de alejamiento, enajenación y desposesión. Hegel utiliza los términos *Entzweiung*, *Trennung*, *Entfremdung*, *Entäusserung*. *Entfremdung* puede traducirse por 'alejamiento', siempre que se entienda como 'alejamiento de sí'; *Entäusserung* puede traducirse por 'enajenación' y también por 'alienación'. Nosotros preferimos 'enajenación' en cuanto significa la acción y efecto de desposeerse, de "ponerse fuera de sí". Como la conciencia no puede persistir en estado de desgarramiento, debe hallarse en medio de una reconciliación (*Versöhnung*), que es una reunión (*Vereinigung*) y una apropiación (*Aneignung*) — la cual debería describirse, más exactamente, como una re-apropiación.

La enajenación en sentido hegeliano es una forma de alteración (VÉASE), pero hemos usado este último término en un sentido algo distinto. El término 'enajenación' puede usarse en un sentido muy general como todo estado en el cual una realidad se halla fuera de sí (*ausser sich*) en contraposición al ser en sí (*bei sich*). Este último designa el estado de la libertad en sentido positivo, es decir, no como liberación de algo, sino como liberación para sí mismo, esto es, como auto-realización.

El concepto hegeliano de enajenación influyó en Marx, el cual usó el término *Entfremdung* ya en sus primeros escritos, especialmente en los *Manuscritos económicos y filosóficos* compuestos en París en 1844 y publicados por vez primera en 1931 (Marx, Engels, *Historischekritische Gesamtausgabe*, ed. D. Ryazanov, V. Adoratski, vol. III). Pero mientras Hegel trató la noción de enajenación en una forma metafísica —y, para Marx, excesivamente "espiritual" y "abstracta"—, Marx se interesó por el aspecto "concreto" y "humano" de la enajenación. Marx trató primero el problema de la enajenación del hombre en la cultura. Siguiendo a Feuerbach, trató luego el

## ENA

aspecto, por así decirlo, "natural-social" de la enajenación. Particularmente importante resultó para Marx la cuestión de la enajenación del hombre en el trabajo. Según Marx, la separación entre el productor y la propiedad de sus condiciones de trabajo constituye un proceso que transforma en capital los medios de producción y a la vez transforma a los productores en asalariados (*Das Kapital*, I, iii). Es, pues, menester liberar al hombre de la esclavitud originada por el trabajo que no le pertenece (el "plus" de trabajo) mediante una apropiación del trabajo. De este modo el hombre puede cesar de vivir en estado enajenado para alcanzar la libertad, o apropiación.

El concepto hegeliano de enajenación es, o parece ser, metafísico. El concepto marxista es considerado como primordialmente económico, aunque podría llamársele también económico-moral. Junto a estos conceptos de enajenación podrían mencionarse otros: el psicológico, el existencial y uno de carácter más "general". Desde el punto de vista psicológico, la enajenación aparece como una "separación", o sentimiento de separación, del hombre respecto a su trabajo; congruentemente, la solución del problema psicológico de la enajenación es buscada en medios también psicológicos. Desde el punto de vista existencial, la enajenación es muy similar a todas las formas de vivir inauténticas, pero sería excesivo equiparar el concepto de enajenación tal como ha sido tratado por autores como Sartre y Merleau-Ponty como idéntico al de autenticidad. Desde un punto de vista más "general", la enajenación aparece como resultado de diversos factores, entre los cuales pueden contarse el económico y el psicológico, pero no se reduce a ninguno de ellos. En este sentido Gilbert Sismondon ha hablado de la enajenación en el trabajo, pero tomando el trabajo mismo como causa principal del proceso de enajenación y los demás factores —incluyendo el "existencial"— como modalidades de la enajenación.

H. Popitz, *Der entfremdete Mensch*, 1953. — Pierre Bigo, *Marxisme et Humanisme*, 1953. — H. Marcuse, *Reason and Revolution*, 1954. — Guy Caire, *L'aliénation dans les oeuvres de jeunesse de Karl Marx*, 1956. — Gilbert Sismondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, 1958, es-

## ENC

pecialmente págs. 246 y sigs. — Fritz Pappenheim, *The Alienation of Modern Man*, 1959. — Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne*, 2 vols., I (Introduction), 1947, 2ª ed. [con un extenso "Avant-Propos"], 1958; II (*Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*), 1961. — Lloyd D. Easton, "Alienation and History in the Early Marx", *Philosophy and Phenomenological Research*, XXII (1961-1962), 193-205. — Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, 1962. — P. Filiasi Carcano, R. Klein, I. Mancini, V. Jankélévitch et al., *Filosofia della alienazione e analisi esistenziale*, 1961 (de *Archivio di Filosofia*). — Joseph Gabel, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, 1962, págs. 9-109 [Arguments, 11].

ENCICLOPEDIA. El vocablo 'enciclopedia' significa literalmente "ciclo educativo", es decir, sistema completo de educación que abarca todas las disciplinas y los fundamentos de éstas. El vocablo ha venido a significar luego la exposición de los conocimientos en forma sintética y lo más completa posible. El orden más usual de exposición es el alfabético, pero hay asimismo enciclopedias organizadas "según materias". Por extensión se aplica el vocablo 'enciclopedia' a la exposición sintética y lo más completa posible de una disciplina o conjunto de disciplinas, incluyendo por lo usual la historia de la disciplina o conjunto de disciplinas, datos relativos a sus cultivadores, etc. También aquí el orden más usual es el alfabético. Puede hablarse, pues, de "Enciclopedia de la física", "Enciclopedia de la filosofía", etc. La distinción en este último caso entre "Enciclopedia" y "Diccionario" no es siempre fácil; aunque el criterio más corriente es la extensión, resulta a veces difícil indicar cuándo una obra de este tipo deja de ser "Diccionario" y se convierte en "Enciclopedia". El presente *Diccionario de filosofía*, por ejemplo, podría ser asimismo llamado *Enciclopedia de la filosofía*. Desde la Antigüedad ha habido ciertas obras a las que podría calificarse de "enciclopedias" o por lo menos de "Enciclopedias especiales". El *Corpus aristotelicum* tiene no poco de "enciclopedia". Tienen también algo de "enciclopedia" los "sistemas" presentados por ciertas escuelas (como los estoicos). Enciclopedias (y Diccionarios) especiales de carácter erudito fueron compilados por algunos

## ENC

autores alejandrinos. A menudo se califica de "primera Enciclopedia" (por lo menos en "Occidente") los 37 libros de las *Historias naturales*, de Plinto el Viejo. Las *Etimologías*, de San Isidoro, son de carácter "enciclopédico". Lo mismo ocurre con obras tales como el *Speculum mundi*, de Vicente de Beauvais. Aunque más "especializadas", son a su modo enciclopedias las *Sumas* medievales. Desde Ramón Llull hasta Leibniz, pasando por Francis Bacon, ha habido desde fines de la Edad Media hasta bien entrada la Edad Moderna varios intentos de organizar el saber: la forma sistemática de esta organización (el intento de erección de una "ciencia universal") no obsta a que el contenido del saber que se pretendía abarcar fuese también "enciclopédico". *Mutatis mutandis* intentos parecidos existen en otras culturas; como ejemplo mencionamos la a veces llamada "primera enciclopedia científica de los musulmanes" (G. Sarton, Nicholas Rescher): *la Mafâtiḥ al-Ulum* o *Llave de las ciencias*, de Abú Abd-Allâh Muhammad bn Ahmad bn Yusuf al-Qwarizmi (ca. 980; ed. por G. van Vloten, 1895).

En los últimos casos puede decirse que el carácter "sistemático" predomina sobre el "enciclopédico". Este último suele estar organizado de acuerdo con ciertos procedimientos estimados útiles o cómodos (orden alfabético; clasificación muy detallada de las ciencias, etc.) y no de acuerdo con "principios". La "enciclopedia" no es —o no es necesariamente— un "sistema". Cuando lo sistemático predomina casi exclusivamente, el término 'enciclopedia' es usado entonces en sentido muy amplio, como "conjunto de" u otras expresiones similares. Tal ocurre con el término en cuestión en una de las obras filosóficas más sistemáticas que se conocen: la *Enciclopedia de ciencias filosóficas* (*Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften*), de Hegel. Si lo que importara fuese el sistema, y especialmente el sistema deductivo, los *Elementos* de Euclides serían una "Enciclopedia" — y no digamos los sistemas deductivos más acabadamente formalizados. Cuando hay a la vez cierto sistema y un conjunto relativamente amplio de saberes incluidos en una exposición, el nombre 'enciclopedia' puede ser usado, en cambio,

## ENC

sin dar lugar a equívocos; así sucede, por ejemplo, con la *Encyclopaedia of Unified Science*, a la que nos hemos referido en otro lugar (véase VIENA [CÍRCULO DE]).

En la historia de la filosofía el término 'Enciclopedia' es usado especialmente al referirse a la "Enciclopedia francesa" del siglo XVIII, a la llamada a veces por antonomasia "la Enciclopedia" (*l'Encyclopédie*). Antecedentes lejanos de esta Enciclopedia son los repertorios a que nos hemos referido antes. Antecedentes más inmediatos son varios a los que alude Francisco Romero (art. cit. *infra*, págs. 66 y sigs.): un libro de Ringelbergius, publicado en Basilea en 1541 en cuyo título aparece (acaso por vez primera) el vocablo 'enciclopedia'; el repertorio enciclopédico de Alsted, publicado en 1620; el *Grand Dictionnaire historique*, de Louis Moren, de 1673; el *Lexicon universale*, de Hoffmann (1677); el *Dictionnaire*, de Bayle (VÉASE); los 17 primeros y únicos volúmenes de los 45 volúmenes planeados por Vincenzo Coronelli bajo el título *Biblioteca universal* (1701 y siguientes); el *Gran léxico universal completo*, editado por Zedler desde 1732, etc. Antecedentes realmente inmediatos son los "Diccionarios ingleses" a que nos referiremos a continuación.

El título completo de la Enciclopedia francesa es: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers, recueilli des meilleurs auteurs et particulièrement des Dictionnaires anglois de Chambers, d'Harris, de Dyche, &c. par une société de gens de lettres*. Los "Diccionarios ingleses" a que se refiere el citado título son: *Cyclopaedia: Or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*, de Ephraim Chambers (2 vols., 1727); *Lexicum technicum: Or, An Universal English Dictionary of the Arts and Sciences*, de John Harris (1704-1710), revisado y reeditado (1744) con el título de *A Supplément to Dr. Harris's Dictionary of Arts and Sciences... By a Society of Gentlemen; A New General Dictionary*, de Thomas Dyche (3a ed., 1740). La *Encyclopédie* derivó de un primitivo proyecto de traducir la *Cyclopaedia* de Chambers al francés. El trabajo de traducción se inició en 1745, con diversos colaboradores, entre los cuales figuraban, pero sin ocupar lugar des-

## ENC

tacado, Diderot y d'Alembert. Por diferencias de opinión entre los que se comprometieron originalmente a imprimir y distribuir la obra, uno de ellos encargó la dirección de la empresa al Abate Gua de Malves. Según Herbert Dickmann, dicho abate fue probablemente el que primero concibió la idea de redactar una enciclopedia que no se limitara a ser una traducción de Chambers. En 1747, d'Alembert se encargó de la dirección. A tal efecto se asoció con Diderot; los nombres de ambos aparecen como directores en la primera página del *Prospecto* y de la *Enciclopedia* — la cual se anuncia como un trabajo "mis en ordre & publié par M. Diderot; & quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert". En manos de Diderot y de d'Alembert, la *Encyclopédie* (llamada por ello a veces "la *Enciclopedia* de Diderot y d'Alembert") se apartó más y más del primitivo proyecto de una traducción y —si bien aprovechando los datos contenidos en las antes mencionadas Enciclopedias y Diccionarios ingleses— se convirtió en la influyente obra que conocemos.

En 1750 apareció el *Prospecto*, y a partir de 1751 la *Enciclopedia*. Hasta su terminación, en 1766, la publicación pasó por diversas vicisitudes (incluyendo su prohibición el 8 de marzo de 1759). D'Alembert redactó el importante *Discours préliminaire*. La *Enciclopedia* fue presentada como un compendio de los conocimientos humanos, incluyendo tanto las "artes mecánicas" como las "artes liberales". El término "razonado" (*raisonné*) con que se adjetivaba el vocablo 'Diccionario' (*Dictionnaire*) significaba que se presentaban y explicaban los principios generales de cada arte y de sus ramas.

Escribieron para la *Enciclopedia* numerosos autores. Entre los que nos interesan desde el punto de vista filosófico figuraron entre los colaboradores —además de Diderot y d'Alembert— Voltaire, Rousseau, Holbach (VÉANSE), François Quesnay (1694-1774), A. R. J. Turgot (1727-1781), L. J. M. Daubenton (1716-1799/1800), J. F. Marmontel (1723-1799), y el Abate André Morellet (1727-1819). No colaboraron directamente, pero no fueron ajenos a la obra, diversos pensadores, tales como Helvecio. La publicación de la *Enciclopedia*

## ENC

coincidió con el auge de la Ilustración (VÉASE) francesa, y aun europea. Fue uno de los grandes acontecimientos intelectuales y sociales de la época.

Se usa a veces el término 'enciclopedismo' para designar las tendencias ilustradas y liberales que se manifiestan o se dejan traslucir en muchos de los artículos de la *Enciclopedia*. Aunque los autores de la *Enciclopedia*, y especialmente sus directores, discrepaban entre sí en muchos puntos, coincidieron todos (con la notoria excepción de Rousseau) en varios ideales: tolerancia religiosa, optimismo respecto al futuro de la Humanidad, confianza en el poder de la razón libre, oposición a la autoridad excesiva de la Iglesia, interés por problemas sociales, importancia otorgada a las técnicas y oficios, tendencias naturalistas, respeto a la experiencia, entusiasmo por el conocimiento y por el progreso, etc. Sin embargo, todo ello formó más bien un estado de espíritu que una filosofía.

El enciclopedismo fue muy aclamado y también muy combatido. Como ejemplo de oposición citamos el manifestado por los redactores de las *Mémoires pour l'histoire des sciences ir de beaux. Arts*, llamadas *Journal de Trévoux*. Las citadas *Mémoires* comenzaron a aparecer en Trévoux (cerca de Lyon) en 1701. Fundadas y redactadas especialmente por jesuitas, las *Mémoires* (o el *Journal*) tenían por objeto dar noticia de publicaciones, descubrimientos, etc. —aunque principalmente de publicaciones— en forma más amplia que la manifestada en el *Journal des Savants*; por lo demás, se estima que el *Journal de Trévoux* pretendía hacer, desde el punto de vista de los jesuitas, lo que el *Journal des Savants* hacía (bien que algunos colaboradores del último lo fueron asimismo del *Journal de Trévoux*). El *Journal de Trévoux* pasó por diversas vicisitudes siendo impreso en París desde 1734 — y siendo, además, imitado en dos ediciones italianas a partir de 1743. Una época decisiva del *Journal* fue la iniciada en 1745 con la dirección del Padre Berthier (Padre Guillaume-François Berthier, S. J.), violentamente atacado por Voltaire (especialmente en la "Relation de la Maladie, de la Confession, de la Mort et de l'Apparition du Jésuite Berthier"). El carácter informativo y polémico del *Journal* se dobló con un

## ENC

carácter enciclopédico. Por eso, entre otras razones, a la aparición del *Prospectus* de la *Enciclopedia*, en 1751, y de los primeros volúmenes de ésta, se inició una polémica en la cual parecieron contraponerse dos "Diccionarios": el de los *encyclopédistes* y el de los *journalistes*. El *Journal de Trévoux* apareció a la vez como un *Dictionnaire de Trévoux*, y el Padre Berthier acusó a los enciclopedistas primero de haber saqueado el *Journal* en varios artículos y luego de aprovechar la publicación de una "Enciclopedia" para "atacar la religión". Para hacer el *Journal* más "enciclopédico" se planeó, ya en 1732, pero especialmente en 1744, una "Tabla general de materias del *Journal*", pero sólo en 1864 fue publicada por el Padre Charles Sommervogel *La Table Méthodique des Mémoires de Trévoux, 1701-1775*. El *Journal de Trévoux*, suspendió su publicación en 1762, cuando se disolvió en Francia la Compañía de Jesús.

Se ha discutido mucho hasta qué punto la *Enciclopedia* es o no uno de los factores que contribuyeron a la Revolución Francesa. Ciertos autores sostienen que fue el principal factor de tal Revolución o, cuando menos, una *conditio sine qua non* de ella. En tales casos la obra de la *Enciclopedia* es examinada, y con frecuencia juzgada, por sus supuestas "consecuencias". Otros autores, sin negar la contribución del enciclopedismo a los cambios políticos y sociales que estallaron en la Revolución, prefieren considerar la *Enciclopedia* como el resultado de un largo proceso anterior: en este caso la *Enciclopedia* es estudiada como un jalón —acaso el más importante— en la "historia de los Diccionarios y de las Bibliotecas". Es lo que piensa Paul Hazard cuando escribe: "habría que señalar el cambio progresivo de contenido [de los "Diccionarios"]: en el Renacimiento, Diccionarios de lenguas antiguas, para los humanistas; en el siglo xvii, Diccionarios de lenguas nacionales, para el uso de las gentes de bien; luego, Diccionarios históricos y críticos. Pero las gentes pedían diccionarios de otra clase, substanciales: diccionarios de artes, del comercio, de geografía, y se deseaba uno que contuviese a los demás, capaz de satisfacer el apetito de saber que excitaba a los espíritus" (*La pensée européenne au XVIII siècle*, t. I, 1946, pág. 274). De este ambiente intelectual y social

## ENC

nació la Enciclopedia o "Diccionario razonado".

Fecha de las primeras ediciones: *Prospecto* de la *Encyclopédie*, 1750; tomos I y II, 1751; III a VII, 1753-57; VIII a XVII y 5 volúmenes de planchas, 1765; 6 volúmenes de planchas, 1772. Suplementos, 5 volúmenes: 1777. 2 vols, de tablas, 1780. — Le sigue la *Encyclopédie méthodique ou par ordre de matières, par une société de gens de lettres* (Paris, 1782-93; Agasse, 1792-1832, 166, 12 vols, y 6439 planchas). — Véase el resumen de R. Ollivier, *L'Esprit de l'Encyclopédie ou Choix des articles les plus curieux et les plus piquants de ce grand Dictionnaire*, 1798-1800, 12 vols. — Sobre la Enciclopedia y los enciclopedistas, véase: John Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*, 2 vols., 1878, 2a ed., 1886. — Louis Ducros, *Les Encyclopédistes*, 1900. — L. Thorndike, "L'Encyclopédie and History of Science" *Isis* (1924). — M. Muller, *La philosophie de Jean d'Alembert*, 1926. — Joseph Legras, *Diderot et l'Encyclopédie*, 1928. — Roger Tisserand, *Au temps de l'Encyclopédie. L'Académie de Dijon de 1740 à 1793*, 1936. — R. Naves, *Voltaire and Encyclopédie*, 1938. — B. Groethuysen, "L'Encyclopédie" (en *Tableau de la littérature française de Corneille à André Chénier*, 1939). — Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, 1946 (trad. esp.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 1946). — F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, 1946. — Id., id., "Le origini dell'Enciclopedia in Inghilterra", *Itinerari*, II (1954), 200-20. — D. H. Gordon y N. L. Torney *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text*, 1947. — N. N. Schargo, *History in the "Encyclopédie"*, 1947. — G. Charlier y R. Mortier, *Une suite de l'Encyclopédie, le "Journal encyclopédique" (1756-1793)*, 1952. — Eberhard Weis, *Geschichtschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie*, 1956. — F. Schalk, "Zur Vorgeschichte der Diderot'schen Enzyklopädie", *Romanische Forschungen*, LXX (1958), 30-53. — Sobre el *Journal de Trévoux*: Alfred Desautels, S. J., *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siècle (1701-1734)*, 1956 [Bibliotheca Instituti Historici S. J., 8]. — J. N. Pappas, *Berthier's Journal de Trévoux and the Philosophes*, 1957 (*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, t. III). — Herbert Dickmann, "The Concept of Knowledge in the *Encyclopédie*", en *Essays in Comparative Literature*, por Herbert Dickmann, Harry Levin y Helmut Motekat,

## ENC

1961, págs. 73-107. — Sobre la idea de "Enciclopedia": José Ortega y Gasset, prólogo "A un Diccionario enciclopédico abreviado" (1939) [Prólogo al *Diccionario enciclopédico abreviado Espasa*], en *Obras completas*, VI (1947), 358-66. — Francisco Romero, "Antecedentes e incitaciones para la 'Enciclopedia': el espíritu enciclopédico a partir del Renacimiento" (1950), en *Estudios de historia de las ideas*, 1953, págs. 64-82. — Para el *Journal de Trévoux* véase: Gustave Dumas, *Histoire du Journal de Trévoux depuis 1701 jusqu'en 1762*, 1936. — Véase también la bibliografía del artículo ILUSTRACIÓN.

ENCICLOPEDIISMO. Véase ENCICLOPEDIA.

ENDOPATÍA. Se usa a menudo el término 'endopatía' para traducir el vocablo alemán *Einfühlung*. Otros términos usados al mismo efecto son: 'empatía' (usado con bastante frecuencia), 'proyección afectiva' y "proyección sentimental" (menos corrientes o con una significación más específica) e 'introafección' (poco común).

La definición más general que cabe dar del concepto designado por el término 'endopatía' es la siguiente: "participación afectiva y, por lo común, emotiva, de un sujeto humano en una realidad ajena al sujeto." En principio, la realidad en la que el sujeto puede participar afectivamente ofrece numerosos aspectos; puede tratarse de objetos del contorno familiar; de procesos o fenómenos naturales; de bienes culturales y en particular de obras artísticas; de ideas; de ideales; de otros sujetos humanos; de una comunidad; de una forma de vida; de un período histórico, etc. La participación en cuestión puede ser a su vez consciente o inconsciente. Puede tener lugar como consecuencia de una intención o sin previa intención. Los autores que admiten la posibilidad, y la frecuencia, de semejante participación afectiva suelen poner de relieve que sólo mediante ella puede alcanzarse una "más profunda" comprensión de ciertos fenómenos o procesos extrasubjetivos. Con el fin de parar el golpe a la objeción de que gran parte del conocimiento, por lo menos del conocimiento de los objetos y procesos naturales, se funda en una "comprensión objetiva" y no "endopática" de dichos objetos y procesos, se ha restringido con frecuencia el alcance de la noción de endopatía, entendiéndose por ésta

## END

la participación afectiva en realidades anímicas o de algún modo relacionadas con lo anímico.

Trataremos aquí ante todo del concepto de endopatía en la teoría estética y nos referiremos luego a significados más amplios de dicho concepto, ya derivados de análisis estéticos, ya surgidos independientemente de estos últimos.

En su *A History of Esthetics* (2a ed., 1954, pág. 537), K. E. Gilbert y H. Kuhn indican que el primero que usó el término *Einfühlung* fue el filósofo del arte estético Robert Vischer (1847-1933). En varias de sus obras (*Ästhetische Faktoren der Raumschauung*, 1896; *Raumästhetic und geometrischoptische Täuschungen*, 1897; *System der Ästhetik*, 3 vols., 1905-1914; *Drei Schriften zum ästhetischen Formproblem*, 1927 [recopilación de escritos publicados antes separadamente]) Vischer introdujo el término *Einfühlung* para explicar la belleza de la Naturaleza o el modo como esta belleza es aprehendida por el sujeto humano. La *Einfühlung* es una vivificación de la imaginación; junto a ella hay la *Anfühlung* o animación de la sensibilidad, la *Zufühlung* o recreación de la forma y la *Nachfühlung* o sentido de la forma expresada simbólicamente. Lipps y otros autores (Cfr. *infra*) elaboraron algunas de las ideas de Robert Vischer sobre la naturaleza y formas de la *Einfühlung*. El concepto expresado por este vocablo parece, sin embargo, diversificarse. Por un lado, se ha hecho observar (Croce) que hay dos conceptos de la endopatía: el estético y el psicológico. Por otro lado, se ha indicado (Cfr. Milton C. Nahm, *op. cit.* en bibliografía) que hay dos tradiciones en la historia del concepto de endopatía: una, representada por quienes prestan escasa, o nula, atención a la acción y al comportamiento del sujeto "endopático"; otra, representada por quienes se interesan sobre todo por las reacciones endopáticas tal como se manifiestan psicofisiológicamente. El más conocido exponente de la primera tradición es Theodor Lipps y a él nos referiremos luego con más detalle. Exponentes de la segunda tradición son Vernon Lee y H. S. Langfeld, los cuales han investigado la "conducta estética" experimentalmente y han descrito y analizado las actitudes motoras que dan lugar a tal conducta.

## END

El autor más influyente en la elaboración del concepto que nos ocupa es sin duda Theodor Lipps (v.). Lipps trató el concepto de endopatía primariamente como concepto básico para aclarar los diversos aspectos de la experiencia estética. Según Lipps, los dos componentes fundamentales de la endopatía son la "proyección" y la "imitación". Por medio de la primera el sujeto "extiende" su propio ser a una realidad. Por medio de la segunda el sujeto se apropia ciertas formas de tal realidad. Siguieron a Lipps en este camino varios filósofos —como Richard Müller-Freienfels (VÉASE), Johannes Volkelt (v.) y Karl Groos (v.)— y por lo menos un historiador del arte — Wilhelm Worringer ( véanse obras al respecto de dichos autores en la bibliografía al final del presente artículo). Común a todos estos autores es examinar con particular atención lo que se ha llamado "contagio estético". Las ideas de Lipps y de los citados autores son harto complejas, pero en el fondo de ellas late una idea muy sencilla, y repetidamente confirmada en el nivel de la apreciación artística: la idea de que sólo participando afectivamente en una obra de arte —en los dos sentidos de "proyectarse" hacia ella y de "apropiársela"— es posible "comprender" tal obra. La idea en cuestión ha sido expresada hace ya mucho tiempo en dos famosos versos: "*Yo no digo esta canción / sino a quien conmigo va*" (Cfr. *infra*). Semejante idea sería enérgicamente rechazada (caso de que condescendieran a ocuparse de ella) por todos los críticos de tendencia formalista (véase FORMALISMO). Estos críticos manifestarían: primero, que las obras de arte no tienen ningún "contenido emotivo"; segundo, que participar afectivamente en una obra de arte es cosa muy distinta que comprender tal obra —en rigor, añadirían seguramente los críticos de referencia—: la participación afectiva en una obra de arte es el mayor obstáculo con que puede toparse para su "verdadera" comprensión.

A pesar del interés de los referidos autores (Lipps, etc.) por la estética y el problema de naturaleza de la experiencia estética, la mayor parte de ellos (incluyendo a Lipps) han tendido a examinar o, cuando menos, a utilizar la noción de endopatía en esferas no primariamente estéticas. La

## END

más importante de estas esferas es la psicológica (o psíquica). Lipps indica a tal efecto que la endopatía es el fundamento de la posibilidad de comunicación entre los hombres. Ni Lipps ni ningún otro de los "endopatólogos" elaboraron un concepto decididamente existencial de la comunicación (VÉASE). Sus reflexiones al respecto fueron de índole fundamentalmente psicológica. Pero no sería difícil extraer de la doctrina de Lipps sobre la comunicación humana como fenómeno endopático ciertas consecuencias en las que estarían posiblemente de acuerdo varios pensadores más o menos "existenciales" (Jaspers, Berdiaev, acaso Buber). Sea como fuere, las doctrinas de Lipps en cuestión fueron formuladas en un lenguaje "psicológico". Según Lipps, la comunicación como comunicación auténticamente humana es un fenómeno que revela los dos ya citados componentes de la endopatía: la "proyección" y la "imitación". Ello no quiere decir que todas las relaciones entre humanos sean de carácter endopático. Hay sujetos humanos que podrían llamarse "de alta endopatía" y otros sujetos que podrían llamarse "de baja endopatía". Además, un determinado sujeto puede ser endopáticamente receptivo o bien estar endopáticamente "ciego" para otro determinado sujeto. Sólo cuando hay recepción puede haber verdaderamente comunicación, o, si se quiere, sólo entonces puede un sujeto apropiarse y comprender las emociones de otro, a la vez que comunicar sus propias emociones a otro. La relación endopática no tiene, pues, nada que ver con el llamado "argumento de analogía" por el cual un sujeto dado "concluye", a base de la percepción de ciertas manifestaciones corporales de otro sujeto, que este último posee ciertas afecciones psíquicas, por razón de que en el sujeto percipiente se han dado relaciones entre movimientos corporales y afecciones psíquicas análogas a las por él observadas. Por otro lado, la relación endopática en el sentido de Lipps y otros autores se asemeja un tanto a las relaciones interhumanas tal como fueron analizadas por los filósofos ingleses del llamado "sentido moral" (VÉASE), a base de la noción de simpatía. También se asemejan a las ideas de algunos psicólogos modernos (como Alexander Bain). Ello no debe llevar

## END

a concluir que dos sujetos mantienen entre sí "relaciones endopáticas" sólo cuando se tienen "mutua simpatía". Tan endopática como la simpatía es la antipatía (y, por supuesto, la aversión, el odio, etc.). Pero si damos al concepto de simpatía un sentido muy general de "ser (afectivamente) uno con otro", puede decirse que endopatía y "simpatía" son nociones muy similares; tanto, en rigor, que a veces parecen idénticas. Las críticas que se formulen contra una valdrán en gran parte para la otra. Así sucede en la obra de Max Scheler sobre la naturaleza y formas de la simpatía. Hemos reseñado los principales argumentos de Scheler al respecto en el artículo SIMPATÍA. Agreguemos sólo que las dificultades que ha hallado Scheler en la noción de simpatía (y de "endopatía") han sido perfiladas en el curso de un análisis fenomenológico. A estas dificultades pueden agregarse otras derivadas de observaciones de hecho, pero este es un punto en el que no necesitamos entrar aquí.

El traslado del concepto de endopatía del campo estético al campo psicológico es sólo una de las extensiones posibles de tal concepto. Éste puede emplearse asimismo en las llamadas "ciencias culturales" y en la ciencia histórica. Dentro de las ciencias culturales la que parece más propicia a admitir el concepto de endopatía, o uno semejante, es la llamada "antropología cultural". Los cultivadores de esta disciplina han notado que el conocimiento de una comunidad que tenga usos, lenguaje, estructuras sociales, etc., distintos (con frecuencia muy distintos) de la comunidad a la cual pertenece el presunto antropólogo, plantea el problema de si puede entenderse la comunidad en cuestión sin de algún modo participarse en los usos, lenguaje, estructuras sociales, etc. propios de ella. Responder afirmativamente a la cuestión significa negar toda posibilidad de endopatía. Sucede, pues, aquí lo mismo que lo que describimos sucintamente al referirnos a la comprensión de la obra de arte. Responder negativamente a la cuestión es o admitir, o presuponer, que hay ciertas posibilidades de "imitación" y de "proyección", aun cuando éstas sean transitorias y, por supuesto, conscientes. No es este el lugar de describir las distintas posiciones que adoptan o, mejor dicho,

END

que adoptarían los antropólogos al enfrentarse con la noción de endopatía — previamente modificada y especificada con el fin de adaptarla a los fines señalados. La cuestión se complica (pero se hace a la vez más interesante) cuando el objeto de posible endopatía es no sólo una cierta comunidad "ajena", sino un período histórico, y muy en particular una comunidad en cuanto se ha desarrollado y estructurado en el curso de su propia historia. Se puede también preguntar aquí si, con ulteriores previas revisiones, el concepto de endopatía es admisible, esto es, si es posible, y hasta qué punto lo es, comprender la historia de una comunidad humana en su desarrollo histórico si el que se interesa por esa comunidad, especialmente en tanto que historiador, se halla colocado decididamente fuera de ella.

Dos opiniones extremas pueden manifestarse aquí, paralelas a algunas de las anteriormente reseñadas. Se puede afirmar que no hay, ni puede haber, tal endopatía, y que si la hubiera empañaría la necesaria objetividad del conocimiento histórico. Se puede sostener, por otro lado, que sólo endopáticamente, esto es, mediante participación afectiva, puede comprenderse a derechas la historia de una comunidad humana. Como cada una de estas opiniones choca con dificultades, no es raro encontrar quienes adoptan una actitud "intermedia" y más o menos vagamente ecléctica. Inclusive los partidarios de alguna de las opiniones extremas suelen matizarla cuando llega el momento de ponerla a prueba. Así, y para dar un solo ejemplo, la tesis de Croce de que toda historia es "historia contemporánea", y la tesis de Collingwood de que historiar equivale a "rehacer [o, mejor, re-actuar] el pasado" son presentadas por sus autores respectivos cualificándolas y restringiendo a menudo su sentido.

Se puede preguntar ahora si es posible una opinión sobre el asunto que no sea del tipo extremo de las reseñadas y que al mismo tiempo no sea un mero compromiso. Estimamos que la respuesta es afirmativa, y procederemos a ilustrarla con un ejemplo.

Américo Castro ha citado con frecuencia los dos versos introducidos al principio ("Yo no digo esta canción. . ."), considerándolos de algún modo como uno de los lemas de su labor de interpretación histórica, y muy

END

en particular de su labor de interpretación histórica de España. Podría extenderse al radio de aplicación de dicho lema y sostenerse que sólo quien viva por así decirlo "desde dentro" las formas de ser (y, como añadiría Castro, de valer) de la comunidad por acaso estudiada, será capaz de comprender la historia de tal comunidad o, para seguir pidiendo prestadas fórmulas a dicho autor, tal comunidad en su historia. Sin embargo, Américo Castro ha reconocido asimismo que sólo quien logra situarse a cierta "distancia" de la comunidad estudiada puede comprender, exponer y analizar su estructura y sus formas de vida. Ahora bien, comprender desde dentro y comprender a cierta distancia (o desde fuera) parecen ser operaciones cuya ejecución simultánea es impracticable. En vista de ello podría sugerirse de nuevo adoptar una posición ecléctica. Pero no es esta la posición adoptada por Castro cuando analizamos los supuestos filosóficos de sus declaraciones sobre el trabajo del historiador, la comprensión histórica, y otros temas similares. Consideraremos algunos de los pronunciamientos de Castro al respecto. "Lo historiado se fundará tanto en *sym-pathia* como en razón discursiva: deberá expresarse mediante juicios axiológicos y *abiertos*, no en trabadas cadenas de determinaciones físicas, biológicas o psíquicas." (Dos *ensayos* [1956], págs. 10-11). "Historiar... no es simple operación de conocimiento, no consiste en desvelar la realidad de una 'cosa' que existe sola y para sí. La tarea de historiar es una forma de conversación, de convivir con quienes en alguna forma dejaron expresiones vivientes de sus vidas, las cuales no hablarán a todos de la misma forma" (*ibid.*, pág. 33). "El historiador... ha de habérselas con objetos expresivos del vivir de otros hombres, y ha de participar, en alguna forma, del movimiento vital de quienes lucharon, creyeron, pensaron, sintieron y crearon, ya que actividades de esa clase se dan dentro de la experiencia personal de cada uno. Los objetos de tal experiencia, de suyo movibles, ingresan en el movimiento vital de quien se ponga en contacto con ellos" (*Origen, ser y existir de los españoles* [1959], pág. 146 [previamente publicado en *Cuadernos*, París, N° 24, 1957]. ". . .el tema de la historia corre a lo largo de la fluencia del vivir, y ha

END

de ser captado a diferentes niveles de valor y mediante criterios de valoración y estructuración creados por el historiador" (*ibid.*, pág. 147). "Considero indispensable. . . que el historiógrafo no pierda de vista que la historia —rigurosamente hablando— no se construye sobre nada que simplemente sea, exista o acontezca, sino sobre las dimensiones valiosas de lo que aparezca como habiendo existido en el pasado de nuestra experiencia temporal" (*ibid.*, pág. 165). El sentido filosófico último de estas declaraciones podría formularse, a nuestro entender, por medio de esta fórmula, que es también una regla: "Comprender una comunidad (o una obra de arte, o un estilo artístico, o una forma de vida, o, en general, algo "humano") requiere como condición *sine qua non* situarse de algún modo a la vez 'dentro' y 'fuera' de tal comunidad". El adverbio 'a la vez', aunque insuficiente para expresar el tipo de "situación" requerida, nos pone en la pista por lo menos de lo siguiente: de que el tipo de comprensión que intentamos dilucidar es de carácter esencialmente dinámico. Ello significa que lo que hemos llamado "situarse dentro" y "situarse fuera" es, en rigor, un constante ir hacia adentro e ir hacia afuera — o, si se quiere, un constante ir (mentalmente) de un dentro a un fuera y de un fuera a un dentro, o, más precisamente, un constante ir (mentalmente) de dentro afuera y de fuera adentro. Limando el vocablo 'dialéctica' de muchas de las significaciones espurias que se han adherido a él, diremos que nos las tenemos aquí con una operación de índole dialéctica. Si admitimos que el acto de ir hacia dentro (el adentrarse, el adentramiento) representa un "vivir" en cuanto experimentar o vitalmente participar, y que el acto de ir hacia fuera (el extrañamiento, que hace posible tratar un vivir como problema) representa un "pensar", podremos concluir con una fórmula aplicable a todo buen entender no sólo la historia, o la historia de una comunidad, sino cuanto de algún modo es "humano": "comprender efectivamente consiste en un acto de vivir con vistas a un pensar, indisolublemente ligado a un acto de pensar con vistas a un vivir".

El problema que hemos planteado desborda, en rigor, las cuestiones que se suscitaron al tratar de los usos y

## END

significados del término 'endopatía'. Es un problema para cuyo adecuado tratamiento habría que introducir, y posiblemente refinar, varios conceptos, entre los que mencionamos, como ejemplos, los de vivencia (VÉASE), interpretación (véase HERMENÉUTICA) y comprensión (v.). Pero de alguna manera dicho problema está vinculado a la noción de 'endopatía', razón por la cual lo hemos tratado en el presente artículo.

Puesto que uno de los elementos de la endopatía, cuando menos en el sentido de Lipps, es la "proyección", éste podría ser, si nos atuviéramos exclusivamente a afinidades de vocabulario, el lugar apropiado para presentar y examinar la idea de proyección (o, más rigurosamente, "proyección hacia adentro") propuesta por Avenarius (VÉASE) con el fin de dar cuenta del origen y causa de las representaciones metafísicas y de lograr una "cura" de estas "proyecciones" que nos restituya a lo que dicho autor ha llamado "el concepto natural del mundo". Pero siendo los motivos que llevaron a Avenarius a formular y defender su doctrina muy distintos de cualesquiera de los anteriormente indicados, o aludidos, preferimos, para mayor claridad, dedicar un artículo especial al concepto de proyección tratado por Avenarius. Remitimos a tal efecto al artículo Introyección, que es el propio término (*Introjektion*) empleado por Avenarius al exponer su doctrina.

Por otro lado, el concepto de proyección, tanto en el sentido de Lipps como en el de Avenarius, es muy distinto de la noción de "ir más allá de sí" (el famoso "pre-ser-se, *sich vorweg schon sein*) heideggeriano, del "ir hacia adelante" orteguiano y, en general, de todo anticiparse a sí mismo (como tal sí mismo). Tratamos este problema en el artículo Proyección.

Hemos usado antes la idea de "participación" (en cuanto "participación afectiva o emotiva"). La noción de participación (VÉASE) en sentido metafísico y ontológico plantea problemas de muy distinto alcance, pero en un caso por lo menos la concepción (platónica) de la participación obliga a Platón a preguntarse dialécticamente cómo es posible que algo participe y no participe de algo — cuestión que puede vincularse a una de las anteriormente dilucidadas.

## ENE

La referencia a los "dos tradiciones" en la historia del concepto de endopatía, en Milton C. Nahm, *Aesthetic Experience and Its Presuppositions*, 1946, págs. 452 y sigs. — Para Vernon Lee (Violet Paget) véanse *Beauty and Uguiness*, 1912 y *The Beautiful*, 1913. — Para H. S. Langfeld, *The Aesthetic Attitude*, 1920. — Lipps desarrolló sus teorías en varios escritos; citamos: "Einführung, innere Nachahmung und Organenempfindungen", *Archiv für die gesamte Psychologie*, I (1903). — "Weiteres zur Einführung", *ibid.*, IV (1904-1905). — Especialmente importante es la obra *Asthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, 2 vols., 1903-1906, 2a ed., 1914-1920. — El concepto (estético) de endopatía fue examinado por R. Müller-Freienfels en su *Psychologie der Kuns*, 3 vols., 1922-1923, 2a ed., 1937-1938. — De J. Volkelt, véase *System der Aesthetik*, 3 vols., 1905-1914, 2a ed., 1925-1927. — De K. Groos véase *Die Spiele der Tiere*, 1896; *Die Spiele der Menschen*, 1899; *Der ästhetische Genuss*, 1902. — La obra principal de W. Worringer sobre nuestro tema es *Abstraktion und Einfühlung*, 1908, nueva ed., 1948 (trad. esp.: *Abstracción y Naturaleza*, 1953). — De los numerosos escritos que han considerado la noción de endopatía como base, sea para análisis o bien para crítica (y a veces ambos), nos limitamos a mencionar: Ventura Pezzolano, *Estética de la proyección sentimental*, 1933 (principalmente sobre el aspecto estético). — D. A. Stewart, *A Preface to Empathy*, 1956 (principalmente sobre el aspecto psicológico). — P.-H. Maucorps y R. Bassoul, *Empathies et connaissance d'autrui*, 1960. Tratan asimismo de la endopatía o nociones similares muchas de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo OTRO (EL). — Además de las dos obras de Américo Castro a que nos hemos referido en el artículo, hay que tener en cuenta las siguientes del mismo autor: *España en su historia*, 1948, 2a ed. muy modificada y ampliada, con el título: *La realidad histórica de España*, 1954; nueva ed., asimismo modificada y ampliada, 2 vols., 1963-1964. — *Aspectos del vivir hispánico*, 1949. — *Hacia Cervantes*, 1957, 2a ed., 1960. — *Santiago de España*, 1958. — *De la edad conflictiva*, 1961.

ENEADAS. Véase PLOTTNO.

ENEAS de Gaza (Palestina) (ca. 450-534), de la llamada "Escuela de Gaza" (v. GAZA [ESCUELA DE]), fue discípulo en Alejandría del neoplatónico Hierocles. En Gaza fue durante muchos años maestro de retórica y

## ENE

magistrado de la ciudad. Su principal obra filosófica o, más exactamente, filosófico-teológica, es el diálogo titulado *Teofrasto o de la inmortalidad del alma y de la resurrección del cuerpo*. Fiel seguidor de Platón, tanto por la forma como por la abundancia de las citas procedentes de diálogos platónicos, Eneas defiende en dicho diálogo la doctrina creacionista (véase CREACIONISMO), según la cual el alma, aunque inmortal, no ha preexistido al cuerpo, sino que ha sido creada por Dios en el momento de aparecer el cuerpo. Defiende asimismo la doctrina de la creación del mundo por Dios contra la tesis de la eternidad del mundo. Contra el fatalismo y el corporalismo de los estoicos, Eneas argumenta en favor del libre albedrío y de la espiritualidad del alma humana. Edición del *Teofrasto* en Migne, *P. G. LXXXV*, cols. 865-1004; rep. por G. F. Boissonade en *Aeneas Ga-zeus... de immortalitate animae*, 1886. — Edición de *Cartas* (25 Cartas) en R. Hercher, *Epistolographi graeci*, 1873, págs. 24-32. — Véase G. Schalkhasser, *Aenea von Gaza als Philosoph*, 1898 (Dis.). — E. Legier, "Essai de biographie d'Énée de Gaza", *Oriens Christianus* [Roma], VII (1907), 349-69. — St. Sikorski, *De Aenea Gazaeo*, 1909 [Breslauer Philologische Abh., IX, 5]. — V. Valdenberg, "Énée de Gaza", *Byzantion* [Bruselas], IV (1928), 262-68. — Véase también bibliografía de GAZA (ESCUELA DE).

ENERGÉTICA. Véase ENERGÍA, OSTWALD (WILHELM).

ENERGÍA. El vocablo 'energía' ha sido empleado a veces para traducir los términos griegos ἐνέργεια y δύναμις, así como el término latino *vis*. Esta traducción no es siempre satisfactoria. En efecto, cabe verter también (y sobre todo) ἐνέργεια por 'acto' (VÉASE) y δύναμις por 'potencia' (VÉASE), lo mismo que cualquiera de ellos y *vis* por 'fuerza'. Es recomendable usar 'acto' como traducción de ἐνέργεια para evitar confundir el concepto antiguo de energía con el moderno. Sin embargo, la confusión que resulta con frecuencia de ciertas traducciones no es debida a que se trate de meras cuestiones de palabras. En el presente artículo compararemos los sentidos de los dos citados conceptos —el antiguo y el moderno— pero con el fin de hacer posible la comparación consideraremos que los términos ἐνέργεια, δύναμις y *vis* tienen un



## ENE

sentido predominantemente físico. Esto es, desde luego, asunto de convención, pues no es justo escindir la ontología de la Naturaleza desarrollada por los antiguos (aristotélicos, estoicos, etc.) en una parte claramente metafísica y en una parte claramente física. Pero adoptaremos la división propuesta para simplificar (y aclarar) las cosas.

En la física de Aristóteles, la "energía", ἐνέργεια, no es un proceso dinámico en el cual se conserve una fuerza, sino un estado de inmovilidad y perfección de una entidad. Como indica Emile Bréhier (art. cit. *infra*), "en Aristóteles, y en un sentido justamente opuesto al de la física moderna, la conservación de la energía es idéntica a la conservación de un valor, al derecho que tiene la perfección a existir por el hecho de ser perfección y explicar todo lo demás. Lo inmutable no se halla en el movimiento, sino que es fin o finalidad del movimiento". Puede, pues, hablarse de una concepción "pasivista" de la energía en Aristóteles —y en todos los aristotélicos, incluyendo no pocos de los tomistas clásicos—, a la cual se opone la concepción "activista" moderna, según la cual el concepto de energía adquiere un valor físico determinado en cuanto fuerza que se conserva.

Si el concepto de energía es usado como correspondiente al de ἐνέργεια parece que se le insufla ya una idea de fuerza, pero se trata de una fuerza basada en la noción de posibilidad y "potencia de ser", no de una fuerza física determinada, pues con el fin de que la potencia pase al acto es menester que concurren ciertas causas eficientes. En ambos casos hay, pues, en el concepto aristotélico de energía una cierta nota de pasividad.

Según Chung-Hwan Chen, el término 'energía' tiene varios significados en los escritos de Aristóteles. Por lo pronto, se puede entender en dos sentidos: cuasi-modal y no-modal. En tanto que concepto cuasi-modal la energía puede equivaler a la actualidad (en cuyo caso contrasta con la potencia), al ser actual o perfecto, o a un principio de la forma y del alma. En tanto que concepto no-modal, la energía puede entenderse como actualización (la cual incluye la potencia, si bien en grado continuamente decreciente), como elemento aplicado a la sensación y al conocimiento inte-

## ENE

lectual, como actividad contemplativa del intelecto humano o como actividad pura (y a veces como el entendimiento activo). Estos sentidos no se hallan claramente separados entre sí en el *Corpus aristotelicum*, pero en ciertas ocasiones un sentido predomina considerablemente sobre los otros (Cfr. art. cit. *infra*).

Se ha argüido que en diversos períodos de la antigüedad y de la Edad Media se han puesto de relieve ideas al respecto de carácter más activista que las anteriormente reseñadas. Parece que Empédocles había distinguido ya entre materia y fuerza, siendo esta última de carácter activo y "energético" (Cfr. S. Sambursky, *op. cit. infra*). Parece asimismo que Platón y muchos neoplatónicos admitieron que la fuerza —en cuanto energía "activa"— esta ínsita en la materia (Cfr. Max Jammer, *op. cit. infra*). En la misma línea puede citarse la idea estoica de tensión (VÉASE), considerada como un campo de fuerza cósmico cuya energía se mantiene continuamente (Sambursky, *op. cit. Infra* [cont. de la anterior]). Finalmente, puede hacerse referencia a las críticas de las concepciones cosmológicas aristotélicas, tales como las contenidas en el curioso tratado de Plutarco *De fade in orbe lunae*, donde se explica que la Luna no cae sobre la Tierra a causa de la fuerza que la mantiene en movimiento y neutraliza la atracción terrestre. Sin embargo, puede preguntarse si al aducirse estos casos no se tiene en cuenta la noción de fuerza más que la de energía, y si es legítimo hablar, como si tuvieran el mismo significado, o un significado muy aproximado, los términos ἐνέργεια y δύναμις por una parte y un vocablo como *vis* por la otra.

De todos modos, la concepción "activista" de la energía y la idea de una cierta conservación de ésta se han abierto paso antes de la Edad Moderna en una serie de especulaciones y análisis sobre los conceptos de movimiento, fuerza, energía y otros similares (Cfr. Anneliese Maier, *op. cit. infra*). Las diversas teorías del ímpetu (v.) pueden ser consideradas en este respecto. En algunos de los autores que elaboraron tales teorías se halla la idea de una conservación del movimiento por el proyectil; se estima, por cierto, que la energía disminuye y que, al final, se disipa entera-

## ENE

mente, pero parece estarse ya lejos de las nociones connotadas por la ἐνέργεια y por la δύναμις aristotélicas. El concepto de energía, tal como se entiende actualmente —inclusive cuando se niega que la energía pueda subsistir por sí misma— se ha desarrollado plenamente sólo en la edad moderna, y especialmente a partir de Kepler y Galileo (*momento*). En no pocos de los textos en lengua latina de comienzos de la época moderna se usa el vocablo *vis* — que se traduce usualmente por 'fuerza'. Así lo vemos, por ejemplo, en las discusiones sobre la llamada "conservación de la fuerza viva". Puede citarse al respecto la

fórmula clásica:  $E = mV^2 / 2$  ("la energía [fuerza] es igual a la mitad del producto de la masa de un cuerpo por *él* cuadrado de su velocidad"), fórmula que se halla al principio de una historia de la formulación matemática del concepto de energía que desemboca en la ecuación de Einstein:  $E = m c^2$  ("la energía [medida en ergs] es igual al producto de La masa [medida en gramos] por el cuadrado de la velocidad de la luz [medida en centímetros por segundo]"). El término *vis* se halla en Newton (*Philosophia naturalis principia mathematica*, Int. def. 3) donde leemos que la expresión *vis insita es* equivalente a la expresión *vis inertiae* — que habría que traducir por 'fuerza inercial' y no 'energía inercial').

Vemos, así, que en la época moderna se entrecruzan con frecuencia los conceptos de energía y de fuerza, pero sin que quepa reducir siempre el uno al otro. Una historia del concepto de energía en sentido propio podría empezar sólo en el siglo XIX, cuando se introdujo el vocablo 'energía' especialmente a partir de Julius Robert Mayer (1814-1878: 'Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Na-tur', en *Annalen der Chemie und Pharmacie* [1842]). Este autor formuló el principio de la conservación total de la energía en un sistema físico cerrado (formulación casi simultáneamente llevada a cabo por Joule y Helmholtz) al tratar el problema de la distribución de la energía — distribución que, antes de la teoría de los cuantos, era considerada como formando un proceso continuo. Se especuló con frecuencia que ello llevaba a una fundamentación científica del de-

## ENE

terminismo (v. ), sobre todo si era posible reducir toda forma de energía a energía mecánica. Ahora bien, la energía mecánica, en sus aspectos de energía potencial y actual, es uno de los tipos de energía física. Puede hablarse asimismo de energía eléctrica, magnética, térmica, radiante, etc. Algunos autores, a finales del siglo pasado y comienzos del actual, se ocuparon justamente de lo que puede llamarse "clasificación de las formas de energía", con el propósito, por lo demás, de encontrar un fundamento común para todas esas formas. Es el caso de Wilhelm Ostwald (v.) y de su "energética". Para este autor hay un tipo básico de energía: la energía absoluta, sustancia dinámica del universo. Las transformaciones de la sustancia-energía producen, según Ostwald, todos los fenómenos en todos sus aspectos (incluyendo lo que llama "energía vital" y "energía psíquica"). Ahora bien, como, a pesar del principio de conservación de la energía, los procesos energéticos pueden ser irreversibles (o, según la entropía, puede haber una parte de energía inutilizable y no transformable en trabajo mecánico), Ostwald completa su especulación físico-metafísica con un "imperativo energético" que ordena no dilapidar la energía, sino utilizarla.

El principio de conservación de la energía es el primer principio de la termodinámica. En la formulación que le dio Helmholtz ( *Über die Erhaltung der Kraft*, 1847), este principio se enuncia diciendo que en las transformaciones del calor en trabajo (mecánico) y del trabajo (mecánico) en calor hay una relación constante — pudiendo ser ambos manifestaciones de la energía. Las especulaciones a que dio lugar este principio aumentaron cuando filósofos y algunos científicos reflexionaron sobre el segundo principio de la termodinámica, llamado asimismo "principio de entropía" (o "transformación"). Este segundo principio fue formulado antes que el primero (ya por Sadi Carnot [1796-1832] en su célebre trabajo *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*, publicado en 1834. Según el mismo (en la forma generalizada que le dio Claude Carnot-Clausius) la entropía total de un sistema térmicamente aislado aumenta. Sólo si el sistema fuese reversible la entropía

## ENE

permanecería constante. Ello significa que la energía tiene una cierta dirección dentro de un sistema aislado; puede hablarse, así, de un "principio de evolución" distinto de (y, según algunos, contrario a) un "principio de conservación" de la energía. Ahora bien, si se estima el universo entero como un sistema físico térmicamente aislado, se llega a la conclusión de que la entropía del universo tiende a un máximo, es decir, a lo que se ha llamado "la muerte del universo". Ciertos pensadores estimaron que o había conflicto entre los dos principios citados o que el segundo principio terminaría por imponerse sobre el primero o el primero sobre el segundo. La mayor parte de los físicos, en cambio, aceptaron los dos principios esperando que podría darse cabida a ambos dentro de una teoría física unificada — o con ciertas modificaciones introducidas en las teorías físicas existentes. En todo caso, desearon tanto las conclusiones deterministas adoptadas sobre todo por los que se apoyaban en el primer principio como las conclusiones indeterministas propugnadas por los que destacaban la importancia del segundo principio. Los desarrollos en los experimentos físicos, observaciones físicas y teorías físicas a fines del pasado siglo y comienzos del siglo actual, y en particular la introducción del concepto de probabilidad en la termodinámica la teoría de los cuantos, han salido al paso de muchas especulaciones filosóficas carentes de base. En todo caso, ha podido elaborarse una interpretación estadística del segundo principio, la cual ha sido confirmada por varias observaciones (por ejemplo, el llamado "movimiento browniano").

Debe advertirse que el principio de la conservación de la energía (el "primer principio", algunas veces llamado "ley de conservación") no es, de todos modos, un "principio evidente" *a priori* — como no lo son ninguno de los "principios" físicos. Hasta el presente se ha comprobado la validez del "principio de conservación" hasta en las interacciones "débiles" (las mismas en las cuales se ha demostrado que no rige el "principio de paridad"). Pero los físicos no excluyen la posibilidad de que un día se pueda demostrar que en ciertas interacciones "débilísimas" (en las cuales intervengan, por ejemplo, fuerzas de gravita-

## ENE

ción) no rija el principio. Aunque ello llevaría a la idea de que la materia puede emerger de un espacio que no contenga ninguna energía, no se podría ya admitir la validez universal del principio de referencia si hubiera conclusiones experimentales que negaran tal validez universal.

El concepto de energía ha sido empleado asimismo en psicología por algunos autores; destacan a este respecto Johannes Müller (véase ENERGÍA ESPECÍFICA DE LOS SENTIDOS) y, en un sentido distinto, C. G. Jung (VÉASE) con el "sentido psicoanalítico de Ja energía".

El artículo de Émile Bréhier es "L'énergie dans l'antiquité et au moyen âge", *12e Semaine de Synthèse* (1949), págs. 34-41, reimp. en el libro del mismo autor, *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 90-5. — Artículo de Chung-Hwan Chen: "Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle", *Philosophy and Phenomenological Research*, XVII (1956-1957), 56-65. — Otro artículo del mismo autor: "The Relation Between the Terms ἐνέργεια and ἐντελέχεια in the Philosophy of Aristotle", *Classical Quarterly*, LII (1958), 12-17. — Sobre la misma cuestión véase Josef Stallmach, *Dynamis und Energeia*, 1959 [Monographien zur philosophischen Forschung, 22]. — El primer trabajo de S. Sambursky es *The Physical World of the Greeks*, 1956 (Cfr. pág. 16). — La obra de Max Jammer es *Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics*, 1957 (Cfr. págs. 30 y sigs.). — El segundo trabajo de S. Sambursky es *Physics of the Stoics*, 1954 (Cfr. págs. 55 y sigs.). — Los trabajos de Anneliese Maier relacionados con el problema son: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 1955 (págs. 225-69); *Zwischen Philosophie und Mechanik*, 1958 (págs. 341-82). — Historia del principio: Erwin N. Hiebert, *Historical Roots of the Principle of Conservation of Energy*, 1962. — Sobre energía en Aristóteles: Fernando Cubells, *El acto energético en Aristóteles*, 1961. — Sobre energía y contradicción: Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolegomènes à une science de la contradiction)*, 1951. — Sobre entropía: P. T. Landsberg, *Entropy and the Unity of Knowledge*, 1961. — Sobre el principio de entropía como base de una prueba de la existencia de Dios: J. Schnippenkötter, *Der entropologischer Gottesbeweis*, 1922. — Ontología del concepto de "energía":

## ENE

Hedwig Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, 1944, 2a ed., 1961.

**ENERGÍA ESPECÍFICA DE LOS SENTIDOS.** El fisiólogo alemán Johannes Müller formuló en su obra *Handbuch der Physiologie des Menschen* (I, 1883) una ley llamada "ley de la energía específica de los sentidos". Según la misma, los diversos tipos de sensación no proceden de cualidades específicas de los estímulos, sino de estructuras específicas de los sentidos. Los mismos estímulos provocan, según los órganos que los reciben, sensaciones diferentes; a la inversa, diferentes estímulos pueden provocar, al pasar por un solo órgano, un mismo tipo de sensación. Ejemplo del primer caso son sensaciones de tipo diverso provocadas por una corriente eléctrica; ejemplo del segundo caso son sensaciones luminosas provocadas por estímulos mecánicos, eléctricos, por la luz, etc.

La doctrina de Johannes Müller ha sido objeto de mucho debate. Numerosas investigaciones han probado que los órganos receptores no poseen la especificidad que les atribuía Müller; en todo caso, han demostrado que la producción de sensaciones constituye un proceso mucho más complejo del que aparece en la teoría de la energía específica. Aunque se reconoce que un mismo estímulo puede producir sensaciones diversas, ello no se atribuye ya a la ley de Müller, sino a procesos neurofisiológicos en los que puede intervenir el organismo entero.

Desde el punto de vista fisiológico, parece que el interés de la doctrina de Müller consiste en las cuestiones que suscita respecto a la formación del conocimiento. Ahora bien, acéptese o no la doctrina de la energía específica de los sentidos, debe reconocerse que los resultados no afectan a las cuestiones epistemológicas, las cuales, como ya indicó Kant, se refieren a la validez del conocimiento y no a los procesos fisiológicos, psicológicos o neurológicos por medio de los cuales se adquiere.

Algunos historiadores han declarado que la doctrina de Müller puede ya rastrearse en algunos presocráticos, como Empédocles o Demócrito.

Véanse las obras mencionadas en PERCEPCIÓN, especialmente las relativas a las bases físicas de la percepción.

## ENE

**ENESIDEMO** (fl. 70 antes de J. C.) de Cnosos (Creta) enseñó en Alejandría, oponiendo a los estoicos y a los académicos el pirronismo como única doctrina adecuada al sabio. En sus *Discursos pirrónicos* recopiló, en efecto, Enesidemo todas las doctrinas divergentes sobre cada punto para demostrar la incertidumbre del conocimiento, y desarrolló en los llamados tropos (VÉASE) sus objeciones destinadas a evidenciar la imposibilidad de conseguir un saber verdadero a causa de la multiplicidad de condiciones externas e internas que concurren en el juicio. Durante mucho tiempo se consideró que el escepticismo de Enesidemo era sólo una preparación para la admisión de la doctrina de Heráclito; sin embargo, parece que, en última instancia, la crítica de todo criterio de verdad no tenía para él otro sentido que la suspensión del juicio y, por tanto, la adopción del temple impasible de ánimo, de la ataraxia (VÉASE; véase también ESCEPTICISMO).

De los *Ocho libros de los Discursos pirrónicos*, *Purrweiwv λογών οχτώ βιβλία*, hay resumen en Photios. Biblioteca (Cod. 212), ed. I. Bekker. Véase Karl Goebel, *Die Begründung der Skepsis des Aenesidemus durch die zehn Tropen*, 1880. — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887 (Libro III) (trad. esp.: *Los escépticos griegos*, 1944). — Eugen Pappenheim, *Der angebliche Hera-klitismus des Skeptikers Ainesidemus*, 1889. — Véase también la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO (obras de V. Brochard, A. Goedeckemeyer, L. Robin et. al.).

**ENFASEOLÓGIA.** Véase BAUMGARTEN (ALEXANDER), EXPRESIÓN (I).

**ENGELS (FRIEDRICH)** (1820-1895), nac. en Barmen (hoy, Wuppertal [Westfalia]), desarrolló una actividad múltiple, interviniendo en el periodismo, en la industria (trabajó en la fábrica de su padre, en Manchester) y en las luchas filosóficas y político-sociales. El más importante acontecimiento de su vida fue su encuentro con Marx (1844), de quien fue el más íntimo amigo y colaborador, hasta el punto de que es difícil con frecuencia precisar cuál fue la contribución de cada uno de ellos a las ideas fundamentales del marxismo (VÉASE). En verdad, lo que hemos expuesto bajo este nombre es el desarrollo de una serie de doctrinas que tienen por base las ideas y los

## ENG

estudios no sólo de Marx, sino también de Engels. Habiéndonos extendido sobre tales doctrinas en el artículo citado, nos limitaremos aquí a indicar los más destacados rasgos de la contribución filosófica de Engels a la misma. Ante todo, y aun cuando Engels se ocupó constantemente de obtener información sobre problemas económicos y sociales (y también estratégicos), trabajó más bien en el aspecto propiamente filosófico de la doctrina. El materialismo (v.), fue concebido por Engels no sólo como materialismo histórico, sino de un modo general como materialismo dialéctico. Uno de los aspectos importantes de este último era la dialéctica (v.) de la naturaleza. Puede decirse, pues, que la insistencia tan característica de los marxistas en la unión del materialismo con la dialéctica procede de Engels. Un rasgo muy destacado de las doctrinas de Engels es el esfuerzo dedicado a aclarar las relaciones entre la infraestructura económica y las superestructuras culturales. Contrariamente a lo que creen algunos, estas relaciones son, según Engels, complejas, de tal modo que no se admite la explicación causal directa de los acontecimientos no económicos por otros económicos, sino que se mantiene que la superestructura influye a su vez sobre la estructura; ideas, convicciones políticas y religiosas, etc., no pueden, pues, según Engels, descartarse fácilmente en una interpretación rigurosa del curso de la historia humana.

Obras principales de interés filosófico: *Herrn Dühring Umwälzung der Wissenschaften*, 1877-1878 (*La transformación de las ciencias por el Sr. Dühring*, conocido con frecuencia con el título *Anti-Dühring*). — *Ludwig Feuerbach und das Ende der klassischen deutschen Philosophie*, 1886 (L. Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica). Hay trads. esps. de estas dos obras en numerosas ediciones. — *Dialektik der Natur* (escrita entre 1873 y 1883 y publicada por vez primera en 1925 por Ryzanov). — Para las obras más importantes escritas en colaboración con Marx, véase el artículo sobre éste. Lo mismo para edición de obras completas. Hay numerosas trads. esp.; entre ellas citamos: *Origen de la familia, de la propiedad y del Estado*, s/f. — *Socialismo utópico y socialismo científico*, 1886. — *El anti-Dühring o "La revolución de la ciencia" de*

## ENR

Eugenio Dühring, 1913. — *Dialéctica de la Naturaleza*, 1961. — Sobre Engels véase: K. Kautsky, *F. Engels*, 2ª ed., 1908. — Gustav Mayer, *F. Engels*, 2 vols., 1920, 2ª ed., 1934. — M. Adler, *Engels als Denker*, 1920. — R. Seeger, *F. Engels*, 1935. — R. Mondolfo, *Il materialismo storico in F. Engels*, 1912, 2ª ed., 1952 (trad. esp.: *El materialismo histórico de F. E. y otros ensayos*, 1957). — Horst Ullrich, *Der junge E. Eine historisch-biographische Studie seiner weltanschaulichen Entwicklung in den Jahren 1834-1845*, I, 1961. — A. Cornu, *K. Marx et F. Engels. Leur vie et leur oeuvre. I. Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne (1818/20-1844)*, 1955; II. *Du libéralisme démocratique au communisme (1842-1844)*, 1958; III. *Marx à Paris*, 1962. — Hay una serie de escritos (marxistas) sobre Engels publicados desde 1962 en Berlín-Este (*Schriften der deutschen Sektion der Kommission der Historiker der DDR und der UdSSR*). — M. Rubel, "Répertoire des oeuvres de F. Engels", en *Bibliographie des oeuvres de K. Marx*, 1956.

ENRIQUE DE AUXERRE (ca. 841-ca. 876) estudió y enseñó en Auxerre (Yonne), donde tuvo como discípulo, entre otros, a Remigio de Auxerre (v.). Enrique de Auxerre tradujo y comentó a algunos poetas latinos clásicos. Se le deben glosas marginales al escrito pseudo-agustiniano *Categoriae decem*, así como notas a las traducciones latinas por Boecio del *De interpretatione*, de Aristóteles, y de la *Isagoge*, de Porfirio. En estas notas Enrique de Auxerre discutió la cuestión de los universales, considerando como tales no sólo la especie y el género, sino un "universal" de mínima comprensión: la "ousía" o substancia. Siendo los universales para Enrique de Auxerre abreviaturas de nombres, pareció inclinarse a un nominalismo moderado. Enrique de Auxerre fue incluido en sus comentarios por Juan Escoto Erigena.

Véase B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, I, 1872 (incluye las glosas a *Categoriae decem*). M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, 1909. — Véase también J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, 1907 y *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, 1910 [Beiträge, etc., VIII 5].

ENRIQUE DE GANTE, llamado el *doctor solemnus* (ca. 1217-1293) nac. en Gante (o en Tournai), y uno de

## ENR

los pocos filósofos de su época que no pertenecieron a una Orden religiosa, profesó en la Universidad de París desde 1276 hasta un año antes de su muerte y colaboró con Esteban Tempier en la condenación del averroísmo, de 1277. Durante algún tiempo ha sido considerado como una figura de escasa importancia en el pensamiento medieval; en las últimas décadas, sin embargo, los estudios realizados sobre él han mostrado que no sólo su doctrina tiene considerable originalidad e importancia, sino que también influyó grandemente sobre otros varios pensadores, entre ellos Duns Escoto, y que hasta el siglo XVIII hubo polémicas en torno a sus tesis. En el siglo XVI la Orden de los sevitas lo consideró como su doctor, pero se ha mostrado que el propio Enrique de Gante no perteneció a la Orden. No es fácil exponer su doctrina a causa de los muchos elementos de que se compone. Por haber en ella temas aristotélicos, agustinianos y avicenianos se ha llamado con frecuencia a su autor un filósofo ecléctico, situado entre el aristotelismo y el agustinismo, sin adherirse a ninguno de ellos, aun cuando con preferencia por ciertas soluciones agustinianas. Sin embargo, la consistencia interna del pensamiento de Enrique de Gante es suficientemente sólida para que si se le considera un ecléctico no se interprete este calificativo como indicando mera yuxtaposición de diversas doctrinas. Nos referiremos a algunas de las que se destacan del complejo conjunto doctrinal. Ante todo, a la doctrina del conocimiento. Éste es concebido como una iluminación (v.) divina concedida por Dios al hombre, lo cual supone que el conocimiento natural por sí es insuficiente, aun usando todos los grados de abstracción, y explica la frase, de tendencia aparentemente escéptica (bien que de un escepticismo referido a una sola fuente), con que comienza su *Summa*: "¿Sabe el hombre algo?" Ello no significa que se rechace por entero el conocimiento sensible. Pero este conocimiento es objeto solamente de la física, la cual procede por abstracción de lo singular a lo universal. La metafísica, en cambio, comienza con lo universal y es la única que puede descubrir lo inteligible. Fundamental es a este respecto la citada ilumina-

## ENR

ción. Por ella se hace posible concebir el ser como ser. Este ser puede referirse al creador o a las criaturas, aunque no en sentido unívoco. Importante es en la doctrina de Enrique de Gante su teoría del ser propio a una entidad en sí misma: es la esencia o, mejor dicho, el ser de la esencia (*esse essentiae*). Este ser de la esencia permite distinguir entre un ser que posee realidad objetiva y un ser tan sólo mental. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que tal ser de la esencia es un ser de ésta en cuanto tal y no una naturaleza de la existencia. En lo que se refiere a esta última Enrique de Gante la explica como una posibilidad actualizada por su causa. Por otro lado, no hay (contra Egidio Romano) distinción real entre la esencia y la existencia; tal distinción es meramente intencional. Característico de la filosofía de Enrique de Gante es la tesis de que el principio de individualización consiste en una doble negación: negación de división intrínseca y negación de la identidad de un ser con respecto a otros seres. Típico de ella es también la tesis de que la materia no es una pura potencia; la materia tiene también, pues, *esse essentiae*. Por eso hay que rechazar, según nuestro autor, el hilemorfismo en todos los entes y afirmar la doctrina de la pluralidad de las formas en los seres materiales. En vista de todo ello Gilson ha caracterizado la filosofía de Enrique de Gante como una de las formas del agustinismo avicenzante. El agustinismo resulta patente en la doctrina de la iluminación, y en la explicación del mundo de las existencias como resultado de la creación; el avicenisimo, en la teoría de las esencias.

Las principales obras de Enrique de Gante son sus quince *Quodlibeta* (entre 1276 y 1291) y una *Summa theologica*. Edición de los primeros: París, 1518 (reimp. en 2 vols., 1960); Venecia, 1608, 1613. Edición de la segunda: *Summa questionum ordinariarum Henrici a Gandavo*, París, 1520 [reimpresión de esta edición: 2 vols., 1953, en Franciscan Institute Publications. Text Series N 5, ed. E. M. Buytaert, O. F. M.] y *Magistri Henrici Goethals a Gandavo Summa in tres partes praecipuas digesta opera*, Ferrara, 1646. Edición de obras filosóficas por Ángelus Ventura, Bolonia, 1701 (incluyendo libros errónea-

## ENS

mente atribuidos al filósofo). — Véase W. Schöllgen, *Das Problem der Willensfreiheit bei H. von Gent und Hervaeus Natalis*, 1927. — J. Paulus, *H. de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, 1938 [Études de philosophie médiévale, XXV]. — Id., id., "Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XIII (1940-1942), 323-58. — P. Bayerschmidt, *Die Seins- und Formmetaphysik des H. von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie*, 1941 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXXVI, 3-4]. — G. de Lagarde, "La philosophie sociale d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines", *Archives*, etc., XIV (1943-45), 73-142. — Th. V. Nys, O. P., *De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent*, 1949. — E. Bettoni, *Il processo astrattivo nella concezione di E. di Gand*, 1954. — José Gómez Caffarena, S. I., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de E. de G.*, 1958 [Analecta Gregoriana, 93]. — J. M. Rovira Belloso, *La visión de Dios según E. de G.*, 1960. — F. A. Prezioso, *La critica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand*, 1961.

ENS. Nos hemos ocupado del término *ens* en el artículo sobre Ente (VÉASE). Señalaremos aquí que los escolásticos han usado no sólo el vocablo *ens* sin más, sino también, y con frecuencia, dicho vocablo acompañado de un adjetivo o de una locución. Tenemos así, entre otras, las expresiones *ens creatum*, *ens increatum*, *ens divinum*, *ens fixum*, *ens immobile*, *ens mobile*, *ens perfectum*, *ens imperfectum*, *ens completum*, *ens incompletum*, *ens finitum*, *ens infinitum*, *ens secundum se*, *ens in alio*, *ens in actu* (o *actu*), *ens in potentia* (o *potentia*), *ens contingens*, *ens necessarium*, *ens naturale*, *ens particulare*, *ens subsistens*, *ens realis*, *ens rationis*. El examen de estas diversas formas de *ens* o ente se halla en diversos artículos de este Diccionario: citamos, a modo de ejemplo, Creación, Infinito, Acto, Contingente, Ente de razón, Necesidad, Absoluto. El lector podrá completar la lista fácilmente.

Para el *ens rationis*, véase el artículo ENTE DE RAZÓN.

Hay varias expresiones en las que interviene el vocablo *ens* que son se-

## ENS

guramente menos familiares que las anteriormente introducidas o cuyo significado no aparece tan transparente en la lectura. Entre ellas citamos las dos siguientes: *ens diminutum* y *ens ratum*.

Armand Maurer, C. S. B. ("*Ens Diminutum: A note on Its Origin and Meaning*", *Mediaeval Studies*, XII [1950], 216-22) indica que la expresión *ens diminutum* procede de una versión latina de una versión árabe de un pasaje (VI 4, 1027 b 33) de la *Metafísica* de Aristóteles. Según Maurer, la palabra griega λοιπόν (*reliquum*, restante) en la expresión aristotélica τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος (*reliquum genus entis*, el género restante del ser) fue traducida al árabe por *naquis* ("disminuido"). Aristóteles había distinguido entre el ser que se divide en las categorías y el ser como ser accidental (y también como ser verdadero). Estos dos últimos parecían ser menos "completos", por lo que es posible que el traductor introdujera el término 'disminuido'. Rogelio Bacon (siempre según Maurer), en sus *Quaestiones* sobre la *Metafísica* sigue el uso de la aludida versión latina e introduce la expresión *ens diminutum* para designar lo accidental y lo verdadero. Sin embargo, parece haber dos tipos de *ens diminutum*: el que está "fuera del alma" o "en la realidad" y el que está "en el alma". Adán de Buckfield llamó a este último el ser disminuido por excelencia *ens per se diminutum*. Santo Tomás usa una vez la expresión *ens diminutum* (en 4 *Sent.*, 1. 1, 4, 2c), pero prefiere las expresiones *ens rationis intentio*, *esse intentionale*. Puesto que sólo el ser fuera del alma parece poder dividirse en las categorías, el "ser en el alma" o *ens in anima* es considerado como el *ens diminutum* por Sigerio de Brabante y Godofredo de Fontaines. Maurer apunta que Duns Escoto fue el que usó la expresión *ens diminutum* más frecuentemente, en el sentido del *ens* que está en el alma. Mientras algunos autores árabes (entre ellos, Averroes) habían distinguido dentro del "restante género del ser" entre un ser como el ser por accidente que está fuera del alma y el ser en cuanto "ser verdadero" que está dentro del alma, pero habían considerado a ambos como *ens diminutum* (por la lectura antes indicada), Duns Escoto estima que el *ens*

## ENT

*diminutum* es exclusivamente el que está *in anima*, identificándolo con el *ens rationis*, *ens cognitum* (en *Op. Ox.*, IV, d. 1, q. 2, u. 3; cit. por É. Gilson en *Jeans Duns Scot*, 1952, pág. 292, nota). El ser "disminuido" como ser en la mente es (dice Maurer) no los universales, sino "un ser relacional producido por la razón" (art. cit., pág. 221).

En la obra de Gilson antes citada (págs. 294-5) este autor se refiere a la expresión usada por Duns Escoto, *ens ratum*. Este es definido como un ente que tiene "un ser firme y verdadero, o esencia o existencia". El *ens ratum* es, pues, el "ser real" (*Op. Ox.*, I, d. 36. ad. art. 11).

ENS UNUM VERUM BONUM CONVERTUNTUR. Véase TRASCENDENTALES.

ENSIMISMAMIENTO. Véase ALTERACIÓN, INTIMIDAD.

ENTE. El infinitivo griego εἶναι: equivale al infinitivo latino *esse* y se traduce al español por 'ser'. El participio presente griego del mismo verbo, ὄν, equivale a *ens* y se traduce al español por 'ente'. En italiano se usan respectivamente a tal efecto *ente* y *essere*; en alemán se usan *Seiendes* y *Sein*. En francés y en inglés ha solido usarse un solo término para 'ente' y para 'ser': *être* y *Being*, pero desde hace algún tiempo (y especialmente debido a la necesidad de traducir algunos textos de Heidegger, donde se insiste en que debe distinguirse entre el ente y el ser) se usan en dichos idiomas los neologismos *étant* y *es-sent*, que podrían muy bien emplearse como traducciones del latín *ens*.

Sin embargo, el problema de la posible distinción entre 'ente' y 'ser' no es tan fácil como parece desprenderse de dichas precisiones de vocabulario. Desde el punto de vista lingüístico hay que tener en cuenta que los significados de 'ente' y 'ser' dependen en gran parte del modo como son introducidos estos términos. Por ejemplo, no es lo mismo decir 'un ente' que decir 'el ente'; no es lo mismo emplear 'ser' como cópula en un juicio que decir 'el ser'. En vistas de estas y otras dificultades se ha argüido a veces que la distinción entre ente y ser, cuando menos dentro de la llamada "ontología clásica", es punto menos que artificial o en todo caso insignificante. Así, los griegos emplearon la expresión τί τὸ ὄν; que ha sido

## ENT

traducida al latín por *quid est ens?* y que se traduce al español no sólo por "¿Qué es el ente?", sino también, y sobre todo, por "¿Qué es el ser?". Algunos autores, sin embargo, insisten en que preguntar por el ente y preguntar por el ser no es lo mismo; el ente es "lo que es" mientras que "el ser" es el hecho de que cualquier ente dado *sea*. El asunto se complica en vista de ciertas expresiones tales como τὸ τί ἦν εἶναι, que se ha traducido al latín por *quod quid erat esse* y que se refiere al "ser que era un algo", a un *quid* que posee, como tal, una *quidditas* en virtud de la cual "era" antes de haberse realizado en un individuo particular.

Si el concepto del ente y el del ser son lo mismo, lo que hemos dicho a propósito del último (véase SER) vale para el primero. Pero si no son exactamente lo mismo, hay que tratar de ver qué distinciones se han efectuado en el curso de la historia.

Con el fin de aclarar esta cuestión, proponemos lo siguiente: referir brevemente (aun a riesgo de repetición respecto a lo dicho en el artículo SER) lo que algunos escritores en lengua latina han dicho acerca del ente y de su concepto. Puede considerarse parte de la información aquí proporcionada como un complemento a lo indicado en el citado artículo Ser. Después, presentaremos algunos ejemplos en el pensamiento actual en los que se ha intentado distinguir entre el ente y el ser.

El vocablo latino *ens* fue usado por Quintiliano en *Institutiones Oratoriae* (VIII 3): "Muchos nuevos vocablos han sido formados a base del griego, sobre todo por Sergio Flavio [Sergius Flavius]; algunos de ellos, como *ens* y *essentia* [ut *queens et essentia*, es decir *utque ens et essentia*] considerados como un tanto duros." Quintiliano usó asimismo el plural *entia* como traducción de ὄντα (*ibid.*, II 14): "No todas las traducciones del griego son propias, como no lo es el intento de poner vocablos latinos en forma griega. Y esta traslación no es menos dura que la de *essentia* y *entia* [*essentia et queentia*, es decir, *essentia utque entia*]. El gramático Prisciano de Cesárea manifestó que *ens* fue usado por César. Ahora bien, mientras los clásicos latinos y los retores consideraban tal uso como un tanto "duro" (o "bárbaro"), los vocablos *ens* y *entia*

## ENT

circularon durante la época escolástica como términos técnicos indispensables (estimamos como de poca, o ninguna, importancia filosófica el uso de *ens* en textos no filosóficos, donde *ens* es equiparado a *existens*; Cfr. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, s. v. "Ens"). Especialmente desde el siglo XIII se discutió lo que es el *ens* como "lo que es" o "ser que es", esto es, como ὄν. A la pregunta *quid est ens?*, correspondiente al ya citado τί τό ὄν aristotélico (en *Met.*, Γ 1.003 a 21) se respondió que *ens est quod primo intellectus concipit* (Santo Tomás, *De verit.*, q. I a 1 c) y que *illud quod primo cadit sub apprehensione est ens* (*S. theol.*, II-Ia q. XCIV a 2). Nada se puede decir de lo que es a menos que el decir se halle ya situado dentro de la primera y previa aprehensión del ente. El ente es *id quod est*, aquello que es (*In Boëth de hebd.*, lect 2). Santo Tomás habla asimismo del *esse* (ser), pero para definirlo en términos del *ens*: *Esse dicitur actus entis in quantum ens est*. Este es el ente que se divide en diez géneros (véase CATEGORÍA). Santo Tomás estudia el ser como ser con su esencia, como "lo que es" (y en cuanto es). El ente es lo más común en cuanto sujeto de aprehensión. A la vez, es algo que trasciende todo lo que es; no puede definirse por ningún modo especial de ser —por ningún ser "tal o cual"— y es por ello un trascendental (VÉASE) —y como trascendental—, por lo demás, "convertible" en lo uno, la cosa, el "algo", lo verdadero y lo bueno. Se ha dicho que, además de ser un trascendental, el ente es un supertrascendental; como trascendental es lo que es en cuanto relativo a lo real, y como supertrascendental es lo que es en cuanto relativo no sólo al ente real, sino también al ente de razón (v.). Se podría añadir que si se extienden las posibilidades del ente y se hace referencia no sólo a la realidad, sino también a la posibilidad, entonces tenemos el más amplio concepto posible del ente. Esta ampliación de significado ocurrió con Wolff (Cfr. *infra*). Por el momento baste considerar el concepto del ente en cuanto "lo que es".

Los escolásticos han tratado con detalle de la cuestión del ente en este respecto. Una serie de problemas se plantean. Por un lado, si la noción del ente es "comunísima", el ente es todo

## ENT

lo que es como tal. Por otro lado, si el ente es lo real en su realidad, el ente puede ser lo que sostiene ontológicamente todos los entes. Finalmente, si el ente es todo lo que es o puede ser, habrá que precisar de qué distintos modos se dice de algo que es ente. Por ejemplo, puede dividirse el ente en ente real y de razón, en ente potencial y ente actual, y este último en esencia y existencia. Puede asimismo estudiarse de qué modo se puede hablar del ente: análoga, unívoca, equívocamente. Ciertas formas de ser que pueden equipararse al ente deben distinguirse de éste. Tal ocurre, por ejemplo, con la distinción entre el ente y la cosa. Como señala Santo Tomás (*De veritate*, q. I a 2) —siguiendo en ello a Avicena—, cosa se distingue de ente por cuanto el ente es *sumitur ab actu essendi*, en tanto que el nombre de la cosa expresa la *quid-didad* o la esencia del ente.

Además de las divisiones del ente, de los modos de decirse el ente y de la distinción entre el ente y nociones similares, los escolásticos estudiaron otros modos de tratar el ente. Por ejemplo, se puede tratar del ente como objeto material, del ente como objeto formal *quod* y del ente como objeto formal *quo*. En el primer caso, se trata del ente en cuanto (*quodcumque*) ente; en el segundo de la *ratio* del ente; en el tercero, de un grado altísimo y sumamente abstracto de la materialidad. La doctrina escolástica del ente culmina posiblemente en Suárez (v.). Sus *Diputaciones metafísicas* son a la vez, sino primariamente, "disputaciones ontológicas". El ente es estudiado por Suárez no sólo como "lo que es", sino como la condición, o condiciones, que hacen posible (e inteligible) todo ser. Se ha dicho por ello que la doctrina del ente ha desembocado en un puro formalismo. Pero habría que ver hasta qué punto ello es cierto. El formalismo aparece, en cambio, bastante claramente en Wolff (y en autores anteriores a Wolff) en cuanto el ente es definido (Wolff, *Philosophia prima sive antología*, § 134) como todo aquello a lo cual no repugna la existencia. Si tal ocurre, el ente es entonces la posibilidad lógica. Ahora bien, aun en este caso hay en la ontología de Wolff supuestos metafísicos — los que derivan de la doctrina de Leibniz, según la cual todo lo posible tiende a la existencia, de

## ENT

acuerdo con la composibilidad (v.). En los escolásticos y en Wolff hallamos, en todo caso, una compleja mezcla de los conceptos del ente y del ser, correspondiente a la compleja mezcla existente de los motivos metafísicos con los ontológicos.

Han sido varios filósofos actuales los que más han insistido en la necesidad de deshacer los equívocos en que se ha incurrido al tratar la doctrina tradicional del ente. Heidegger se ha destacado entre tales filósofos al manifestar que la cuestión del ser y la del ente no son iguales: la primera es ontológica; la segunda, óntica (véase ÓNTICO). La determinación hasta cierto punto justificada del ente —la 'definición' de la lógica tradicional que tiene su fundamento en la antigua ontología— no es aplicable al ser (*Sein und Zeit*, § 1). El ser (*Sein*) es previo a los entes (*Seienden*). Que sea tal ser y cómo puede lograrse —si puede lograrse— un acceso a él, es la gran cuestión que Heidegger se ha propuesto desentrañar, sin que, al parecer, lo haya logrado. Según Heidegger (el "primer Heidegger" por lo menos; véase HEIDEGGER [MARTIN]), sólo el análisis existencial (v.) del ente que pregunta por el ser —el *Dasein* (v.)—, es decir, del ente a quien en su ser le va su ser, puede abrir el camino para una comprensión del sentido del ser. Heidegger supone, pues, que la clásica pregunta por el *ens* ha velado la pregunta más originaria por el ser. En suma, que debe distinguirse entre ser y ente: "*Sein' ist nicht so etwas Seiendes*" (*op. cit.*, § 1; Cfr. también *Einführung in die Metaphysik*, especialmente Cap. I). Según Nicolai Hartmann, "el ser y el ente se distinguen al modo como se distinguen la verdad de lo verdadero, la realidad [*Wirklichkeit*, y también *Realität*] de lo real [como *wirklich* y como *reale*]" (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, pág. 40). El *ens* en sentido tradicional es el *ov* objeto de la *Metaphysica*, mientras que el ser es el *Sv* objeto de la *Ontologia*. Ciertamente que es "prácticamente imposible referirse al ser sin investigar el ente" (*op. cit.*, pág. 41), pero ello no impide que pueda establecerse (cuando menos mentalmente) una distinción entre ambos.

Debe advertirse que la historia del concepto "ente" es más compleja todavía de lo aquí presentado, a causa

## ENT

de ciertos modos particulares —bien que relacionados con la "tradicición"— con que se ha empleado el vocablo 'ente'. Por ejemplo, Gioberti habla del ente en la célebre fórmula *l'ente crea l'esistente*, dándole el sentido de Dios. Rosmini considera el ente como el término del ser, el cual precede al ente, cuando menos en el orden de los conceptos. Es difícil, en vista de todo ello, proceder a una conclusión general respecto al problema del ente y de la relación entre este problema y el del ser. En muchos casos, han sido tratados como el mismo problema. En otros casos, se ha considerado que el concepto de ser es más general que el del ente. En otros todavía se ha admitido sólo el concepto del ente —como "lo que es" o inclusive como "lo que existe"— considerándose que mientras es legítimo hablar de un problema del ente, no es legítimo hablar de un problema del ser. El ser no puede ser un sujeto — sólo lo que es de alguna manera, un ente, puede ser sujeto. No puede ser tampoco un predicado (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]), pues de nada puede decirse simplemente que es a menos de decirse de qué clase de entidad se trata o cuáles son las propiedades fundamentales (la "esencia") de tal entidad. A modo de expediente, proponemos los siguientes usos:

(1) Al referirse a la ontología "clásica", y especialmente a la desarrollada por los escolásticos y por los wolfianos, pueden identificarse los conceptos de ente y de ser.

(2) En términos generales puede decirse que el ser es el modo de presentarse una realidad como tal realidad. Si el ente es definido como "lo que es", su ser será entonces el modo (o los modos) de presentarse lo que es en cuanto es.

(3) El concepto de ser tendrá entonces un alcance más general que el concepto de ente, pero su generalidad no significará que "hay" algo que sea "el ser": para que haya el ser de algo es menester que haya algo —real, ideal, actual, posible, etc.— del que quepa decir que es en tal o cual modo fundamental (u ontológico).

Véase la bibliografía de los artículos ANALOGÍA Y SER. Además: R. C. Kwant, *De gradibus entis*, 1946. — P. Carosi, *Due significati dell'Ente e l'oggetto formale dell'ontologia*, 1952. — José Hellín, S. I., "Obtención del concepto del ente, objeto de la meta-

## ENT

física", *Pensamiento*, XVII (1961), 135-64. — Nimio de Anquin, *Ente y Ser (Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente)*, 1962. — Véase asimismo: Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, págs. 39-87 (en trad. esp.): *Ontología. I. Fundamentos*, 1954, págs. 45-98).

ENTE DE RAZÓN. En los artículos *Ens* y *Ente* (v.) nos hemos referido a los diversos modos en que el ente es dividido en la filosofía escolástica. Uno de los entes por ella considerados es el ente de razón (*ens rationis*). Por su particular importancia para la comprensión de la naturaleza de la lógica según los escolásticos, damos aquí sobre el mismo algunas indicaciones complementarias.

Los escolásticos definen el ente de razón como el que posee ser objetivo *solamente en el entendimiento*. El término 'objetivo' es usado aquí en su sentido tradicional (véase OBJETO Y OBJETIVO). En efecto, los escolásticos distinguen entre tres modos como puede estar algo en el entendimiento: subjetivamente, efectivamente y objetivamente. Algo está en el entendimiento *subjetivamente* cuando inhiere en el sujeto en cuanto accidente. Algo está en el entendimiento *efectivamente* cuando es un efecto inmanente del entendimiento, es decir, cuando es un movimiento vital o serie de movimientos vitales que proceden del entendimiento físico o realmente. Algo está en el entendimiento *objetivamente* cuando es aprehendido por él pura y simplemente, esto es, cuando su naturaleza consiste en el modo de aprehensión del objeto. Ahora bien, mientras las especies inteligibles están en el entendimiento subjetivamente, y el concepto formal está en el entendimiento subjetivamente y efectivamente, el ente de razón está en el entendimiento —y sólo en él— objetivamente. Si estuviera en otro lugar además de estar en el entendimiento no sería, en efecto, ente de razón.

Según los escolásticos, el ente de razón no tiene una causa eficiente, pero sí un fundamento: aquello según lo cual es formado objetivamente por el entendimiento humano. Según la razón del fundamento *per accidente*, el ente de razón puede tener o no tener *fundamentum in re* (o realidad "objetiva" en el sentido actual del vocablo). Según la razón del fundamento *esencial*, el ente de razón

## ENT

puede ser o negación o privación. En ningún caso, el ente de razón es algo actual, pero ello no le impide ser aprehendido por el entendimiento. Los entes de razón se entienden en función de las intenciones (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que la razón ve en los objetos que considera. Cuando considera intenciones como el género, la especie, etc. que no descubre en la naturaleza de las cosas, sino que se siguen, como dice Santo Tomás (*in lib. IV Met.*, lect. 4, 574), de las consideraciones de la razón misma, el resultado de ello son entes de razón, y tales entes de razón son el objeto de la lógica. Las intenciones referidas son las llamadas por los escolásticos segundas intenciones. Así, el objeto de la lógica (formal) es la intención segunda o ente de razón *lógico*. Y como la intención segunda está fundada en una intención primera, se puede decir que para los escolásticos los objetos de que habla la lógica no pueden ser aprehendidos sino con un cierto fundamento en la realidad. La lógica habla, pues, de la realidad. Pero *no* de un modo directo (ni el ente real ni el ente no real pueden ser objetos de lógica), sino indirectamente: los entes de razón lógicos son como el mapa que representa isomórficamente las estructuras (fundamentales) de lo real.

ENTELEQUIA. Aristóteles usó en varios pasajes de sus obras el término *ἐντελέχεια* que se transcribe en español en la forma indicada: entelequia. Como Platón había dicho que el alma posee *ἐντελέχεια* o movimiento continuo, se ha supuesto a veces que Aristóteles alteró el vocablo platónico para diferenciar su doctrina de la de Platón. Esta suposición parece incorrecta. También parece incorrecta la suposición de que en tiempo de Aristóteles existía el adjetivo *ἐντελεχής* y que Aristóteles formó el sustantivo *ἐντελέχεια* a base de dicho adjetivo. Lo más probable es que el Estagirita forjara el vocablo *ἐντελέχεια* a base de la expresión *ὄ ἐντελεῖς ἔχων*, "el hecho de poseer perfección". W. D. Ross en comentario a su edición de la *Metaphysica* (vol. II, págs. 245-6) se adhiere a esta última opinión, la cual coincide en gran parte con la ya expresada por Filopón (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XV, 208). Hermolaus Barba-

## ENT

rus tradujo *ἐντελέχεια* precisamente por "el hecho de tener perfección", *perfec-ti-habia*, según indica Leibniz (*Mon.*, § 18; *Theod.*, I § 87). En su edición de la *Metaphysica* de Aristóteles Bonitz indica que *ἐντελέχεια* es sinónimo de *perfectus*. El propio Bonitz hace notar (*Index arist.*, 253 b) que Aristóteles usó *ἐντελέχεια* de un modo ambiguo; a veces distingue *ἐντελέχεια* de *ἐνέργεια* y a veces hace estos vocablos sinónimos.

En tanto que designa "el hecho de poseer perfección", el término 'entelequia' significa la actualidad o perfección resultante de una actualización. La entelequia es entonces el acto en tanto que cumplido. En este sentido entelequia se distingue de actividad o actualización, *ἐνέργεια*. En tanto que constituye la perfección del proceso de actualización, la entelequia es el cumplimiento de un proceso cuyo fin se halla en la misma entidad. Por eso puede haber entelequia de la actualización, pero no del simple movimiento, *κίνησις*.

Aristóteles, según se ha indicado, no es siempre consistente en el uso del término 'entelequia'. En *De an.*, II 1, 412 a 27 b 5 señala que el alma es entelequia. En cambio, en *Met.*, H, 3, 1043 a 35 dice que el alma es actualización, "energía", *ἐνέργεια*. Aquí los dos términos son sinónimos. En *Met.*, Λ 6, Aristóteles describe al Primer Motor como *ἐνέργεια* y en *Met.*, Λ 6 lo describe como entelequia. Es posible que en el primer caso el Estagirita quiera subrayar la actividad del Primer Motor y en el segundo su perfección que hace que tal actividad consista en "mover sin ser movido". En *Met.*, H 8, 1050 a 20 sgs., Aristóteles indica que la acción, *ἔργον*, es el fin, *τέλος*, y que la actualidad o actualización, *ἐνέργεια*, es la acción, de modo que el propio término 'actualidad' se deriva de 'acción' y equivale a la entelequia. En *Met.*, Γ 4, 1077 b 25-30 Aristóteles escribe que lo que es indeterminado existe potencialmente y no en su entelequia. Como puede verse, el uso aristotélico de 'entelequia' es algo flotante. Sin embargo, en ciertos casos su significado aparece más claro y tajante; particularmente importante al respecto es la definición aristotélica del alma (VÉASE).

Plotino utilizó asimismo la noción de entelequia, pero no se adhirió, cuando menos en lo que toca a su

## ENT

aplicación al alma, a la doctrina de Aristóteles. En *Enn.*, IV, vii, 8 señalaba Plotino que el alma ocupa en el compuesto el lugar de la forma. Si tenemos que hablar de entelequia, nos será forzoso entenderla como algo que adhiere al ser de que es entelequia. Ahora bien, Plotino señala explícitamente que el alma *no es como una entelequia*, pues el alma no es inseparable del cuerpo.

En la época moderna la noción de entelequia ha sido generalmente desechada; se ha llegado inclusive a dar a 'entelequia' el sentido peyorativo de lo "no existente", que todavía conserva en el lenguaje común. En ciertos momentos, sin embargo, se ha revalorizado el término, y ello precisamente en dos doctrinas de innegable carácter teleológico: una en el siglo XVII y otra en la época contemporánea. La del siglo XVII en la de Leibniz. Para este filósofo las entelequias son "todas las substancias simples o mónadas creadas, pues tienen en sí una cierta perfección *ἔχουσι τὸ ἐντελεῖς* y hay en ellas una cierta capacidad de bastarse a sí mismas (*αὐτάρκεια*) que las hace fuentes de sus acciones internas y, por así decirlo, autómatas incorpóreos" (*Monadologie*, § 18). En cuanto a las revaluaciones contemporáneas del concepto de entelequia mencionaremos dos, ambas mantenidas por biólogos y filósofos neo-vitalistas: Hans Driesch y Alwin Mittsch. Para Driesch (Cfr. *Philosophie des Organischen*, 4a ed., 1928, especialmente págs. 373 y sgs.) la entelequia designa la forma de acontecer que se rige por la causalidad de totalidad y que puede ser calificada de causalidad entelequial. La entelequia es una "substancia individualizada" o, si se quiere, una "causalidad individualizante" — uno de los nombres que tiene la "causalidad total". Para Mittsch (*Entelechie*, 1952), que sigue en parte las orientaciones de Driesch, hay ciertas fuerzas que en vez de producir energía o potencia regulan tal energía o tal potencia. A estas fuerzas pertenece la entelequia orgánica. Mittsch advierte, sin embargo, que su concepto de entelequia difiere en varios aspectos del de Driesch. Éste había indicado que la entelequia suspende las leyes físicas y químicas. Mittsch lo niega y manifiesta que se limita a regularlas. Además, a diferencia de Driesch, la entelequia



## ENT

propuesta por Mittasch no se limita a la esfera orgánica, sino que interviene en la esfera físico-química. Finalmente, mientras Driesch tendía a considerar la entelequia como una idea regulativa (en el sentido de Kant), Mittasch se inclina a estimarla como una idea constitutiva.

**Concepto de entelequia, especialmente en Aristóteles:** Père Ancillon, "Recherches critiques et philosophiques sur l'entéléchie d'Aristote", en *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, Hist. Phil. Kl., 1804 a 1811. — Gustav Teichmüller, "Begriff und Arten der Entelechie", en el tomo III (1873) de sus *Aristotelische Forschungen*. — Rudolf Hirzel, "Über Entelechie und Endeleychie", *Rheinisches Museum*, XXXIX (1884). — A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Aristote*, 1906. — Hans Burchards, *Der Entelechiebegriff bei Aristoteles und Driesch*, 1928 (Dis. inaug.). — Chung-Hwan Chen, "The Relation Between the Terms ἐνέργεια and ἐντέλεια in the Philosophy of Aristotle", *Classical Quarterly*, LII (1958), 12-17. — Gerardo Bruni, "Note di polemica neoplatonica contro l'uso e il significato del termino 'entelechia'", *Giornale critico della filosofia italiana*, anno XXXIX, terza serie, vol. XIV (1960). — Véase también bibliografía de FORMA. Análisis fenomenológicos y ontológicos de la noción de entelequia pueden hallarse en Hedwig Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, 1944, 2ª ed., 1961, y en varios trabajos de Nicolai Hartmann (véase HARTMANN [NICOLAI] y ONTOLOGÍA).

**ENTENDIMIENTO.** El vocablo griego νοῦς (véase Nous) y el vocablo latino *intellectus* se traducen al español de varias maneras, entre ellas por 'entendimiento' e 'intelecto'. Estos dos vocablos son a veces usados como si fuesen sinónimos. Así, por ejemplo, se escribe 'entendimiento agente (o activo)' y también 'intelecto agente (o activo)'. En la presente obra tratamos bajo el vocablo 'Intelecto' (VÉASE) de diversos sentidos que se dan a νοῦς y a *intellectus* en la filosofía antigua y medieval. Bajo el vocablo 'entendimiento' trataremos de varios sentidos de la "potencia intelectual" en la filosofía moderna. Usamos, así, 'entendimiento' como correspondiente a términos tales como *entendement*, *Verstand* y *Understanding*, especialmente en tanto que éstos se comparan

## ENT

y contraponen a *raison*, *Vernunft* y *Reason* (= 'razón').

Es común entre los filósofos modernos usar 'entendimiento' (o los vocablos pertinentes en los diversos idiomas) para designar la entera facultad (o potencia) intelectual. En algunos casos, como en Spinoza, el entendimiento (que así suele traducirse el vocablo spinozano *intellectus* en la obra *Tractatus de intellectus emendatione: Tratado de la reforma del entendimiento*) es equivalente a la "facultad de conocimiento" en sus diversos (cuatro) grados. Los modos en que puede ejercitarse el entendimiento o "modos de percepción" —según "lo que se dice" o según cualquier signo elegido arbitrariamente; por experiencia vaga; por aprehensión de la esencia de una cosa concluida de otra esencia, mas no adecuadamente; por percepción de la sola esencia de la cosa o conocimiento de la causa próxima— son a la vez "modos del entendimiento". Spinoza distingue asimismo entre entendimiento finito e infinito, y habla (*Eth.*, V) de *potentia intellectus seu de libertate humana*, la cual es equivalente a la *potentia rationis* en cuanto muestra lo que puede la razón por sí misma (*ipsa ratio*) en orden a dominar las afecciones (*affectus*).

Esta idea del entendimiento como potencia cognoscitiva completa —bien que organizada en diversos grados— se halla en otros autores modernos. Por ejemplo, y no obstante la diferencia entre un "racionalista" y un "empirista", en Locke. Éste llama "entendimiento" (*Understanding*) y, más específicamente, "entendimiento humano" (*Human Understanding*) toda la facultad de conocimiento en sus diversos modos. El entendimiento es para Locke lo que coloca al hombre por encima del resto de las cosas sensibles. El entendimiento es como el ojo, el cual "al tiempo que nos permite ver y percibir todas las otras cosas, no repara en sí mismo, requiriendo arte y penas colocarlo a cierta distancia y convertirlo en su propio objeto" (*Essay*, Introducción). Los objetos del entendimiento son las "ideas", tanto las de sensación como las de reflexión (véase IDEA). Ello muestra que en Locke el entendimiento comprende, en su primer grado, lo que a veces se llama "sensibilidad". La contraposición entre sensibilidad y entendi-

## ENT

miento que han defendido ciertos autores modernos es una contraposición —o, mejor, distinción— "interna" dentro del entendimiento. Éste puede ser pasivo, cuando recibe las impresiones, y activo cuando saca a la vista (*brings in sight*) las ideas que habían sido impresas en el entendimiento (*op. cit.*, II, x, 2).

No queda siempre claro en Locke si el entendimiento es una facultad que recibe y maneja "ideas" o si es el recibir y manejar ideas, aunque lo último sería más adecuado que lo primero dada la tendencia de Locke y, en general, de los empiristas a no admitir el carácter independiente del entendimiento en relación con sus "ideas". Berkeley indica explícitamente que "el entendimiento no es diferente de las percepciones particulares o ideas" (*Philosophical Commentaries*. Notebook A, 614, ed. Luce), si bien señala que la idea es "un objeto del entendimiento" (*op. cit.*, 665), y que el entendimiento "considerado como una facultad" no es realmente distinto de la voluntad" (*op. cit.*, 614a). Según Berkeley, el entendimiento y la voluntad quedan incluidos en el "espíritu", por el cual entiende "todo lo que es activo" (*op. cit.*, 848). El entendimiento es, pues, para Berkeley, en último término, algo "espiritual".

Para Hume el entendimiento es el modo de ser del hombre como sujeto que conoce —o, si se quiere, como cognoscente. La ciencia de la naturaleza humana equivale al "examen del entendimiento" y del modo como está "amoblado", es decir, del modo como tienen lugar las percepciones en tanto que se resuelven en impresiones y en ideas (*Treatise*, I, i, 1).

Leibniz distingue entre sensibilidad y entendimiento, pero esta diferencia no es esencial, sino gradual. En efecto, conocer equivale a tener representaciones, las cuales pueden ser menos claras (sensibilidad) o más claras (entendimiento propiamente dicho, o intelecto). La sensibilidad se halla subordinada al entendimiento, en el cual las representaciones alcanzan el grado apetecible de claridad y distinción. El entendimiento ejerce aquí una función parecida a la de la "razón" cartesiana. Sin embargo, dentro del concepto de entendimiento parece poder haber dos modos de conocer: el indirecto y el intuitivo o directo. Sólo este

## ENT

último merece el nombre de "razón" (y a veces de "intuición", en el sentido de "intuición intelectual").

Kant se opone a la idea leibniziana de que la sensibilidad es una forma inferior del entendimiento, y proclama una distinción fundamental entre la una y la otra. La sensibilidad —de que se ocupa la "Estética trascendental", en la *Crítica de la Razón Pura*— es una facultad de intuición. Mediante la facultad sensible se agrupan los fenómenos según los órdenes (trascendentales) del espacio y del tiempo. La sensibilidad es la facultad de las intuiciones *a priori*. El entendimiento, en cambio, es una "facultad de las reglas". Por ella se piensa sintéticamente la diversidad de la experiencia. La sensibilidad se ocupa de intuiciones; el entendimiento, de conceptos. Éstos son ciegos sin las intuiciones, pero éstas son vacías sin los conceptos (*K.r.V.*, A 51/B 75). "El entendimiento no puede incluir nada; los sentidos no pueden pensar nada" (*loc. cit.*). La lógica del empleo especial del entendimiento es la "lógica trascendental", la cual se divide en Analítica y Dialéctica (VÉANSE). La Analítica trascendental se ocupa de "la disección de la facultad del entendimiento" (*ibid.*, A 65/B 90); en el curso de su estudio se obtienen los conceptos del entendimiento, conceptos radicales o conceptos elementales (véase CATEGORÍA), los principios del entendimiento y los esquemas de aplicación del entendimiento (V. ESQUEMA). El entendimiento, en suma, piensa el objeto de la intuición sensible, de tal suerte que la facultad del entendimiento y la de la sensibilidad no pueden "trocar sus funciones": sólo cuando se unen se obtiene conocimiento. Puede asimismo definirse el entendimiento como la facultad de juzgar. Por medio del entendimiento se producen, en efecto, las síntesis. También puede definirse el entendimiento como "la unidad de la apercepción (v.) en relación con la síntesis de la imaginación"; esta misma unidad con referencia a la "síntesis trascendental de la imaginación es el entendimiento puro" (*ibid.*, A. 119). Se puede ver con ello que el entendimiento es definible de muy diversos modos: como espontaneidad (a diferencia de la pasividad de la sensibilidad), como poder de pensar, como facultad de conceptos, como facultad

## ENT

de juicios. Según Kant, todas estas definiciones son idénticas, pues equivalen a la citada "facultad de las reglas" (*ibid.*, A 126). Pero con ello resulta que, no obstante el lenguaje psicológico usado por Kant (derivado probablemente de la "psicología de las facultades" de su época), el entendimiento no es propiamente una facultad, sino una función o conjunto de operaciones encaminadas a producir síntesis y, con ello, a hacer posible el conocimiento en formas cada vez más rigurosas.

Según Kant, pues, el entendimiento pone en relación las intuiciones y lleva a cabo las síntesis sin las cuales no puede haber enunciados necesarios y universales. Así, el entendimiento constituye el conocimiento ordenando y dando forma a las intuiciones sensibles. A la vez que estructura positivamente el conocimiento (o, mejor, su posibilidad), lo estructura negativamente, pues establece los límites más allá de los cuales no puede irse. Estos límites están marcados por la divisoría entre el entendimiento y la razón. Ésta no puede constituir el conocimiento; a lo sumo, puede establecer ciertas regulaciones y ciertas direcciones de carácter muy general (como, por ejemplo, la regulación, o idea, regulativa de la razón, de la unidad de la Naturaleza). Ahora bien, la distinción kantiana fue aceptada por varios autores, como Jacobi, Fichte, Schelling y Hegel, pero al mismo tiempo fue vuelta del revés. Se consideró que si sucedía lo que Kant proponía era porque el entendimiento era una facultad inferior, que no puede compararse en poder y majestad con la razón. Se estimó que esta última podía penetrar en aquel reino que Kant había colocado fuera de los límites del conocimiento (teórico) por medio de la intuición — bien entendido, una "intuición intelectual", *intellektuelle Anschauung*. Jacobi proclamó este poder de la razón (como "razón intuitiva") con gran vigor y en todos los tonos, lo que motivó una reacción adversa de Kant contra el "cierto tono distinguido" que se nota "hoy" en la filosofía ("Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie", 1796). Las protestas de Kant, sin embargo, pesaron poco: Jacobi indicó una y otra vez que el entendimiento no debe subordinarse a la razón y que ésta es soberana. Lo mismo

## ENT

hicieron Fichte, Schelling, F. A. Schlegel, Hegel y todos los filósofos llamados "románticos" o, cuando menos, "idealistas". No se trataba ya de afirmar la posibilidad de un contacto con "la realidad en sí" por medio de la razón práctica; era la razón teórica y especulativa lo que aprehendía lo "en sí". La noción de "cosa en sí" (v.) era rechazada como un límite, pero era reinsertada como *la* realidad. En algunas ocasiones, ciertamente, esta reinsertación se efectuaba al hilo de la razón práctica, siguiéndose con ello al propio Kant. Así, para Fichte lo que hay es, ante todo, la libertad. Pero mientras Kant consideraba a ésta dentro del terreno de la moralidad, Fichte hacía de la libertad el Absoluto metafísico que solamente la Razón (y no el entendimiento) podía aprehender.

Hegel siguió el camino de Jacobi y Fichte. Pero en vez de subordinar el entendimiento a la razón de un modo romántico, ensayó integrarlos y jerarquizarlos de un modo sistemático. Hegel concibe el entendimiento (*Verstand*) como la razón abstracta, a diferencia de la razón concreta, única que puede ser llamada propiamente razón (*Vernunft*). Mientras el entendimiento es la misma razón identificadora que huye de lo concreto o que, a lo sumo, quiere asimilar las diferencias de lo concreto, la razón es absorción de lo concreto por lo racional, identificación última de lo racional con lo real más allá de la simple identificación abstracta. Así lo expresa Hegel al comienzo de la *Lógica*: "El entendimiento determina y se atiene a las determinaciones; la razón es negativa y dialéctica, porque disuelve las determinaciones del entendimiento en la nada, y es positiva, porque produce lo general y concibe en él lo singular." La razón es, en verdad, espíritu, el cual ha de ser considerado como algo superior a la pura razón "raciocinante".

La bibliografía sobre las concepciones antiguas y medievales del "entendimiento" (= "intelecto"), en el artículo INTELECTO. — Para razón y entendimiento en Kant, Jacobi, Fichte, etc.: Arthur O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding and Time*, 1961.

ENTIA NON SUNT MULTIPLICANDA PRAETER NECESSITATEM es un principio o regla que puede traducirse como sigue: "No deben multiplicarse [aumentarse] las entida-

## ENT

des más de lo necesario." El principio o regla en cuestión puede tener dos significados. Por un lado, puede significar que no deben introducirse más realidades o entidades de las que son menester para dar cuenta de un fenómeno, un proceso, o hasta la propia estructura del universo. Por otro lado, puede significar que no deben emplearse más conceptos (reglas, principios, supuestos, etc.) de los que son estrictamente necesarios para producir una demostración o proporcionar una explicación. Los dos significados se hallan, por lo demás, estrechamente relacionados entre sí, pues aunque las demostraciones y explicaciones se llevan a cabo mediante conceptos, se tiende a considerar que tales conceptos denotan siempre realidades. Por ejemplo, atribuir a una "substancia calorífica" la causa del calor es introducir un concepto —el concepto de substancia calorífica— innecesario y suponer a la vez que hay una realidad denotada por tal concepto — la realidad "substancia calorífica". Sin embargo, es posible dar una interpretación estrictamente conceptual de la regla en cuestión. En tal caso la regla recomienda que, dadas dos explicaciones posibles de una realidad, un proceso, un fenómeno, etc., hay que elegir la explicación que se valga del menor número posible de conceptos o, en otros términos, la explicación más simple.

Hemos tratado de esta regla en el artículo Economía (al referirnos al llamado "principio de economía del pensamiento") y también algunos aspectos de la misma en el artículo Acción (Principio de la Menor). Aquí nos limitaremos a proporcionar algunos datos sobre el origen histórico de la regla y sobre diversas variantes en la formulación de la misma.

Durante mucho tiempo la fórmula *Entia non sunt*, etc., fue atribuida a Guillermo de Occam. Por este motivo, algunos autores (por ejemplo, Bertrand Russell) han llamado a la regla expresada en tal fórmula "la navaja [de afeitar] de Occam" (*Occam's razor*). Pero en los textos de Occam no se encuentra la fórmula en cuestión; se encuentran fórmulas similares, tales como las dos siguientes: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate* ("No debe introducirse innecesariamente una pluralidad") y *Frustra fit per plura quod potest fieri per*

## ENT

*pauciora* ("Es vano hacer con más lo que puede hacerse con menos"). Estas fórmulas están relacionadas en Occam con su tesis de que nada debe afirmarse sin una razón suficiente (excepto cuando se trata de algo conocido por sí mismo, por experiencia, o por revelación). Philotheus Boehner (*Ockham. Philosophical Writings*, 1957) ha declarado que el más antiguo filósofo escolástico en el cual puede encontrarse una fórmula similar a cualquiera de las indicadas es Odón Rigaldo (Odo Rigaldus) en su *Commentarium super Sententias* (MS Brujas 208, fol. 150a). Odón Rigaldo propuso la fórmula siguiente: *Frustra fit per plura quod potest fieri per unum* ("Es vano hacer con varios lo que puede hacerse con uno") — muy semejante en la forma, e idéntica en el contenido, a la segunda de las fórmulas de Occam antes mencionadas.

En la forma hoy más usual —*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*— parece que el más antiguo antecedente de ella se encuentra en la *Logica vetus et nova* (1654), de Clauberg.

ENTIDAD ACTUAL. Véase PROCESO, WHITEHEAD (N.A.).

ENTIMEMA. El término 'entimema' ha sido empleado con varios significados desde Aristóteles; Hamilton, por ejemplo, distingue entre 17 diversas significaciones. Aquí nos referiremos a las dos más corrientes.

Una primera significación es la que se halla en Aristóteles. Según ella, el entimema, ἐπιμήμημα, es un silogismo basado en semejanzas o signos (los cuales pueden ser entendidos de tres modos de acuerdo con la posición del término medio en las figuras) (An. Pr., II 27, 70 a 10). Por ejemplo: del signo (o hecho) de que una mujer tiene leche, podemos inferir que está embarazada. En otro lugar dice Aristóteles que el entimema expresa la demostración de un orador y que se trata de la más "efectiva" de las maneras de demostración. El entimema es una clase de silogismo: el silogismo retórico. (*Rhet.*, I 1, 1355 a 6 sigs.) Algunos autores consideran que las dos definiciones dadas anteriormente por Aristóteles coinciden y que lo importante en el entimema es el que sea un razonamiento cuyas premisas son meramente probables o constituyen simplemente ejemplos.

## ENT

Otra significación de 'entimema' es la que se halla en la mayor parte de los textos lógicos: el entimema es un silogismo incompleto, por no ser expresada una de las premisas. Si falta la premisa mayor el entimema es llamado de primer orden; si falta la premisa menor, es llamado de segundo orden. Así, "Los búlgaros beben Kéfir; Los búlgaros gozan de buena salud" es un entimema de primer orden; "Todos los ingleses leen novelas; John Smith lee novelas" es un entimema de segundo orden. Tradicionalmente —por ejemplo, en la *Lógica de Port-Royal*— se admitían solamente los citados dos órdenes. Algunos autores, siguiendo a Hamilton, introducen un entimema de tercer orden: aquel en el cual falta la conclusión.

Según varios autores, solamente el primer tipo de entimema, el basado en la semejanza o signo, es propiamente aristotélico. Otros autores, sin embargo, estiman que el Estagirita no desconoció el entimema como un silogismo truncado, como se muestra en *Rhet.*, I 2, 1357 a 15-20, donde indica que "el entimema debe constar de pocas proposiciones, menos de las que constituyen el silogismo ordinario", y ello en vista del hecho de que el hombre en su lenguaje cotidiano tiende a formular razonamientos suprimiendo expresiones que da por entendidas al oyente.

W. Hamilton, *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*, 1852, 3a ed., 1866, págs. 153-56. — E. H. Madden, 'The Enthymeme: Crossroads of Logic, Rhetoric, and Metaphysics', *The Philosophical Review*, LXI (1952), 368-76.

ENTROPÍA. Véase ENERGÍA.

ENTUSIASMO. Platón habló del entusiasmo, ἐνθουσιασμός como algo inspirado por la divinidad (*Phaed.* 253 A). El entusiasmo es una especie de en-diosamiento, de trance divino; en el estado de entusiasmo el alma se halla fuera de sí para tener su sede en la divinidad misma. El mismo autor se refiere al entusiasmo al hablar de la inspiración poética; los poetas forman una "cadena de inspirados" llevados por el entusiasmo (*Ion*, 533 E). El entusiasmo está relacionado con la potencia divinadora, μαντική, (*Tim.*, 71 E).

Las ideas platónicas al respecto han

## ENU

ejercido influencia en todos los autores que han seguido de algún modo la doctrina de que la inspiración está ligada al entusiasmo. Pero entre los autores modernos solamente Shaftesbury (v.) se ocupó con particular atención de la naturaleza y función del entusiasmo. En la "Carta sobre el entusiasmo" ("Letter Concerning Enthusiasm"), publicada en *Characteristics*, etc. (2a ed., corregida, Vol. I, Secciones VI y VII), Shaftesbury indica que es menester manifestar el entusiasmo, y ello no sólo por los poetas, sino inclusive por los filósofos que luchan contra la "superstición". El entusiasmo es una especie de "espíritu visionario", un movimiento poderoso del ánimo. Ciertamente debe distinguirse entre entusiasmo e inspiración; esta última es un sentimiento real de lo divino, en tanto que el primero es un sentimiento falso de lo divino. Pero ambos suscitan una muy parecida pasión. Ello hace que la inspiración pueda ser llamada "entusiasmo divino", ya que el vocablo mismo significa "presencia divina", habiendo sido usado por aquel filósofo que los Padres Cristianos llamaron "el Divino" (Platón) "con el fin de expresar todo lo que hay de sublime en las pasiones humanas".

El filósofo español Diego Ruiz propuso una "ética basada en el entusiasmo" — el entusiasmo como "principio de toda futura ética". Aunque Scheler no se ha referido explícitamente al entusiasmo, pueden considerarse sus ideas acerca de la alegría (VÉASE) como afines a la idea de que no hay ética posible sin una cierta cantidad de entusiasmo.

Josef Pieper, *Bepeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog, "Phaidros"*, 1962.

**ENUNCIADO.** En la lógica tradicional el término 'enunciado' se usa con frecuencia en el sentido de proposición (VÉASE). En este caso, lo dicho en el artículo sobre este último término sirve para el enunciado. A veces se usa 'proposición' para un enunciado aislado, y 'enunciado' cuando está dentro de un silogismo. En ocasiones 'enunciado' es un término neutral, descomponible en 'proposición' (producto lógico del pensamiento) y 'juicio' (proceso psicológico del pensamiento). Esta descomposición se efectúa a veces en sentido inverso: el enunciado designa

## EON

entonces el hecho de enunciar una proposición. Finalmente, se interpreta el enunciado como un discurso (v.) (*oratio*), si bien, como hemos visto en el artículo correspondiente, el sentido de 'discurso' es vago: la *enuntiatio* es uno de los varios sentidos posibles de la *oratio*.

En la lógica moderna se usa mucho 'enunciado' como equiparable a 'sentencia' (v.). Los dos términos son de fácil uso en inglés (*statement - sentence*), pero de uso menos fácil en alemán (a causa de la imprecisión que acompaña a términos como *Gedanke* y *Satz*). En francés podría adoptarse el mismo uso que en inglés (y que en español), pero el mayor academicismo del lenguaje científico francés hace que se rechace la palabra *sentence* (que a veces se dice *phrase*). Por eso no hay en francés la equiparación de sentencia y enunciado: lo normal es el uso de *énoncé*.

El problema de la naturaleza de los enunciados es tratado en manuales de lógica. — Véase también: G. Schmidt, *Vom Wesen der Aussage*, 1955 [Monographien zur philosophischen Forschung, 17]. — Ezio Riondato, *La teoría aristotélica dell'enunciación*, 1957.

**EÓN.** Véase CONSTANTE, ETERNO RETORNO, Gnosticismo, ORS (EUGENIO D'), VALENTINO.

**EPICETETO** (ca. 50-138 antes de J. C.) de Hierápolis (Frigia), esclavo liberto en Roma, abandonó la ciudad, trasladándose al Epiro, donde dio sus enseñanzas filosóficas. En ellas se acusan los rasgos religiosos del estoicismo de la época imperial, hasta tal punto que Epicteto fue considerado durante mucho tiempo como un cristiano oculto y, de un modo análogo a Séneca, se le atribuyó el conocimiento de escritos cristianos y su asimilación dentro del marco de la doctrina estoica. Aun cuando no parece confirmado este último supuesto (modernamente defendido por Th. Zahn en su libro *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum* (1894), y refutado por Bonhöffer en la obra de 1911 mencionada en la bibliografía del presente artículo), la realidad es que la actitud religiosa de Epicteto se parece en ocasiones de modo extraordinario a la cristiana, no sólo por su creencia en un Dios padre, en una persona divina trascendente al mundo y con

## EPI

la cual los hombres pueden llegar a la comunidad, sino por múltiples aspectos de su doctrina práctica, no siendo casual, por tanto, que las máximas de Epicteto hayan sido comentadas en círculos cristianos. Sin embargo, la coincidencia con el cristianismo en la obra de Epicteto es, por lo menos, tan grande como su divergencia; en ningún momento abandona Epicteto la tradición de la escuela estoica, particularmente del antiguo estoicismo, tal como fue desarrollado por Zenón de Citio y, ante todo, por Crisipo. Según Epicteto, hay que distinguir entre las cosas que dependen y no dependen del hombre, pues sólo atendiendo a lo que depende de él, a su propia voluntad, podrá conseguirse la verdadera dicha y sosiego del espíritu frente a las falsas opiniones y a la intranquilidad producida por la apatencia de los bienes externos. En ello radica justamente la verdadera libertad del sabio, que es ciudadano del mundo y para el cual lo que menos importa es la clase a que pertenece, pues inclusive el esclavo puede ser superior a su dueño, encadenado por los deseos y las pasiones. Las máximas de Epicteto, procedentes de las *Diatribas* y de las *Homilias*, fueron recopiladas por su discípulo Arriano de Nicomedia, en el *Encheiridion* o *Pequeño manual*.

Bajo el nombre de Epicteto se incluyen sus *Διατριβαί* (*Discursos* o *Disertaciones*, en número de 8), transcripciones casi taquigráficas de su discípulo Arriano, y el *Manual* o *Ἐγχειρίδιον*. Que las *Διατριβαί* fueron escritas por Arriano según las palabras del maestro, lo manifiesta el primero en sus palabras a Lucio Gelio: "no he compuesto yo mismo" estas "Palabras de Epicteto", sino que "solía anotar, palabra por palabra, lo mejor que podía, todo lo que le oía decir". La *editio princeps* de Epicteto es la de Victor Trincavelli (Venecia, 1535); a ella siguieron la edición de Jacob Shegk (Basilea, 1554), con trad. latina; la de Hieronymus Wolf (Basilea, 1560), la de John Upton (Londres, 1739-1741). La primera verdadera edición crítica de Epicteto es la de Johannes Schweighäuser (5 vols., Leipzig, 1799-1800), junto con el comentario de Simplicio al *Manual*. Edición en griego y latín de las obras de Epicteto junto con los *Caracteres* de Teofrasto, los libros de Marco Aurelio, el comentario de Simplicio, la *Cebe-*

## EPI

*tis Tabula* y los escritos de Máximo de Tiro, por Fr. Dübner (París, 1840). Edición de los escritos de Epicteto *ab Arriano digestae*, por H. Schenkl (Leipzig, 1894; *editio minor*, 1892, 2ª ed., 1916). — Del citado Schenkl, véase: *Die epiktetischen Fragmente, eine Untersuchung zur Ueberlieferungsgeschichte der griechischen Florilegien*, 1887. — Véase J. Spangenberg, *Die Lehre Epiktets nach seinem Manual entwickelt*, 1894. — P. Winnefeld, "Die Philosophie des Epiktet; ein Beitrag zur Geschichte des Eklektizismus der römischen Kaiserzeit", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, XLIX (1866). — J. Stuhmann, *De vocabulis notionum philosophicarum in Epicteti libris*, 1885. — R. Asmus, *Quaestiones Epicteteae* (con los fragmentos) 1888. — A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, 1890, reimp., 1962. — Id., id., *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, 1894, reimp., 1962. — Id., id., *Epiktet und das Neue Testament*, 1911 (en *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Heft 10). — I. Bruns, *De schola Epicteti*, 1897. — Th. Collardeau, *Étude sur Epictète*, 1903. — R. Renner, *Zu Epiktets Diatriben: I. Epiktet und seine Ideale*, 1903. *II. De Epicteteorum titulis*, 1904. — O. Halbauer, *De diatribis Epicteti*, 1911. — F. d'Ambrosio, *Epicteto e la morale del suo tempo*, 1940. — A. Jagu, *Epictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des "Entretiens"*, 1946. — Para bibliografía, véase: W. A. Oldfather, *Contributions toward a Bibliography of Epictetus*, 1927. — Véase el artículo de H. von Arnim sobre Epicteto (Epiktetos) en Pauly-Wissowa.

EPICUREISMO. Véase EPICÚREOS y EPICURO.

EPICÚREOS. En el artículo sobre Epicuro hemos expuesto las principales doctrinas comunes a todos los epicúreos. No quiere esto decir que los epicúreos hayan reproducido siempre *exactamente* las opiniones del fundador de la escuela. En el presente artículo nos referiremos a algunos de los filósofos que contribuyeron a completar el perfil del epicureismo. Por lo demás, hemos dedicado a varios de ellos artículos especiales.

Los más fieles epicúreos fueron los discípulos inmediatos del fundador de la escuela, es decir, los que vivieron con su maestro en estrecha "amistad epicúrea". Muchos de ellos fueron conocidos por Epicuro en Mi-

## EPI

tilene de Lesbos y en Lámpsaco. Mencionamos a este efecto a Hemarco de Mitilene, a Metrodoro de Lámpsaco y a su hermano Timócrates. De Lámpsaco procedían también otros discípulos, tales como Colotes, Poliano, y probablemente Ctesipo. Hemarco fue el primer sucesor de Epicuro en el Jardín. Lo sucedió Polístrato, autor de un tratado titulado *Sobre el desprecio no razonado* contra los cínicos y los estoicos. Ya desde entonces fue muy común entre los epicúreos la polémica contra las dos citadas escuelas, así como contra los peripatéticos. Característico de todos estos epicúreos es el hecho de que no obstante su defensa del conocimiento a base de las percepciones inmediatas de la realidad material había en sus doctrinas una buena copia de racionalismo. También es característico de ellos el hecho de que, no obstante ocuparse abundantemente de física y de canónica, seguían considerando como eje de su actividad filosófica la ética. En cambio, los epicúreos del siglo I antes de J. C. se inclinaron —con la excepción de Lucrecio— a reducir la importancia de los elementos racionales y a subrayar el papel de los factores empíricos. Esta dirección había sido ya emprendida por varios epicúreos que profesaron en Atenas: Zenón de Sidón, Demetrio de Laconia, posiblemente Apolodoro. Pero se desarrolló sobre todo en Nápoles por obra de Filodemo de Gadara. Puede hablarse inclusive de una escuela empírica epicúrea fundada por el citado Filodemo, desarrollada por Sirón (maestro de Virgilio) y continuada —especialmente en el campo de la medicina empírica— por Asclepiades de Prusa. Temas como el origen del conocimiento, la naturaleza de los signos por medio de los cuales conocemos, la índole de las inferencias que usamos y, sobre todo, la aplicación de las reglas empíricas a la retórica, a la religión, a la ética, a la medicina y a las ciencias naturales fueron, al parecer, predominantes en la mencionada escuela cuyas "relaciones" con Cicerón (quien, por lo demás, atacó con frecuencia las doctrinas epicúreas) y otros escritores romanos parecen más que probables. Como lo han mostrado Ph. H. de Lacy y E. A. de Lacy, los epicúreos de esta época se ocuparon todavía más que

## EPI

los primeros miembros de la escuela epicúrea de polemizar contra las doctrinas epistemológicas y cosmológicas de los estoicos. La lógica formalista de éstos ofrecía, en efecto, un marcado contraste con la lógica y la semiótica empíricas de los epicúreos, quienes consideraban que la relación entre los signos y los objetos era directa, sin intervención de los conceptos o λεκτά. Con ello los epicúreos se aproximaron a algunas de las posiciones luego defendidas —aunque en forma mucho más radical— por los escépticos (por ejemplo, por Sexto el Empírico, a quien se deben largas y detalladas exposiciones de las doctrinas de las tres escuelas: epicúreos, estoicos y escépticos). La polémica contra los peripatéticos fue también proseguida por los epicúreos, especialmente en tanto que procuraban mostrar el carácter excesivamente dogmático —y, a su entender, arbitrario— de la semiótica peripatética. Peripatéticos y estoicos se basaban en gran parte en lo que los epicúreos rechazaban por entero: la admisión del argumento de inconcebibilidad, fundado en un análisis racional y no en nuestra experiencia. Ahora bien, este desarrollo de la filosofía epicúrea no representaba, como a veces se ha sostenido, un cambio de frente en la escuela, sino un desarrollo de muchas de las posiciones ya admitidas, pero no elaboradas, por el propio Epicuro.

Sin abandonar los temas de lógica, epistemología y cosmología, los epicúreos desde fines del siglo I después de J. C. hasta el siglo V regresaron, en cambio, a las posiciones primariamente éticas y ético-vitales del antiguo epicureismo. Lo vemos en Diógenes de Oinoanda y en Diogeniano, quienes polemizaron contra los estoicos (especialmente contra Crisipo), pero quienes, en general, tuvieron frente a las otras escuelas una actitud más receptiva que los epicúreos anteriores. Como muchos de los filósofos de esta época, los epicúreos tendieron al eclecticismo.

El epicureismo ha resurgido en diferentes épocas, pero generalmente sólo en aspectos parciales, tales como ciertas formas de atomismo (VÉASE). De un modo más propio puede hablarse de una renovación epicúrea o de una tendencia neopícúrea —y también neodemocriteana— en los

## EPI

siglos XVII y XVIII. Esta tendencia tuvo representantes en varios países, incluyendo, como hemos señalado en el citado artículo, en España, pero es conocido sobre todo por tres nombres: Bérigard, Maignan y Gassendi (VÉANSE). De ellos solamente Gassendi y los gassendistas pueden ser considerados como neopitéreos en toda su extensión, pues su doctrina abarcaba no sólo la física atomista, sino también en gran parte la ética dentro del espíritu del epicureísmo antiguo.

Para el conocimiento del antiguo epicureísmo véase la bibliografía de EPICURO, especialmente las ediciones de textos de Usener, Bignone, Diels, Bailey y Vogliano. Véase también H. Diels, *Doxographi graeci*, s. v. Epicurís. El conocimiento del epicureísmo experimentó una renovación con el descubrimiento y publicación de los llamados Papiros de Herculano: *Herculanesium Voluminum quae supersunt I-VI, VIII-IX (Collectio Prior)*, 1793-1855; *Herculanesium Voluminum quae supersunt Collectio Tertia, I (Papii Ercolanensi)*, 1914. Véase también *Studia Herculanesia*, ed. C. Jensen, Fasc. I; ed. W. Schmid, 1939; W. Scott, *Fragmenta Herculanesia*, 1885, y la colección de Vogliano antes mencionada. — Asimismo: Th. Gomperz, *Herkulanische Studien*, 1866. — W. Crönert (autor, además, de muchos artículos sobre los papiros), *Quaestiones herculanenses*, 1898 (Dis.) [punto de vista filológico]. — Sobre los epicéreos: R. Hirzel, *Ciceros philosophische Schriften*, I, 1887 (parte titulada "Differenzen in der epikureischen Schule"). — A. Conti y G. Rossi, *Esame della filosofia epicurea nelle sue fonti e nella sua storia*, 1878. — E. Wallace, *Epicureanism*, 1880. — B. Schwen, *Ueber griechische und römische Epikureismus*, 1881. — C. Pascal, *Epicurei e Mistici*, 1911. — Jean Brun, *L'épicurisme*, 1959. — Ettore Paradore, *L'épicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, 1960. — Para Demetrio de Laconia: V. de Falco, *L'Epicureo Demetrio Lacone*, 1923. — El libro de Ph. H. de Lacy y E. A. de Lacy mencionado en FILODEMO DE GADARA contiene mucha información sobre el epicureísmo, especialmente el de tendencia empírica. Véase asimismo bibliografía de EPICURO.

EPICURO (ca. 341-270 antes de J. C.) nac. en Samos, de padres procedentes del demos ático de Gargettos, se trasladó a Teos (al Norte de Samos, costa de Asia Menor) a los 14 años para oír las lecciones de

## EPI

Nausifanes, discípulo de Demócrito. A los 18 años se dirigió a Atenas, donde permaneció un año. Luego pasó un tiempo en Colofón, en Mitilene de Lesbos y en Lámpsaco, madurando su doctrina y trabando amistad con algunos de los que fueron luego los más íntimos de su círculo. A los 35 años se estableció en Atenas, donde fundó su escuela, llamada el *Jardín* (306), famosa no solamente por las enseñanzas del maestro, sino también por el cultivo de la amistad — la "amistad epicérea", en la que participaban no solamente hombres (como era habitual en la Academia y el Liceo), sino también mujeres.

A diferencia de lo que sucedo con el estoicismo, elaborado por muchos autores (véase ESTOICOS) y poseedor de muchas variantes, el epicureísmo y la doctrina de Epicuro son prácticamente coincidentes. Ello no significa que, una vez instaurada, la doctrina epicérea haya persistido sin variantes; a alguna de éstas nos hemos referido en el artículo sobre los epicéreos (v.). Pero en lo fundamental las concepciones básicas del epicureísmo fueron establecidas por Epicuro.

Epicuro —que se opuso a las concepciones fundamentales de los estoicos, platónicos y peripatéticos, acercándose, en cambio, a las de los cirenaicos— partió de una doble necesidad: la de eliminar el temor a los dioses (que había engendrado el tipo del *δαιμόνιον*, o individuo excesivamente piadoso — casi el supersticioso) y la de desprenderse del temor a la muerte. Lo primero se consigue declarando que los dioses son tan perfectos, que están más allá del alcance del hombre y de su mundo; los dioses existen (pues, contrariamente a la opinión tradicional, Epicuro no era ateo), pero son indiferentes a los destinos humanos. Lo segundo se consigue advirtiendo —según el célebre razonamiento— que mientras se vive no se tiene sensación de la muerte y que cuando se está muerto no se tiene sensación alguna. Sobre estos dos supuestos está basada toda la doctrina epicérea. El fin de la misma es la vida tranquila, y por eso Epicuro, a diferencia de los filósofos de otras escuelas, recomienda no ocuparse de la vida política, origen de innumerables sinsabores. La felicidad se consigue, por consiguiente, cuando se conquista la autarquía

## EPI

y, a través de ella, la ataraxia, no para insensibilizarse por completo, sino para alcanzar el estado de ausencia de temor, de dolor, de pena y de preocupación. El sabio debe suprimir todos los obstáculos que se oponen a la felicidad y cultivar todo aquello (por ejemplo, la amistad) que contribuya a aumentarla. Así, pues, no se trata de un estado de completa ausencia de afecciones, sino de un estado de posesión de éstas conducente a la vida dichosa. A tal fin hay que saber cuáles son las verdaderas necesidades del hombre: son solamente las necesidades elementales — comer, beber, tener abrigo. Y aun ellas deben ser reducidas a lo indispensable, para que el sabio no se vea inquietado por los deseos de poseer o de disfrutar de aquello que no tiene y que cuesta esfuerzo e inquietud alcanzar. Podríamos, pues, reducir la felicidad al placer. Pero no se trata de un placer exclusivamente "material", como los antiepicéreos han achacado tan frecuentemente al filósofo y a sus partidarios, sino de un placer duradero, de índole espiritual o, mejor, afectiva. Las máximas conducentes a la eliminación de los dolores, las normas que enseñan cómo combinar los "placeres" con el fin de conseguir el "placer reposado", el equilibrio perfecto del ánimo, la supresión de la ansiedad y de la turbulencia, tienen todos el mismo propósito. La meta última es la serenidad — una cualidad, ciertamente, positiva y no negativa. El sabio no debe, pues, suprimir los placeres del gusto, del oído, del tacto, de la vista, sino ordenarlos y, sobre todo, subordinarlos a su bienestar físico y espiritual. La belleza y la virtud, ha escrito Epicuro, deben ser aceptadas si producen tal serenidad y satisfacción; deben ser eliminadas si no la producen. Pues si se rechazan todas las sensaciones, proclama también, no habrá ningún patrón para medir las que son beneficiosas. El placer debe ser conseguido sin que haya ninguna otra afección que compita con él, pues en tal caso no sería placer (es decir, serenidad), sino dolor y pena. El fin a que aspira el sabio es, pues, si se quiere, el placer, *ἡδονή*, pero no un placer equivalente al goce sensual, sino a la salud del cuerpo, acompañada del ejercicio de la mente por medio de la filosofía.

## EPI

Podemos así decir que el eje de la doctrina epicúrea es la ética, basada en la concepción del carácter positivo del placer sereno y duradero, material y espiritual, y de la consiguiente clasificación y equilibrio de los placeres. Mas para conseguir esa finalidad es necesario desarrollar las otras partes de la filosofía. Como dice Epicuro al comienzo de su carta a Menoceo, nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para estudiar la filosofía, pues estando ésta encaminada a conseguir la salud del alma, ψυχῆς ὑγίεια, no estudiarla equivale a decir o que no se ha llegado todavía a la época de la felicidad o que es ya demasiado tarde para ella. Y como una de las condiciones para alcanzar la felicidad es mostrar que no deben perturbar el alma ni el temor a los dioses ni el temor a la muerte, es necesario elaborar no solamente la ética, sino también la física. Y como la física es un conocimiento, se requiere asimismo una doctrina sobre éste. Así, el sistema completo de Epicuro contiene la canónica (VÉASE) (o doctrina dialéctica y doctrina del conocimiento), la física (o doctrina de la Naturaleza) y la ética (o doctrina del alma y su comportamiento). Habiéndonos ya referido a esta última, señalaremos brevemente los rasgos principales de la primera y segunda. La canónica se ocupa principalmente de las diversas clases de aprehensiones de la realidad. Aunque desarrollada con más detalle por otros representantes del epicureísmo (por algunos de ellos, como Filodemo de Gadara, en un sentido empírico más bien que racionalista), se encuentran en el propio Epicuro suficientes elementos de ella para poder presentarla sistemáticamente. Las aprehensiones son, en efecto, de distintas clases: las de la sensación, αἴσθησις, o aprehensiones primarias e inmediatas, de acuerdo con las cuales debe efectuarse toda investigación; la llamada pre-noción, anticipación o concepción general, πρόληψις —derivada de la sensación—; y la visión directa (de un conjunto), o intuición, ἐπιβολή, a base de principios primarios e imperceptibles del cosmos, ἄδηλα. En la ἐπιβολή, se dan sin embargo, tanto los objetos sensibles y visibles como los objetos invisibles —por ejemplo, los átomos, y también, como dice Epicuro en una ocasión,

## EPI

los dioses. En cuanto a la física, está basada en una reelaboración del atomismo. Epicuro define *los mundos* en un sentido físico como porciones circunscriptas del espacio. Estos mundos son infinitos en número y son eternos. La materia de que están compuestos son los átomos. Hay, en efecto, una infinidad de átomos o partículas indivisibles, ἄτομοι, en el vacío infinito. El universo es cuerpo y espacio, σώματα καὶ τόπος (según texto agregado por Usener). Siendo los átomos las semillas, σπέρματα, de las cosas, las combinaciones de los átomos permiten explicar no solamente las formas, mas también las cualidades de éstas. Los átomos son más o menos finos y sutiles según que los cuerpos sean más o menos pesados. Los más ligeros son los de las imágenes (véase IMAGEN) y del alma. Los átomos se distinguen entre sí por su forma, σχῆμα, peso, βάρος, y tamaño, μέγεθος. El número de formas es muy grande, pero no infinito. Como en Demócrito, los átomos son en la doctrina de Epicuro inalterables e indestructibles, completamente sólidos, de tal modo que permanecen tras la disolución de los compuestos, συγκρίσεις. Mas, a diferencia de Demócrito, el cual proclamó la necesidad absoluta, Epicuro —y luego Lucrecio— desarrollaron la doctrina de una cierta contingencia, producida por una desviación en la caída vertical de los átomos, es decir, por el hecho de que los átomos κεκλιμένα. Nos hemos referido con más detalle a este punto en el artículo Clinamen (v.). Digamos aquí sólo que dicha desviación no transforma el mundo forjado por Epicuro en una realidad que se modifica y se hace continuamente nueva. Epicuro afirma explícitamente no sólo que nada surge de la nada, y que nada se sumerge en la nada, sino que el universo ha sido siempre como es y será siempre el mismo. Estas verdades son justamente principios evidentes no percibidos. Nada hay, pues, fuera del universo que penetre en él e introduzca un cambio. Y la visión de este universo que permanece inmutable tras el cambio no es lo que menos ha contribuido a engendrar esa serenidad y tranquilidad que el sabio busca. Porque la filosofía, dice Epicuro, es inútil si no cura los sufrimientos

## EPI

del alma, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλ-ει πάθος.

Diógenes Laercio atribuye a Epicuro muchas obras, hasta el punto de presentarlo como uno de los autores más prolíficos de la antigüedad, compitiendo al respecto con Crisipo. De estas obras se ha conservado una muy pequeña parte. Lo principal que tenemos es: una carta a Herodoto, una carta a Pitocles, una carta a Menoceo, una serie de principios llamados *Doctrinas capitales*, una serie de fragmentos (unos llamados, por la colección, *Sententiae Vaticanae*, y otros de varios libros, cartas y procedencias inciertas). Para otras fuentes véase EPICÚREOS. La doctrina de Epicuro en D. Laercio, se halla en X, 1-154. Los papiros de Herculano referentes a Epicuro son: 176, 1232, 1289. Han sido editados por A. Vogliano en *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculansibus papyris servato*, 1928. La edición clásica de textos y testimonios (excluyendo los textos de Herculano) es la de H. Usener, *Epicúrea*, 1887. Otra buena edición es la de C. Bailey, *Epicurus. The Extant Remains*, 1926. Mucha información en ediciones de textos de Filodemo. Traducción importante de textos y testimonios de Epicuro con notas por E. Bignone, *Epicuro*, 1920. — Edición crítica de textos y fragmentos, con trad. italiana, notas e introducción por Graziano Arrighetti, *Opere*, 1960 (Classici della filosofia, ed. Giorgio Colli, 4). Entre las ediciones de fragmentos diversos de Epicuro mencionamos: Περὶ φύσεως, A, Γ, ed. H. Diels en *Abh. Berlin*, 1916-1917; una carta atribuida al filósofo, ed. H. Diels en *Sitzungsber. Berlin*, XXXVII (1916), 886 Sigs.; Περὶ φύσεως, ed. A. Vo-gliano en *Rendiconti d. R. Acc. di Bologna. Cl. di scienze morali*, serie III, vol. VI (1931-1932), 33-76; "Nuovi Frammenti del Περὶ φύσεως di Epicuro dal Pap. Ercol. N° 1420", *L'Antiquité classique*, V (1936), 273-323, por R. Cantarella; "A Newly Identified Fragment of Epicurus Περὶ φύσεως", *Journal of Philology*, XIII (1885), 289-98 ed. W. Scott. — Ed. completa y crítica del *Papyrus Herculaneum 1413* (atribuible a Epicuro) por R. Cantarella, en *Il Pensiero* (Milán), enero de 1957. — *Ethica edidit adnotationibus instruxit Carolus Dianio* (1946) [incluye todos los textos éticos de E. y textos antiguos en los que se expone o critica su doctrina]. — Abundante información sobre Epicuro (y sobre Aristóteles) a la luz de la polémica del primero contra los peripatéticos en E. Bignone, *La for-*

## EPI

*mazione dell'etica epicurea attraverso la polemica con il primo Aristotele e la scuola platonico-aristotelica*, 1933, y sobre todo *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., 1936. — Algunas obras sobre Epicuro: J. M. Guyau, *La morale d'Epicure*, 1878 (trad. esp.: *La moral de Epicuro*, 1907). — H. Pachnicke, *De philosophia Epicuri*, 1882. — A. Stahl, *Mensch und Welt, Epikur und die Stoa*, 1909. — A. von Gleiche-Russwurm, *Epikurs Lehre*, 1909. — E. Joyau, *Epicure*, 1910. — A. E. Taylor, *Epicurus*, 1911. — J. Mewaldt, *Die geistige Einheit Epikurus*, 1927. — C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, 1928. — W. Schmid, *Epikuros Kritik der platonischen Elementarlehre*, 1936. — M. N. P. Packer, *Ciceros Presentation of Epicurean Ethics*, 1938. — A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, 1946 (trad. esp.: *E. y sus dioses*, 1961). — G. Capone-Braga, *Studi su Epicuro*, 1951. — N. W. DeWitt, *Epicurus and His Philosophy*, 1954. — Id., id., *Saint Paul and Epicurus*, 1955. — Ch. Theodoridis (Zeodoridis), *Ἐπιτακουρος, ἡ ἀληθινὴ ἕψη τοῦ ἀρχαίου κόσμου*, 1954 (*Epicuro: el verdadero rostro del mundo antiguo*). — Maria Pakcińska, *Hedonistyczna etyka Epikura*, 1959 (*La moral hedonista de E.*). — Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, 1961. — Véase también bibliografía de EPICÚREOS.

EPIFENÓMENO es, en general, un fenómeno adscrito a otro, añadido a otro sin constituir una parte esencial de él. En psicología se llama a veces epifenómeno a la conciencia en el sentido de que puede ser considerada como un elemento accesorio a los procesos psíquicos, sin el cual éstos siguen desarrollando fundamentalmente la misma actividad. La concepción de la conciencia como epifenómeno y de los hechos de conciencia como epifenómenos es defendida especialmente por el psicofisiologismo mecanicista. Éste llega a admitir, pues, que la conciencia no es sino una fosforescencia que se mueve sobre la superficie de los procesos fisiológicos, algo que sin estos procesos no existiría. Pero este no existir de la conciencia sin la actividad fisiológica no significa que ésta sea concebida como mera condición; la actividad psicofisiológica es inclusive considerada como causa efectiva. Doctrina tal se expresa, por ejemplo, en algunos de los rasgos asumidos por el paralelismo psicofisiológico, especial-

## EPI

mente cuando sostiene que la conciencia significa la transposición al plano "espiritual" de los movimientos habidos en el plano de la "materia". Para esta posición, la comprobación de la "fuerza" que poseen la conciencia, el alma o el espíritu es una mera ilusión; la aparente libertad de la conciencia se transforma en determinación rigurosa tan pronto como se examinan desde el punto de vista científico los "supuestos" de esta conciencia libre. En cambio, las teorías que afirman la subsistencia de la conciencia niegan esta determinación y aun apoyándose, como acontece en Bergson, en bases científicas, muestran que la teoría de la conciencia como epifenómeno falla por sus bases debido justamente a que no presta suficiente atención a las comprobaciones empíricas.

EPIFILOSOFÍA. Véase PERIFILOSOFÍA.

EPIQUEREMA. Véase SILOGISMO.

EPISILOGISMO. Véase SILOGISMO.

EPISTEMOLOGÍA. Véase CIENCIA, CONOCIMIENTO y GNOSEOLOGÍA.

EPOJÉ. En el vocabulario filosófico es común ya usar el término 'epojé', transcrito a veces 'epoché', como transcripción y traducción del término griego *εποχή* (suspensión, suspensión del juicio), que los filósofos de la Nueva Academia (especialmente Arcesilao y Carnéades), y los escépticos (especialmente Enesidemo y Sexto el Empírico) usaron para expresar su actitud frente al problema del conocimiento. 'Epojé' en la definición de Sexto el Empírico, "es estado de reposo mental [*στάσις διανοίας*], por el cual ni afirmamos ni negamos" (*Hyp. Pyrr.*, I, 10), un estado que conduce a la imperturbabilidad, *ἀταραξία* (véase ATARAXIA). No se sabe exactamente quién fue el primer filósofo que introdujo la noción de epojé. Algunos indican que fue Pirrón (v.) quien combinó la epojé con la llamada acatalepsia o imposibilidad de aprehender inmediatamente la realidad del objeto. L. Robin señala, sin embargo, que Pirrón no puede ser considerado como un sabio efético (que suspende el ánimo como resultado de la investigación), sino como un sabio cetético (o buscador); a diferencia de lo que indica Sexto el Empírico (véase ESCEPTICISMO), Pirrón no suspendía radicalmente el

## EPO

juicio, sino que se dedicaba a la busca incesante, aun cuando sin obtener o quizás sin pretender jamás obtener ningún resultado. Otros presentan a Arcesilao como el primero que usó ampliamente dicha noción. Los estoicos habían defendido en la doctrina del conocimiento la teoría de la posibilidad de obtener representaciones comprensivas" (véase CATALÉPTICO). Contra ello Arcesilao arguyó que tales representaciones son condicionadas por el asentimiento, y como éste no puede dado, las representaciones comprensivas son imposibles. En todo caso, parece cierto que la noción de epojé fue usada sobre todo para oponerse a la teoría estoica del conocimiento. En el mismo sentido se pronunció Carnéades, el cual distinguió entre una epojé generalizada y una epojé particular, y afirmó que el sabio debe atenerse a la primera. Enesidemo y Sexto el Empírico, por su lado, afirmaron la epojé como resultado de los tropos (v.), pero adoptaron diversas actitudes de "suspensión" que rozaban a veces el probabilismo (v.). Así, sobre todo Sexto distinguía entre la pura y simple abstención, el reconocimiento de una posibilidad de que algo sea cierto, el reconocimiento de que no es imposible que algo sea cierto, la afirmación de que no puede haber decisión entre dos casos, etc. Hay que observar que la epojé tenía en todos estos filósofos no solamente un sentido teórico, sino también práctico, pues concernía tanto al conocimiento del objeto como al reconocimiento del bien, y especialmente del Bien supremo. Sin embargo, parece observarse en los académicos nuevos y en los escépticos una tendencia a acentuar diferentemente la suspensión del juicio según se tratara del aspecto teórico o del práctico. En lo que toca al primero, la epojé era casi siempre radical. En lo que se refiere al segundo, se tendía con frecuencia a la llamada *metriopatía* — la actitud moderada respecto a los juicios de carácter moral. El término 'epojé' ha sido revivido con distinto sentido del escéptico en la fenomenología de Husserl. Este filósofo introduce, en efecto, el citado término en la formación del método para conseguir la llamada *reducción fenomenológica*. En un sentido primario, la epojé filosófica no significa más que el hecho de que "suspende-



## EQU

mos el juicio frente al contenido doctrinal de toda filosofía dada y realizamos todas nuestras comprobaciones dentro del marco de tal suspensión" (*Ideen*, I § 18; *Husserliana*, III, 33). En un sentido husserliano propio, la epojé fenomenológica significa el cambio radical de la "tesis natural". En la "tesis natural" la conciencia está situada frente al mundo en tanto que realidad que existe siempre o está siempre "ahí". Al cambiarse esta tesis se produce la suspensión o colocación entre paréntesis (*Ausschaltung*, *Einklammerung*) no solamente de las doctrinas acerca de la realidad, y de la acción sobre la realidad, sino de la propia realidad. Ahora bien, éstas no quedan eliminadas, sino alteradas por la suspensión. Por lo tanto, el "mundo natural" no queda negado ni se duda de su existencia (*ibid.*, I, H 31-2, 55). Así, la epojé fenomenológica no es comparable ni a la duda cartesiana, ni a la suspensión escéptica del juicio, ni a la negación de la realidad por algunos sofistas ni a la abstención de explicaciones propugnada, en nombre de una actitud libre de teorías y supuestos metafísicos, por el positivismo de Comte. Sólo así es posible, según Husserl, constituir la conciencia pura o trascendental como residuo fenomenológico.

Sobre la epojé en sentido antiguo véase P. Couisson, "L'origine et l'évolution de l'époché", *Revue des Études grecques* (1929). Tratan asimismo del problema todas las obras sobre los escépticos griegos a que nos hemos referido en la bibliografía de ESCEPTICISMO; sin embargo, destacamos de ellas Léon Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, 1944. Para la epojé en los escépticos modernos véase Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 1960. Para la epojé en sentido fenomenológico, véanse las obras mencionadas en las bibliografías de FENOMENOLOGÍA y HUSSERL.

**EQUIPOLENCIA.** La expresión griega, ἰσοδυναμοῦσαι προτάσεις suele traducirse 'proposiciones equipolentes' o 'enunciados equipolentes'. Fue usada por Galeno (Prantl, I, 606). Apuleyo usó la expresión *propositiones aequipollentes*. Luego, en los textos lógicos escolásticos y buena parte de los modernos se ha empleado a menudo la expresión *aequipollentia enuntiationum*. La equipolencia de las proposicio-

## £QU

nes o enunciados puede entenderse de varios modos. Gramaticalmente dos o más proposiciones o enunciados son equipolentes entre sí cuando difieren sólo en los vocablos. Así, *Ensis est ferreus* y *Gladis est ex ferro* (ejemplo dado por Jungius; Cfr. *infra*) son gramaticalmente equipolentes. Lógicamente, dos o más proposiciones son equipolentes entre sí cuando tienen el mismo predicado, pero difieren en la forma. Según Jungius (*Lógica Hamburgucensis*, págs. 134-7; ed. R. W. Meyers, págs. 88-9), que siguió en esto a muchos tratadistas anteriores, la equipolencia lógica puede entenderse de dos modos: o con respecto a los términos sincategoremáticos o con respecto a las partes significativas del enunciado. La equipolencia lógica con respecto a los términos sincategoremáticos (o constantes lógicas) es la que se da entre dos enunciados que poseen el mismo sujeto y el mismo predicado cuando se dan ciertas condiciones relativas a la cantidad y a la cualidad de los enunciados. Así (1) dados dos enunciados con el mismo sujeto y predicado y la misma cantidad, resultan equipolentes cuando un enunciado afirma universalmente S y niega P y el otro enunciado niega universalmente S y afirma P (ejemplo [usando '=' como símbolo de 'es equipolente con']: Ningún libro es aburrido = Todo libro es no aburrido). También (2), dados dos enunciados contradictorios (ejemplos: 'Todo libro es aburrido'; 'Algún libro no es aburrido'), el segundo de los enunciados mencionados es equipolente con el primer enunciado cuando se antepone el signo de negación al sujeto de éste (ejemplo: 'No todo libro es aburrido' — 'Algún libro no es aburrido'). Asimismo (3), dados dos enunciados contrarios (ejemplos: 'Todo libro es aburrido'; 'Ningún libro es aburrido'), el segundo de los enunciados mencionados es equipolente con el primero cuando se antepone el signo de negación al predicado de éste (ejemplo: 'Todo libro no es aburrido' — 'Ningún libro es aburrido'). Finalmente (4), dados dos enunciados subalternos (ejemplos: 'Todo libro es aburrido'; 'Algún libro es aburrido'), el segundo de los enunciados mencionados es equipolente con el primero cuando se anteponen signos de negación al sujeto y predicado de éste (ejemplo: 'No todo libro no es aburri-

## EQU

do' = 'Algún libro es aburrido'). En cuanto a la equipolencia respecto a las partes significativas del enunciado, se debe a Jungius (*op. cit. supra*), según ha indicado H. Scholz (*Geschichte der Logik*, 1931) el haber puesto de relieve una de las formas más importantes de tal equipolencia: la llamada *aequipollentia per inversionem relationis*. Jungius indica que esta equipolencia se da cuando la parte principal del predicado en un enunciado se comporta como el correlato de la parte principal del correlato en otro enunciado. Uno de los ejemplos dados por Jungius ('David es el padre de Salomón' = 'Salomón es el hijo de David') permite ver que la equipolencia en cuestión puede tener lugar cuando se dan relaciones que tienen ciertas propiedades (como el ser irreflexivas, o asimétricas, o intransitivas [de todas las cuales es ejemplo la relación padre de]). La *aequipollentia per inversionem relationis* de que hablaba Jungius es simbolizada en la lógica actual por medio del bicondicional:

$$x \check{R} y \equiv y R x,$$

donde R es el converso de R.

Mencionaremos dos ejemplos de uso del término 'equipolencia' en la lógica contemporánea. Uno se halla en R. Carnap. Según este autor, R1 y R2 (donde 'R' sustituye a 'clase sentencial') son equipolentes cuando coinciden en su contenido, llamándose *contenido de R1* a la clase de sentencias no válidas que son consecuencias de R1. La definición de Carnap es sintáctica. El otro ejemplo se halla en H. Reichenbach. Según este autor, dos fórmulas son equipolentes cuando una es derivable de la otra y viceversa. Así, 'Fx' y '(x)Fx' son, según Reichenbach, fórmulas equipolentes porque de 'Fx' puede derivarse '(x)Fx' y de '(x)Fx' puede derivarse 'Fx'. Reichenbach indica que esta equipolencia es una generalización de la equivalencia tautológica. Las fórmulas tautológicamente equivalentes son también equipolentes. No así, sin embargo, a la inversa.

**EQUIVALENCIA.** En el artículo Bicondicional (v.) hemos leído '=' como 'si y solo si'. Esta lectura recibe con frecuencia el nombre de *interpretación material del bicondicional* o también el de *equivalencia material*. Sin embargo, lo mismo que sucede

## EQU

con el condicional (v.), hay otra lectura de '≡'. Es la que tiene lugar cuando se coloca '≡' entre nombres de enunciados en vez de colocarlo entre enunciados. Así, mientras la expresión:

$$p \equiv q$$

se lee:

*p* si y sólo *q*,

la expresión:

$$'p' \equiv 'q'$$

se lee:

'*p*' es equivalente a '*q*',

lo cual puede traducirse:

*p* es lógicamente equivalente a *q*.

En el cálculo de implicación (v.) estricta de C. I. Lewis, la expresión 'lógicamente equivalente a' es simbolizada por '≡', llamada *equivalencia estricta o equivalencia lógica*. Lo mismo que sucede con el condicional; la lectura de '*p* ≡ *q*' como '*p* ≡ *q*' debe admitirse únicamente cuando '*p* ≡ *q*' es lógicamente verdadero.

EQUIVOCACIÓN. Véase SOFISMA.

EQUÍVOCO. Véase ANALOGÍA, SINÓNIMO, UNÍVOCO.

ERASMO (DESIDERIO) (1467-1536), de Rotterdam, ingresó en el convento de los Canónigos regulares de Emmaus (Steyn), se ordenó de sacerdote y fue tutor de Enrique de Bergen, en cuyo servicio realizó numerosos viajes (Inglaterra, Francia, Suiza, Italia). En 1517 fue dispensado de los votos, pero siguió dentro del sacerdocio, ligando amistad con los mayores humanistas de su época. Erasmo fue él mismo uno de los principales representantes del humanismo renacentista. Su labor de humanista, manifestada en sus ediciones de autores clásicos y en sus trabajos críticos sobre el Viejo y el Nuevo Testamentos, representó, sin embargo, solamente un aspecto de su actividad intelectual. Aunque no puede considerarse propiamente como un filósofo, por lo menos como un filósofo sistemático, Erasmo estuvo en el centro de muchas de las discusiones filosóficas de su época. Entre ellas cabe mencionar especialmente la que se centró en torno al problema del libre albedrío (v.). Contra los que acentuaban excesivamente la sumisión del albedrío humano a la voluntad divina, Erasmo defendió la existencia y potencia de este albedrío. Esto fue, por lo demás, lo que

## ERA

lo opuso a Lutero, algunas de cuyas tesis había considerado Erasmo favorablemente en su deseo de introducir una reforma en la Iglesia. Se produjo por este motivo una ruptura entre Erasmo y Lutero, definitiva desde la publicación por este último de su tratado *De servo arbitrio* (1525) contra el *De Libero Arbitrio* ΔΙΑΤΡΙΒΗ, publicada por Erasmo un año antes. La defensa del libre albedrío no significa, sin embargo, que Erasmo estuviera en favor de tesis naturalistas o neopelagianas extremas. Lo que pretendía era más bien encontrar un justo medio que, al tiempo que salvara la libertad, confirmara la religación del hombre a Dios. Este justo medio fue, por lo demás, muy característico de la actitud filosófica y humana de Erasmo en todos los problemas importantes. Así, por ejemplo, parece inclinarse a veces por el "Dios único" manifestado en todas las religiones y caro a ciertos espíritus renacentistas. Mas esta inclinación queda corregida por su insistencia en el carácter peculiar de la vida cristiana y en su opinión de que solamente dentro de esta vida se da la posibilidad de una conciliación y de un verdadero humanismo. Lo mismo ocurre con sus aspiraciones de reforma. Se trataba, en efecto, para Erasmo de conseguir la tan anhelada *pax fidei*, de que había hablado Nicolás de Cusa, por medio de una *philosophia Christi*, basada en el desarrollo de la vida interna del cristianismo, pero sin destruir —antes bien, revitalizando— la vida y la organización de la Iglesia. El humanismo, y la actitud tolerante inherente al mismo, debían constituir justamente para Erasmo una de las bases para tal reforma.

Las doctrinas y opiniones de Erasmo ejercieron en su época una enorme influencia. El erasmismo se convirtió en uno de los grandes temas de discusión. La forma adoptada por el mismo dependió en gran parte de la situación histórica del país en el cual encontraba adeptos. En muchas partes de Europa se convirtió en una doctrina destinada a impulsar el saber y a mantener la unidad de la fe. En otras apareció como una doctrina filosófica que mezclaba sabiamente humanismo y cristianismo. En alguna, como España, fue casi siempre, como Americo Castro ha subra-

## ERA

yado, una voluntad. Hoy día llama la atención la discrepancia existente entre la "insignificancia" filosófica del erasmismo y la influencia ejercida en su época sobre los filósofos. Pero esta discrepancia aparece menos acusada si tenemos en cuenta que en la época de Erasmo la filosofía buscaba no solamente nuevas ideas, sino también nuevas formas de expresión, y que Erasmo contribuyó notablemente a estas últimas.

Las obras más significativas de la posición filosófica de Erasmo son: *Enchiridion militis christiani*, 1502. — *Encomium moriae seu laus stultitiae*, 1509. — *De Libero Arbitrio* ΔΙΑΤΡΙΒΗ, 1524. — Las ediciones de las obras de Erasmo consideradas como las clásicas son la de Beatus Rhenanus (9 tomos. Basilea, 1540-41), y la de Clericus (11 tomos. Leyden, 1703-1706; reimp., 1960 y sigs.). — La obra más editada y traducida es el *Elogio de la locura* (o "estulticia"), de la cual hay numerosas ediciones y traducciones españolas. Edición del *Enchiridion* o *Manual del caballero cristiano*, por Dámaso Alonso, con prólogo de Marcel Bataillon, en la *Revista de Filología Española*, Anejo XVI, 1932 (véase el ensayo de Dámaso Alonso "El crepúsculo de Erasmo", en *Revista de Occidente*, CXII [1932], 31-53). — *Obras escogidas*, trad. esp. de Lorenzo Riber (1956). — Importante para el conocimiento de Erasmo es su correspondencia: *Opus Epistolarum Erasmi*, I-XII, Oxford, 1906-1958, ed. por P. S. Allen [t. XII con índices por B. Flower]. — Bibliografía: F. Vander Haeghen, *Bibliotheca Erasmiaca. Répertoire des oeuvres d'Erasme*, reimp., 1961. — Véase H. Durand de Laur, *Érasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne*, 2 vols., 1872. — R. B. Drummond, *Erasmus, His Life and Character as Shown in His Correspondence and Works*, 1873. — E. Amiel, *Érasme. Un libre penseur au 16e siècle*, 1890. — A. Richter, *Erasmusstudien*, 1891. — P. S. Allen, *The Age of Erasmus*, 1914. — Preserved Smith, *Erasmus: A Study of His Life, Ideals and Place in History*, 1923. — J. B. Pineau, *Érasme. Sa pensée religieuse*, 1924. — J. Huizinga, *Erasmus*, 1924 (trad. esp., 1945). — A. Renaudet, *Études Érasmiennes*, 1939. — N. Petruzzellis, *Erasmus, pensatore*, 1948. — A. Flitner, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt*, 1952. — S. A. Nulli, *Erasmus e il Rinascimento*, 1955. — Para la cuestión de Erasmo en España, véase: Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, 1937.

## ERD

(trad. esp., con algunas modificaciones: *Erasmus y España*, 2 vols., 1950), y Americo Castro, *Lo hispánico y el erasmismo*, 1942 (refundición de esta obra en el libro titulado *Aspectos del vivir hispánico. Mesianismo, espritualismo y actitud personal en los siglos XIV al XVI*, s/f. [1949].

ERDMANN (BENNO) (1851-1921) nac. en Guhrau o Goglaw, profesor desde 1876 en Berlín, desde 1878 en Kiel, desde 1884 en Breslau, desde 1890 en Halle, desde 1898 en Bonn y desde 1909 nuevamente en Berlín, se distinguió en el fomento del conocimiento de Kant, hasta el punto de que, cuando menos en la dimensión "filológica" (él mismo ha tenido a su cargo la gran edición kantiana de la Academia de Ciencias de Berlín), puede ser considerado como perteneciente al grupo del primer neokantismo. Sin embargo, sus principales contribuciones sistemáticas tuvieron lugar en el campo de la lógica en su relación con la psicología y la gramática filosófica. Erdmann sostenía que el *objeto* de la primera coincide con el de las dos últimas, pero esta coincidencia no significaba que lógica, psicología y gramática fueran una misma cosa; antes bien, debían ser rigurosamente separadas en la investigación lógica y metódica, por tratar cada una de ellas una *dimensión* distinta de la "realidad" (la psicología, los "hechos"; la lógica, "las condiciones del pensamiento universalmente válido"; la gramática, la "envoltura verbal" de los pensamientos y de las significaciones). La lógica de Erdmann, que usualmente es considerada como psicologista, y que Husserl calificó hasta de antropologista, representó, con todo, una contribución al tránsito del psicologismo al logicismo tal como posteriormente fue desarrollado por diversos pensadores. En efecto, lógica y psicología coinciden para Erdmann sólo cuando el objeto de la lógica es una parte del objeto de la psicología (el pensamiento formulado en el lenguaje). Una se sirve, pues, de la otra y permite sostener un normativismo análogo al de Sigwart (VÉASE). Lo que negaba Erdmann es, pues, la existencia de objetividades absolutamente evidentes. Lo que haya de objetividad en el juicio—centro de la investigación lógica— es el conjunto de los "contenidos significativos". La psicología del pensamiento

## ERI

no es, de consiguiente, inútil para la lógica, como no lo es tampoco para la teoría del conocimiento, que Erdmann edificó en un sentido fenomenalista, aprovechando los elementos proporcionados por lo que llamó la "teoría de los residuos" en sus aspectos inconsciente-psíquico y físico, y admitiendo en parte una base metafísica que lo condujo del fenomenalismo puro a un paralelismo psicofísico fundado en un fenomenismo.

Obras principales: *Martin Knutzen und seine Zeit*, 1876. — *Die Axiome der Geometrie*, 1876. — *Logik, I. Logische Elementarlehre*, 1892 (*Lógica, I. Teoría lógica elemental*). — *Die Psychologie des Kindes*, 1901 (*La psicología del niño*). — *Ueber Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes*, 1905 (*Sobre el contenido y validez de la ley causal*). — *Wissenschaftliche Hypothese über Leib und Seele*, 1907 (*Hipótesis científicas sobre el cuerpo y el alma*). — *Erkennen und Verstehen (Conocer y comprender)*. — *Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken*, 1913 (*Las funciones de la fantasía en el pensamiento científico*). — *Reproduktionspsychologie*, 1920. — Además, múltiples trabajos de lógica y psicología en diversas revistas y en las *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, especialmente las concernientes a la teoría de la apercepción, de la observación, a la relación entre lenguaje y pensamiento, a la psicología del pensar, a la relación entre conocimiento y comprensión, a la teoría de la percepción y de la abstracción. Se le deben también escritos histórico-filosóficos sobre Spinoza y en particular sobre Kant. — Véase Erich Becher, "Benno Erdmann", *Archiv für die gesamte Psychologie*, XLII (1921). — Alfred Rosenthal, *Die Theorie des Syllogismus und der Induktion bei Sigwart und Erdmann*, 1928 (Dis.). — Erhart Kraemer, *Erdmanns Wahrheitsauffassung und ihre Kritik durch Husserl*, 1930 (Dis.).

ERÍSTICA. Se llama *erística* al arte de la disputa, ἔρις. Si esta disputa se entiende como un procedimiento dialéctico en el sentido que tiene la dialéctica (VÉASE) en Platón, entonces el método erístico y el método dialéctico coinciden y no son tomados casi nunca en sentido peyorativo, ni siquiera cuando se rechazan como insuficientes o como escasamente probatorios. Si, en cambio, la disputa tiene como fin la propia disputa, la erística degenera en sofística y la interpretación del método erístico da

## ERR

lugar a juicios desfavorables. Es lo que ocurrió con la escuela de Megara. Todavía el fundador de la escuela, Euclides, usaba procedimientos dialécticos para defender sus posiciones filosóficas; el rechazo de las sensaciones y de las opiniones derivadas de las sensaciones conducía a Euclides a basarse únicamente en la razón y a construir argumentos, semejantes a los de los eleatas, que en modo alguno son considerados como sofísticos. Solamente cuando Euclides se complacía exclusivamente en confundir a los contrarios, el aspecto negativo de la erística predominaba sobre el positivo. En cambio, los discípulos de Euclides parecieron inclinarse casi enteramente al primero, de tal modo que el término 'erística' como argumento sofístico o capcioso y como dialéctica degenerada en mera disputa por el placer de la disputa fue adquiriendo cada vez más una significación peyorativa. Ello, sin embargo, es más propio de los sofismas de Eubúlides (el cornudo, el calvo) que de los argumentos de Diodoro Crono contra la posibilidad del movimiento y a favor de la definición de lo real como actual. Y aun dentro de los llamados sofismas de Eubúlides, uno de ellos, el del mentiroso, constituye una paradoja semántica más bien que un sofisma. Ahora bien, el abuso del argumentar por el mero argumentar en que parecieron complacerse algunos de los megáricos condujo a muchos a identificar la erística con la sofística y la dialéctica, con la consecuencia de que la erística fue definida como un immoderado apetito de triunfar sobre el adversario por encima de las exigencias de la verdad y sin tener en cuenta los medios empleados: círculos viciosos, paso a otros géneros y cualquier otra clase de sofismas (véase SOFISMA). Es el sentido que tiene todavía hoy el término 'erística' en la literatura filosófica.

ERLEBNIS. Véase VIVENCIA.

ERROR. Según Zenón de Elea (y luego algunos sofistas) solamente puede hablarse del ser. Del no ser no puede enunciarse nada. Por lo tanto, el error es imposible. Una proposición que no sea verdadera no puede recibir el nombre de proposición; es, a lo sumo, un conjunto de signos carentes de sentido. Los autores que no admiten tal doctrina

## ERR

radical señalan que el error se da en proposiciones tan significativas como las que expresan la verdad. La diferencia entre las proposiciones falsas y las verdaderas consiste en que mientras las primeras no designan nada real, las segundas designan algo real. En tal caso, el error es definido como un decir 'S es P' en vez de decir 'S es R' si S es R y si S no es P.

Aristóteles examinó el problema del error en el juicio en los *An. Pr.*, II 21, 66 b 19 y sigs. A veces, dice el Estagirita, nos equivocamos en la posición de los términos. Pero también erramos en el juicio expresado sobre ellos. Ahora bien, como, según el Estagirita, nosotros vemos las cosas particulares por medio del conocimiento de lo general, el error es posible sin que nuestro error y nuestro conocimiento sean mutuamente contrarios. Pues el conocimiento se refiere a lo general, en tanto que el error alcanza a lo particular. Entre los escolásticos, el problema del error es examinado dentro de la cuestión de la certidumbre (VÉASE); en rigor, el error puede ser entendido únicamente cuando hemos puesto en claro las diferentes formas en que puede darse la verdad (VÉASE) y, en particular, esta forma peculiar de hallar lo contrario a la verdad que es la decepción y la desilusión. Los escolásticos decían por ello que el error se opone a la verdad. Si la verdad es coincidencia entre el juicio y la cosa juzgada, el error será la discrepancia entre ellos. Otra cuestión, en cambio, es la que se refiere a las causas del error, causas que afectan no sólo a la estructura lógica, sino también a la psicológica, en particular a las causas que hacen posible la ignorancia. Esta cuestión fue asimismo dilucidada por los pensadores medievales, pero fue muy especialmente destacada por los filósofos modernos, quienes más que por alcanzar la verdad se preocuparon por eliminar el error. Así ocurre, por ejemplo, en Descartes, el cual se refiere a este punto en muchos pasajes de sus escritos (*Regulae*, VIII; *Med.*, IV y V; *Princ.*, I, 30 sigs., etc.); en Malebranche, el cual dedica al asunto prácticamente toda su *Recherche*, y en muchos otros filósofos. El caso de Descartes merece, sin embargo, una atención especial a causa del carácter extremo a que llevó su tesis

## ERR

(en parte anticipada por Juan Duns Escoto), según la cual el error reside en el acto de la voluntad que se pronuncia sobre el juicio y no en el propio juicio. Ello se debe a que Descartes estableció previamente una separación entre la aprehensión de ideas y "una cierta potencia de juzgar". Esta última es potencia de conocer o potencia de elegir (o libre albedrío). El error se debe a alguna imperfección en estas potencias. Pero como el acto de juzgar es un acto voluntario, sólo puede decirse que hay error cuando se hace intervenir la voluntad. En lo que se refiere al entendimiento, no se niega ni se afirma; es la voluntad la que afirma o niega y, por lo tanto, la que puede equivocarse. Los errores nacen del hecho de que "como la voluntad es mucho más amplia y más extendida que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo asimismo a las cosas que no comprendo" (*Med.*, III). Y esa voluntad puede extenderse de tal modo ilegítimo no sólo a la afirmación de ideas que no corresponden a la realidad, sino también a la elección del mal en lugar del bien. De este modo son una y la misma causa la del error y la del pecado.

Muchos autores insisten en que no es legítimo confundir simplemente el error con la ignorancia, aun en el caso de que se suponga que el primero procede de la segunda. En efecto, mientras la ignorancia es una falta de conocimiento, el error supone previamente un conocimiento acerca del cual hay error. Con ello se admite que el error es, en cierto modo, algo positivo. Sobre esta base puede existir, como ha indicado Víctor Brochard, un "problema del error", que se desvanecería tan pronto como se supiera que el error es simplemente una carencia.

El problema de la naturaleza del error es tan fundamental que la "doctrina del error" puede caracterizar la índole de un sistema filosófico. En efecto, la existencia del error supone una cierta forma de relación con la realidad y, por consiguiente, envuelve todos los problemas clásicos acerca de la relación entre el ser y el no ser, paralelos a las cuestiones suscitadas acerca de la relación entre la verdad y el error. Brochard señala, por ejemplo, que dichos problemas han recibido

## ERR

tres soluciones y que de cada una de ellas depende la concepción que se tenga acerca del error. La primera solución —ya antes mencionada— es la que, con Parménides, Spinoza y otros autores, elimina el error al eliminar el no-ser: sólo la idea del ser, que es además la única existente, es verdad. La segunda solución es la que afirma que tanto el ser como el no ser son. Por lo tanto, habiendo una forma "atenuada" de ser que son los posibles, el error posee a su vez una cierta realidad: "un pensamiento falso —escribe Brochard— sería la aparición en el mundo actual de un fragmento de esos mundos posibles a los cuales la voluntad divina ha rehusado la existencia" (*De l'erreur*, 3a ed., 1926, pág. 246). El error sería en tal caso, como en Descartes y Leibniz —bien que de diferentes maneras—, una privación de inteligibilidad. Una tercera solución sostendría, en cambio, que no hay una verdad, sino que hay verdades. El error sería entonces algo real, que podría definirse como la representación de existencias inacabadas. Brochard estima, uniéndolo lo más plausible de las citadas tesis, que la existencia del error no es una privación de inteligibilidad, sino de voluntad. Pero, a su vez, el error no sería posible si no hubiese en un ser, el hombre, una unión de voluntad y entendimiento. Por eso se podría decir que "lo que hace posible el error en sí mismo es la unión en el mundo de la idea y de la voluntad". No habría error con la sola inteligencia y sin la voluntad. Y por ello "el principio metafísico del error es la libertad" (*op. cit.*, pág. 275), libertad que es al mismo tiempo el principio metafísico que hace posible la eliminación del error y la obtención de la verdad, Max Scheler ("Die Idole der Selbsterkenntnis", en *Vom Umsturz der Werte*, I [1905], reimp. en *Gesammelte Werke*, 3 [1955], págs. 213-9) distingue entre el error (*Irrtum*) y el engaño (*Täuschung*). El error sólo se da en la esfera de las proposiciones y de los juicios; el engaño sólo se da en la esfera de las percepciones. Los que han creído que no puede haber engaño en la percepción (subjetivistas, fenomenistas) han confundido la percepción con la sensación y han interpretado torcidamente la frase de Aristóteles: "No puede haber engaño

## ESC

de los sentidos." En la sensación no puede haber ni engaño ni error. En el juicio no puede haber engaño, pero sí error. En la percepción no puede haber error, pero sí engaño (el cual puede tener un fundamento objetivo o un fundamento subjetivo). Por eso un sujeto puede engañarse en las percepciones y no errar en los juicios, y viceversa.

Además de los citados trabajos de Victor Brochard y Max Scheler, véase: Balduin Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie*, 1934. — F. Marhenke, "The Problems of Error", *University of California, Publications in Philosophy*, vol. 10, ed. G. P. Adams, J. Loewenberg, S. C. Pepper, 1928, págs. 143-74. — Sobre el error en diferentes autores y tendencias filosóficas, véanse los trabajos siguientes: Leo W. Keeler, *The Problem of Error from Plato to Kant. A Historical and Critical Study*, 1934. — A. Levi, serie de artículos sobre el problema del error en varios autores y corrientes; mencionamos: "Il problema dell'errore nella filosofia di A. Rosmini" (*Rivista di filosofia*, 1925); "del Descartes" (*Logos*, 1928); "nella teoria stoica" (*Revue d'histoire de la philosophie*, 1928); "nella filosofia neo-criticista. I. Renouvier. II. V. Brochard" (*Rendiconti reale Acc. lombard.*, 1931); "nella filosofia dell'immanenza" (*Arch. di filosofia*, 1932); "di Leibniz" (*Rendiconti Ist. lomb.*, 1929); "di Platone" (*Athæneum*, 1930); "di Antistene" (*Revue d'histoire de la philosophie*, 1930); "nella scuola di Megara" (*Rendiconti Acc. Naz. dei Lincei*, 1932); "del Locke" (*Archivio di filosofia*, 1933); "di Spinoza" (*Sophia*, 1933); "di G. Windelband" (*Arch. storia della filosofia italiana*, 1934); "in Filone d'Alessandria" (*Revista storia della filosofia*, 1950. — M. D. Roland-Gosselin, "La théorie thomiste de l'erreur", *Mélanges thomistes*, 1923, págs. 253-74 [Bibliothèque thomiste, 3]. — Id., id., "Erreur et péché", *Revue de philosophie*, XXVIII (1928), 466-78. — Godfredo Quadri, *Il pensiero filosofico di S. Agostino, con particolare riguardo al problema dell'errore*, 1934.

ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS. El verbo griego σκοπεῖν significa "mirar cuidadosamente" (una cosa, o en torno), "vigilar", "examinar atentamente". Según ello, el vocablo 'escéptico' significa originariamente "el que mira o examina cuidadosamente". 'Escepticismo' significa entonces "la tendencia a mirar cuidadosamente" — se entiende, antes de pronunciarse sobre

## ESC

nada o antes de tomar ninguna decisión. El fundamento de la actitud escéptica es la cautela, la circunspección.

El escepticismo como doctrina filosófica tiene dos aspectos: uno teórico y otro práctico. Desde el punto de vista teórico, el escepticismo es una doctrina del conocimiento según la cual no hay ningún saber firme, ni puede encontrarse nunca ninguna opinión absolutamente segura. Desde el punto de vista práctico, el escepticismo es una actitud que encuentra en la negativa a adherirse a ninguna opinión determinada, en la suspensión del juicio, ἐποχή (véase ΕΠΟΙΕ) la "salvación del individuo", la paz interior. En el primer caso se opone a lo que podría llamarse "decisionismo". O, si se quiere, adopta una sola decisión: la de abstenerse de toda decisión.

El carácter peculiar del escepticismo antiguo fue descrito ya por Sexto el Empírico (VÉASE) al clasificar las doctrinas —o "sectas"— filosóficas en tres tipos: la de aquellos que creen haber descubierto la verdad, o dogmáticos —como Aristóteles, los epicúreos y los estoicos—; (2) la de aquellos que suponen no puede ser aprehendida —como los "académicos—; (3) la de aquellos que siguen investigando — como los escépticos. De ahí que el escéptico sea llamado también "cetético", ζητητική, a causa de su afán de indagación; "efético", ἐφεκτική, por la suspensión del juicio producida por la indagación, y "aporético", ἀπορητική, por el hábito de dudar y la indecisión que tal hábito acarrea. Cuando el escéptico lo es de veras, se convierte en "pirrónico" —nombre que se le dio por ser Pirrón (VÉASE) el que, al parecer, llevó el escepticismo a sus últimas consecuencias.

La estrecha alianza de lo teórico y de lo práctico en el escepticismo antiguo no significa que un aspecto no se distinga del otro. Aun en el caso de que se considere el escepticismo —por lo menos el escepticismo antiguo— como una "actitud" más bien que como una "doctrina", debe reconocerse que muchos escépticos acumularon argumentos con el fin de mostrar lo juicioso y razonable que es terminar por "suspender el juicio". Los escépticos fueron con frecuencia empedernidos "disputadores" — cuya

## ESC

misión era, paradójicamente, mostrar la inanidad de toda discusión.

No hay propiamente hablando "una escuela escéptica antigua", sino muy diversas "corrientes escépticas", cada una de las cuales forma una especie de "secta" o "subsecta" filosófica. Se ha considerado a veces a los sofistas como los primeros escépticos, o como precursores de los escépticos. Sin embargo, escépticos propiamente dichos empezó a haberlos sólo hacia el siglo III antes de J. C., con Pirrón y los pirrónicos — que a menudo fueron llamados "escépticos" pura y simplemente. Entre los discípulos de Pirrón destacaron Filón de Atenas; Nausifanes de Teos (partidario también de Demócrito y maestro de Epicuro); y Timón de Flionte (ca. 320-230 antes de J. C.), discípulo del megárico Estilpon, y cuyas *Sátiras* (Σύλλοι) constituyen una polémica contra todos los filósofos que pretenden haber encontrado un criterio de verdad. Aunque hubo escépticos después de los nombrados, el escepticismo reverdeció sólo durante los dos primeros siglos de nuestra era especialmente en Enesídemo, Sexto el Empírico y Agripa (VÉASE). Se discute si los miembros de la Academia platónica en el curso de los siglos III y II antes de J. C. (platonismo medio: Arcesilao; y platonismo nuevo". Carneades) pueden ser considerados como escépticos. Si entendemos 'escéptico' en el sentido radical (pirrónico), ciertamente que no; más que la suspensión del juicio los miembros de dicha Academia en los períodos citados defendieron teorías de la verosimilitud y de la probabilidad.

Aunque suele confinarse el escepticismo como "escuela filosófica" al mundo antiguo, ha habido corrientes filosóficas escépticas (y no sólo argumentos de carácter escéptico) hasta nuestros días. Ahora bien, dentro de una posible "historia general del escepticismo en Occidente" hay, aparte de la antigüedad, ciertos períodos de intenso cultivo y difusión de tendencias escépticas. Uno de estos períodos es el siglo XVII. Es el período que va de Erasmo a Descartes. Según Richard H. Popkin (*op. cit. infra*), es característico de tal período que el escepticismo —o, mejor dicho, el pirronismo— fuera elaborado y discutido como consecuencia de la cuestión planteada por la Reforma: hallar un criterio de verdad religiosa. Ello replan-

## ESC

teó "la cuestión del criterio" de que ya había tratado Sexto en *Hyp. Pyrr.* (II, 4), esto es, el problema que suscita el que para decidir en una disputa hay que tener un criterio de verdad, el cual requiere otro criterio para decidir del primero y así sucesivamente *ad infinitum*. El tratamiento del criterio de verdad religiosa fue examinado en el período citado (1500-1650) no sólo teniendo en cuenta las cuestiones específicas suscitadas por la Reforma —validez de las enseñanzas de la Iglesia, interpretación de las Escrituras, supuesta iluminación por Dios, etc.—, sino también teniendo presentes —para seguirlos, reforzarlos o rebatirlos— los argumentos de los antiguos escépticos, en particular los de Pirrón, tal como fueron expuestos por Sexto, cuyas obras comenzaron a ser difundidas a partir de la publicación, en 1562, de una versión latina (Henri Estienne) de las *Hypotyposes*, a la que siguió, en 1569, una reimpresión, junto con una versión latina (Gentian Hervet) de *Adversus Mathematicos* (texto griego impreso en 1621). Entre los autores que cabe mencionar del período en cuestión destacan Montaigne, Charron, Francisco Sánchez. Algunos de los autores de la época son llamados "neo-pirrónicos"; otros, "eruditos libertinos".

El escepticismo antiguo es en la mayor parte de los casos una "actitud"; el escepticismo renacentista y moderno es con frecuencia una "posición". Cuando lo estudiamos con independencia de la situación histórica y atendiendo a su significación epistemológica, el escepticismo aparece como una cierta "tesis" sobre la posibilidad (o imposibilidad) del conocimiento. Según el escepticismo, el sujeto no puede nunca aprehender el objeto, o lo puede aprehender únicamente en forma relativa y cambiante. Los antiguos escépticos habían insistido en los obstáculos que se oponen al conocimiento seguro (véase TROPIS). Los escépticos de todos los tiempos han indicado (o supuesto) que si hubiese conocimiento seguro —identificado, por lo demás, con conocimiento puro y simple— no habría cambios en el contenido del conocimiento. Dilthey ha hecho observar que la llamada "anarquía de los sistemas filosóficos" ha sido la razón principal del escepticismo. Pero a "muchas mayor profundidad que las

## ESC

conclusiones escépticas basadas en la contraposición de las opiniones humanas —escribe dicho autor— alcanzan las dudas surgidas de la progresiva elaboración de la conciencia histórica". Ello significa que la conciencia histórica no elude simplemente el escepticismo, descartándolo en nombre de un supuesto conocimiento absoluto: lo admite con el fin de disolverlo en la propia conciencia histórica. El escepticismo de que se habla en este caso es un escepticismo relativo a toda realidad. Pero puede hablarse de escepticismo parcial, de acuerdo con la realidad a la cual se aplique. En este caso tenemos tipos de escepticismo: metafísico, religioso, ético, etc. Algunos autores manifiestan que un tipo de escepticismo parcial no merece el nombre de escepticismo; sólo el escepticismo como "concepción del mundo" plantea los problemas a los que la conciencia histórica diltheyana se aplica.

Se ha argüido a veces que el escepticismo es imposible, porque da lugar a paradojas semánticas (véase PARADOJA). En efecto, si se afirma que ninguna proposición es verdadera, hay que admitir que existe por lo menos una proposición que es verdadera, esto es, la proposición de que ninguna proposición es verdadera, con lo cual esta última proposición se convierte en falsa. Se alega con ello que el escepticismo se refuta a sí mismo.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, dos puntos. El primero es que la paradoja engendrada por una proposición como 'Ninguna proposición es verdadera' es una de las paradojas metalógicas —una de las formas que adoptan las llamadas "paradojas sobre la verdad". Por tanto, se puede resolver la paradoja del modo similar a como se resuelven tales paradojas sobre la verdad (VÉASE). En otros términos, se puede formular sin que dé lugar a ninguna paradoja la proposición siguiente:

'Ninguna proposición es verdadera' es verdadera.

El segundo punto es que el escepticismo no afirma propiamente ninguna proposición, sino que se abstiene de formular cualquier proposición por estimar que no vale la pena formular proposiciones que inmediatamente van a convertirse en dudosas.

La mayor parte de las refutaciones del escepticismo son refutaciones de

## ESC

la actitud escéptica más bien que refutaciones de cualquier proposición escéptica. Nos referimos a continuación a algunas de estas refutaciones. Característico de la mayor parte de ella es que estiman que el escepticismo debe ser no sólo refutado, sino también, y sobre todo, "superado".

Por ejemplo, Ortega y Casset ha señalado que todo escéptico mantiene, a modo de supuesto por él inadvertido, que hay una especie de verdad absoluta. Sin la mencionada suposición no podría el escéptico ni siquiera colocarse en la *situación* de dudar de tal verdad.

En una primera redacción de su obra *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet* (1957), José R. Echeverría hacía reparar que el escéptico tendría que anularse a sí mismo, pues debería eliminar el yo dubitante en tanto que dubitante. En efecto, si el yo duda de algo, lo pone en la esfera de la duda. Pone no sólo en tal esfera aquello de que duda, sino el propio yo dubitante. Pero tanto el contenido de la duda como el yo dubitante pasan entonces a ser "algo de que se ha dudado". El recuerdo de esta duda no entra dentro de la esfera de la duda excepto cuando se procede a dudar de este recuerdo. Pero entonces pasa a ser también "algo de que se ha dudado". Y así sucesivamente. No hay, pues, posibilidad de ser en ningún momento un "yo dubitante". Con ello Echeverría considera la posición escéptica no como una proposición intemporal que no formularía nadie, sino como una proposición actualmente pensada por un yo dubitante.

A veces se ha alegado que no se puede decir 'Todo es ilusorio', porque se atribuye algo que no es —lo ilusorio— a algo que es —"todo lo que es". Por otro lado, se ha alegado que no se puede decir 'Nada es ilusorio', porque se atribuye un predicado —el ser ilusorio— a un sujeto que no es —"nada", es decir, ninguna cosa. Ello parece llevar a considerar que no sólo es imposible el escepticismo completo mas también es imposible el dogmatismo completo. Afirmar algo de algo equivale, pues, a admitir la posibilidad de que el sujeto pueda existir o no existir y de que lo que se diga del sujeto sea o no sea tal.

Algunos autores han tratado de refutar el escepticismo indicando que no

## ESC

es posible sustraerse a una "fe" radical. Ejemplo de este tipo de refutación es la doctrina de Santayana sobre la "fe animal". Ésta es una consecuencia de la realidad de la vida y de la necesidad que tiene ésta de "tomar la "tomar la Naturaleza por la mano" en el curso de su existencia. Es, pues, lícito, según Santayana, comenzar por llevar el escepticismo a sus últimas consecuencias y aun más radicalmente de lo que hicieron los escépticos griegos, Descartes, Hume o Kant, pero sin olvidar que "el escepticismo es una forma de creencia" (*Scepticism and Animal Faith* [1823], Cap. I; trad, esp.: *Escepticismo y fe animal* [1952]). Como el conocimiento es también una "fe" —si bien "una fe con interposición de símbolos" (*op. cit.*, Cap. XVIII)—, no es posible oponer el escepticismo al dogmatismo, o a la inversa. Ambos se mueven dentro del mismo ámbito — el de "la vida". Lo único que cabe hacer es aceptarlos sin ilusión y con desapego. Esta actitud permite a Santayana pasar de la duda al reconocimiento de "los reinos del ser", los cuales no son diversos tipos de realidad, sino "categorías de las cosas".

Un punto de vista escéptico sistemático es definido por Giuseppe Rensi en varias obras: *Lineamenti di filosofia scettica*, 1919. — *La scepsi estetica*, 1920. — *Introduzione alla scepsi etica*, 1921. — Sobre el escepticismo en la filosofía y en la ciencia: Richard Hönigswald, *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft*, 1914. — Sobre el escepticismo ético: Joseph Klemens Kreibitz, *Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus*, 1896. — Carl Stumpf, *Vom ethischen Skeptizismus*, 1908 (y, además, la obra de Giuseppe Rensi antes citada). — Obras generales sobre la historia del escepticismo: Karl Friedrich Staudlin, *Geschichte und Geist des Skeptizismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, 1794-95. — J. E. T. Tafel, *Geschichte und Kritik des Skeptizismus und Irrationalismus. Zugleich die letzten Gründe für Gott; Vernunftgesetz, Freiheit und Unsterblichkeit*, 1834. — Estas dos últimas obras son más bien una descripción de los "males del escepticismo" tal como se manifiestan a través de la historia; una investigación histórica se encuentra en Raoul Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, 2 vols.: I. *Die griechische Skepsis*, 1904. II. *Die Skepsis in der Epoche der Renaissance; die empirische Skep-*

## ESC

*sis des 18. Jahr.; der biologische Skeptizismus im 19. Jahrhundert*, 1908. — Sobre el escepticismo antiguo, además del tomo I de la obra citada de Richter: Norman Maccol, *The Greek Sceptics, Pyrrho to Sextus*, 1869. — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887, reimp., 1962 (trad, esp.: *Los escépticos griegos*, 1944). — Albert Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischem Skeptizismus*, 1905. — Mary Mills Patrick, *The Greek Sceptics*, 1929. — L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, 1944 (sobre pirronianos, académicos y neoescépticos). — M. del Pra, *Lo scetticismo greco*, 1950. — A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus*, 1961. — Véanse también las obras citadas en la bibliografía de los artículos dedicados a los pensadores escépticos (Enesidemo, Pirrón, Sexto Empírico); importante es especialmente la serie de Eugen Pappenheim (*Die Tropen der griechischen Skeptiker*, 1885. — *Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus*, 1887. — *Der Sitz der Schule der griechischen Skeptiker*, 1887. — *Erläuterung zu des Sextus Empiricus Pyrrhonischen Grundzügen*, 1888. — *Das angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemos*, 1889) y los estudios de Simón Sepp (*Pyrrhonischen Studien. I. Die philosophische Richtung des Cornelius Celsus. II. Untersuchungen auf dem Gebiete der Skepsis*, 1893). — Sobre el escepticismo moderno, además del tomo II de la obra de Richter: V. Sartini, *Storia dello scetticismo moderno*, 1876. — E. Saisset, *Le scepticisme (Enésidème, Pascal, Kant)*, 1865. — J. Loewenberg, "The Metaphysics of Modern Scepticism", *Philosophical Review*, XXII (1923), 278-88. — M. L. Wiley, *The Subtle Knot*, 1952 (sobre escepticismo en Inglaterra en el siglo XVII). — Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 1960 (*Wijsgerige Teksten en Studies*). — Véase también bibliografía de PIRRONISMO. — Sobre el problema del escepticismo en relación con la cuestión de lo absoluto, véase S. E. Rohde, *Zweifel und Erkenntnis. Ueber das Problem des Skeptizismus und den Begriff des Absoluten*, 1945.

ESCÉPTICOS. Véase ESCEPTICISMO.

ESCOCESA (ESCUELA). La escuela filosófica escocesa, llamada también "filosofía del sentido común", se inició con Thomas Reid (v.) en Aberdeen y tuvo su primera manifestación en las comunicaciones presentadas por

## ESC

dicho filósofo en la "Aberdeen Philosophical Society" (fundada en 1758), a veces conocida con el nombre de "Wise Club". Miembros de la sociedad fueron, además de Reid, George Campbell (véase RETÓRICA), Alexander Gerard (1728-1759) —que se distinguió por sus escritos sobre temas de estética, especialmente por sus trabajos *An Essay on Taste* (1759) y *An Essay on Genius* (1774)— y James Beattie (v.). Pero de todos los mencionados solamente Reid y Beattie son considerados usualmente como "filósofos del sentido común" en sentido estricto. A ellos puede agregarse James Oswald (1715-1769, autor de la obra *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, 2 vols., 1766-1772. Al ser nombrado Reid profesor de filosofía moral en Glasgow, esta ciudad se convirtió en el centro de la escuela. El centro se desplazó a Edimburgo con el discípulo de Reid, Dugald Stewart (v.), quien contó entre sus discípulos a James Mill (v.).

Las ideas de Reid, Beattie y Dugald Stewart —y en particular la del primero— se hallaban en estrecha relación con las de Hume, a quien los escoceses celebraron como el más grande de los filósofos de su tiempo. Pero ello no significa que tales ideas fuesen una continuación de las de Hume; más bien se trataba de una "respuesta" al problema epistemológico por Hume planteado. A veces se ha estimado que la "respuesta" de los escoceses a Hume es similar a la de Kant, pero el propio Kant manifestó, en los *Prolegomena*, que las nociones del sentido común propuestas por los escoceses eran sólo "los juicios de la muchedumbre". Reid y los demás filósofos de la escuela consideraron como predecesores suyos a Francis Bacon y a Newton. Se ha observado que hay hartas similitudes entre el pensamiento de los filósofos escoceses (especialmente de Reid, Beattie y Oswald) y el de Claude Buffier (v.), pero Reid y Beattie manifestaron que si bien tales similitudes existen ello no quiere decir que hubiesen "plagiado" a Buffier.

Con frecuencia se incluye entre los filósofos de la escuela escocesa a Thomas Brown (v.), pero éste disintió de los demás filósofos del sentido común, y en particular de Reid y Dugald Stewart, en muchos puntos capitales. Menos todavía puede incluirse como

## ESC

miembros de la escuela a William Hamilton (v.), pues aunque éste se proponía desarrollar "la filosofía del sentido común" lo hizo en forma muy distinta de la de Reid y los otros pensadores citados.

Es importante decidir de antemano quiénes pertenecían o no a la "escuela escocesa", pues de ello depende el sentido que tenga hablar de las influencias ejercidas por tal escuela sobre pensadores de otros países. Hablaremos aquí de "influencias directas" cuando se trate de las ejercidas por los "miembros en sentido estricto" (Reid, Beattie, Dugald Stewart), y de "influencias" simplemente cuando hayan tenido lugar por medio de reformadores importantes de las tendencias escocesas (como Hamilton) y por la acción combinada de los escoceses con otros pensadores. Entre las influencias directas se cuenta la ejercida en Francia por Dugald Stewart, cuyos *Eléments* fueron traducidos por Jouffroy (v.) con el título *Philosophie de l'Esprit*. Reid influyó directamente sobre Royer-Collard (v.), proporcionándole armas en su polémica contra el "condillacismo" (V. CONDILLAC). Victor Cousin (v.), en cambio, fue influido sólo indirectamente por los escoceses, puesto que parte de la influencia la recibió a través de Royer-Collard. El filósofo norteamericano James McCosh (1811-1894), a veces descrito como "influido por los escoceses", lo fue a través de Hamilton, de quien fue discípulo. Todavía más indirecta es la influencia de los primeros miembros de la escuela escocesa sobre los discípulos de Hamilton, Henry Calderwood (1830-1897: *Philosophy of the Infinity; a Treatise on Mans Knowledge of the Infinite Being, in Answer to Sir William Hamilton and Dr. Mansel*, 1854; *Handbook of Moral Philosophy*, 1872) y John Veith (1829-1894: *Institutes of Logic*, 1885; *Knowing and Being*, 1889; *Dualism and Monism*, 1895, ed. R. M. Wenle). Martí de Eixalà y su discípulo, Llorens y Barba (v.), así como Balmes (v.), en España, fueron influidos por los escoceses así como por autores franceses que elaboraron la filosofía del sentido común. Indirecta, pero importante, es la influencia de la filosofía escocesa en Italia sobre los "ontologistas" (véase ONTOLOGISMO). Se considera que en Inglaterra la influencia de la escuela

## ESC

escocesa terminó con los ataques a Hamilton lanzados por John Stuart Mill y John Hutchison Stirling y, por lo tanto, mediante un ataque combinado utilitarista-idealista. R. Metz (*Die philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien*, 1935, t. I, pág. 19) indica que la escuela escocesa ha revivido en varias corrientes filosóficas anglosajonas del presente siglo, y que como las ideas de los escoceses "son representadas por pensadores de la escuela neo-realista más frecuentemente que por cualquier otra (con máxima evidencia por J. C. Wilson, G. F. Stout, G. E. Moore, John Laird y C. E. M. Joad), se sigue que lo poco que hay todavía de vivo de la escuela escocesa debe ser buscado principalmente en el neo-realismo". Esta observación de Metz, aunque justa en parte, no debe despistarnos: la filosofía del sentido común de autores como G. E. Moore tiene bases muy distintas de las manifestadas por los autores escoceses.

Para las tesis principales de la escuela escocesa pueden consultarse los artículos dedicados a Reid, Beattie y Dugald Stewart. Limitémonos a destacar las siguientes opiniones de la escuela: (1) Poner en duda el sentido común es absurdo; los propios escépticos lo presuponen, o tienen que presuponerlo si no quieren desembocar en paradojas; (2) Puede errarse en cuestiones de hecho, pero no en cuestiones de principio, justamente las que establece el sentido común; (3) El sentido común es una facultad que percibe la verdad por medio de un "impulso instantáneo, instintivo e irresistible" (Beattie); (4) El sentido común equivale a la razón, siempre que ésta se entienda como algo más que la argumentación; (5) Las verdades evidentes proclamadas por el sentido común no pueden demostrarse, sino sólo "mostrarse". Estas y otras opiniones llevaban a los filósofos del sentido común a oponerse a corrientes escépticas, fenomenistas, idealistas (o las que luego han sido llamadas fenomenistas e idealistas): lo característico de la escuela de que tratamos, desde el punto de vista de los "ismos", es el realismo y también, en gran medida, el "espiritualismo" — aunque en principio una filosofía del sentido común puede asimilarse del naturalista.

James Frederick Ferrier, *Scottish*

## ESC

*Philosophy: The Old and the New*, 1856. — James McCosh, *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton*, 1875. — Andrew Seth (Pringle-Pattison), *Scottish Philosophy; A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume*, 1885. — H. Laurie, *Scottish Philosophy in its National Development*, 1902. — T. T. Sengerstedt, *The Problem of Knowledge in Scottish Philosophy*, 1935 (Reid-Stewart-Hamilton-Ferrier). — George Boas, "The Scottish School of Common Sense", en *Dominant Themes of Modern Philosophy*, 1957, Cap. XIII, págs. 438-57. — Bibliografía: T. E. Jessop, *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy*, 1938.

ESCOLARCA. Como hemos visto en otro lugar (véase DIÁDOCO), los términos 'escolarca' y 'diádoco' son prácticamente equivalentes en la historia de la filosofía. Sin embargo, creemos conveniente atenernos a la distinción introducida en el citado artículo y entender bajo el vocablo 'escolarcas' la serie de los filósofos de una escuela, incluyendo tanto los fundadores como los sucesivos jefes de la misma. Siguiendo la tabla presentada en la *Historia de Ueberweg-Heinze* (12a ed., por K. Prächter) a base de varios trabajos y fuentes (K. Zumpt, E. Zeller, S. Mekler, y la Crónica de *Apolodoro* editada por F. Jacoby) indicamos a continuación los escolarcas de Atenas de las escuelas platónicas, aristotélica, estoica y epicúrea. El signo de interrogación en paréntesis después de algunos nombres indica que no hay seguridad completa respecto a ellos. A muchos de los filósofos mencionados se han dedicado artículos especiales.

*Platónicos*: Platón - Espeusipo - Jenócrates - Polemón - Crates de Atenas - Arcesilao - Laquides - Telecles - Euandro - Heguesino - Carnéades de Cirene - Carnéades, hijo de Polemarco - Crates de Tarso - Clitómaco - Filón de Larisa - Antíoco de Ascalón - Aristón de Ascalón - Teomnesto - Ammonio - Calvisio Tauro - Ático - Teodoto — Eubulo - Prisco (?) - Plutarco - Siriano - Domnino - Proclo - Marino - Isidoro de Alejandría - Hegías - Zanolodo - Damascio.

*Aristotélicos*: Aristóteles - Teofrasto - Estratón - Licón - Aristón - Critolao - Diodoro de Tiro - Erimneo - Andrónico de Rodas - Cratipo (?) - Jenarco (?) - Menefi-



## ESC

lo (?) - Aspasio (?) - Hermino (?)

- Alejandro de Damasco - Aristocles (?) - Sosígenes (?) - Alejandro de Afrodísia - Ammonio (?) - Prosenes.

*Estoicos:* Zenon de Citio - Cleanthes — Crisipo - Zenón de Tarso - Diógenes, el Babilonio - Antipatro de Tarso - Panecio - Mnesarco - Apolodoro de Atenas (?) — Dionisio (?) - Antipatro de Tiro - T. Coponio Máximo - Aurelio Heráclides Eupírides - Julio Zosimiano - Ateneo (?) - Musonio (?) - Calietes (?).

*Epicúreos:* Epicuro - Hemarco - Polistrato - Dionisio - Basíledes - Protarco (?) - Apolodoro el epicúreo - Zenón de Sidón (?) — Fedro - Patrón.

**ESCOLÁSTICA.** Usualmente se confunde la escolástica con la filosofía medieval. No obstante, ésta contiene muchos otros elementos, entre ellos las tendencias místicas, que no pueden identificarse sin más con la filosofía escolástica. Puede haber en un mismo autor "tendencias escolásticas" y "tendencias místicas", pero ninguna de tales tendencias se reduce a la otra. Por otro lado, la escolástica ha persistido más allá de la filosofía medieval, en el Renacimiento, en la época moderna y —bajo la forma llamada "neoescolástica" (VÉASE)— al final de la época moderna y en la edad contemporánea. Sin embargo, aunque no puedan equipararse "filosofía medieval" y "filosofía escolástica", esta última constituye el ingrediente filosófico más importante de la Edad Media. Los grandes autores escolásticos son siempre —o casi siempre— "autores medievales".

El término 'escolástica' procede del vocablo *scholasticus* ("escolástico"), es decir, el que enseña en una escuela. Más específicamente era llamado *scholasticus* el que enseñaba las artes liberales (véase TRIVIUM Y QUADRIVIUM) en una de las escuelas monacales. 'Escolástico' designó luego el maestro que seguía ciertas orientaciones filosóficas y que adoptaba a tal efecto ciertos métodos. Parte de las aludidas orientaciones filosóficas se hallan también en autores "medievales" judíos y árabes (véase FILOSOFÍA ÁRABE Y FILOSOFÍA JUDÍA), por lo que se ha hablado de "escolástica árabe" (o "escolástica musulmana" y "escolástica judía"). Sin embargo, es más propio, o más corriente, confinar el

## ESC

término 'escolástica' a ciertos autores cristianos e identificar 'escolástica' con 'escolástica cristiana'. En el presente artículo nos referiremos principalmente a esta última.

Las orientaciones filosóficas en cuestión están determinadas en gran parte por la elaboración de comentarios y sistemas filosóficos y teológicos que se hallan "dentro" de los dogmas católicos, pero sin que ni tales dogmas ni la teología correspondiente determinen siempre y unívocamente las reflexiones propiamente filosóficas. Durante algún tiempo se ha descrito la filosofía escolástica como una *ancilla theologiae* — una "sirvienta de la teología". Hoy día se tiende a rechazar esta concepción o a no insistir demasiado en ella. Es común presentar la escolástica como una continuación de la patrística (VÉASE). Pero, como escribe Gilson, "no es continuación de la patrística desde el solo punto de vista religioso. La misma elaboración filosófica a la cual va a hallarse sometida la verdad religiosa, no es, a su vez, más que la prolongación de un esfuerzo que se une con la filosofía griega y llena los siglos precedentes" (*La philosophie au moyen âge*, 1922 [trad. esp. : *La filosofía en la Edad Media*, 1940, pág. 12]). Según el Padre Laberthonnière (en A. Lalande, *Vocabulaire*, ed. de 1932, t. III, págs. 110-12), no es exacto que la escolástica medieval esté subordinada a la teología. Si ello es cierto de San Anselmo, no lo es de Abelardo, Alberto Magno o Santo Tomás, para quienes la filosofía se basta a sí misma y para quienes lo sabido no es lo creído. Por otro lado, direcciones como las de San Buenaventura y las comentes místicas de sesgo agustiniano consideran la religión como una forma de sabiduría que sustituye a la antigua; por tanto, sostienen que las verdades sobrenaturales son objeto de un conocimiento distinto del sensible.

El lector puede tener una idea del tipo de pensamiento escolástico y, por tanto, de lo que hemos llamado "orientaciones filosóficas" de la escolástica en lo que dice al respecto en diversos artículos de la presente obra; a modo de ejemplo remitimos a los artículos DIOS, ENTE, ESENCIA, EXISTENCIA, INTELECTO, SER, SUBSTANCIA, TRASCENDENTAL, UNIVERSALES. Los autores escolásticos trataron a fondo esos temas; en general, se distingue-

## ESC

ron por sus investigaciones metafísicas y lógicas. En lo que toca al método, lo esencial del mismo ha sido presentado en el artículo DISPUTACIÓN.

Junto a las cuestiones que ha suscitado la escolástica como "escolástica medieval", se han planteado diversos problemas en lo que toca al modo de considerar la relación entre la escolástica y la filosofía moderna. Interesantes al respecto han sido las diversas opiniones que han manifestado autores modernos y contemporáneos que siguen la tradición escolástica. Ha habido por lo menos tres posiciones fundamentales.

1. Unos han considerado que como la escolástica es la única *philosophia perennis* (VÉASE), el pensamiento moderno en todas sus formas es un error. Idealismo, inmanentismo y antropocentrismo son, se ha alegado, las características principales del pensamiento moderno. Como la escolástica no ofrece ninguna de tales características y aun está en contra de todas ellas, la escolástica puede, y debe, separarse pulcramente de la filosofía moderna.

2. Otros han considerado que la filosofía moderna ha sido eficaz metodológicamente y que necesita ser adecuadamente cribada.

3. Otros han estimado que la filosofía moderna es, en el fondo, una continuación de la filosofía medieval escolástica. Según esta opinión, la filosofía moderna no es un error ni una desviación, aunque haya "desviaciones" en ciertas "aberraciones" modernas. Filosofías, empero, como la gran metafísica del siglo XVII no pueden ser estimadas, según ya sostenía el P. Gratry, como errores, sino más bien como culminaciones del movimiento "interno" de la escolástica. La filosofía moderna en sus mejores manifestaciones no es entonces algo meramente "influido" por la escolástica, sino un desarrollo de ella.

Ateniéndonos al aspecto histórico, se llama "escolástica" ("escolástica medieval" o, a veces, "escolástica propiamente dicha") a la fase principal del pensamiento filosófico medieval desarrollado desde la última época de la Patrística hasta el siglo XVI y aun parte del XVII. Esto no supone, naturalmente, la no existencia de la escolástica en otros períodos; indica simplemente que fuera de la época citada la escolástica no es un tipo de pensa-

## ESC

miento filosófico "vigente". Así, en la filosofía moderna —aparte de lo que haya de escolástica en ella— ha habido en varias ocasiones un desarrollo de la escolástica, renovada en los últimos decenios con la neoescolástica (VÉASE) y con el neotomismo (VÉASE). Y dentro de la Patrística hay muchos elementos de la posterior escolástica. Ahora bien, si nos limitamos al uso más corriente entre los historiadores de la filosofía, se considera la escolástica como una fase encerrada dentro de los mencionados límites temporales. Según M. Grabmann (*Geschichte der scholastischen Methode*, I, 179 sigs.), la escolástica medieval (y en parte "renacentista") se puede dividir en 4 periodos. 1. Una *pre-escolástica* (fines del siglo VII a fines del XI, teniendo como principales momentos el llamado Renacimiento carolingio y la filosofía de Juan Escoto Erigena). Sus características son el tradicionalismo, la sumisión a la autoridad, la producción intelectual basada en recopilaciones y florilegios, la receptividad, la fijación de los libros *recipiendis* y *non recipiendis*, sobre todo mediante la Decretal del Papa Gelasio, los inicios del pensar dialéctico a través de la ordenación de sentencias, del procedimiento mediante interrogations *et solutiones*, la prosecución del enciclopedismo según el modelo de las *Etimologías* de San Isidoro. 2. El período de la *escolástica temprana* (fines del siglo XII y comienzos del XIII), caracterizada por la importancia dada a los posibles conflictos entre *auctoritas* y *ratio*, por los debates entre "dialécticos" y "antidialécticos", por los comentarios a las *Sentencias*, por las primeras Sumas, por el auge de la cuestión de los universales y de sus implicaciones teológicas y lógico-gramaticales. 3. La *alta escolástica*, con la maduración de los temas anteriores, la absorción definitiva de los motivos del pensamiento árabe, judío y aristotélico, el desarrollo y la formación de las grandes Sumas teológicas y filosóficas. 4. La *escolástica "decadente"* (siglos XIV y XV), atendida principalmente a problemas especiales, preocupada por cuestiones lógicas y semánticas y por divisiones y subdivisiones de conceptos.

La anterior opinión de Grabmann ha sido aceptada durante algún tiempo como la más autorizada. Sin embargo, hay que tener en cuenta los

## ESC

reparos que indicamos a continuación.

Uno de los reparos ha sido formulado por E. A. Moody ("Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy", *The Philosophical Review*, LXVII [1958], 145-63). Indica este autor que hay que tener en cuenta un hecho fundamental: que la Iglesia no propugnó tradicionalmente el cultivo de la filosofía. Esto ocurrió únicamente a partir del siglo XVI y llegó a alcanzar estado oficial solamente con el origen y desenvolvimiento de la neoescolástica en el siglo XIX. Con este hecho a la vista, puede formarse el siguiente cuadro de la escolástica medieval: 1. Un período, que abarca la Patrística y la llamada *alta escolástica*, durante el cual cuanto hay de filosofía, y especialmente de metafísica racional, es un desarrollo interno de la teología. Este desarrollo interno produjo grandes especulaciones teológico-metafísicas del tipo de las de Juan Escoto Erigena y San Anselmo, pero en modo alguno puede confundirse con una época en la cual la filosofía es simplemente *ancilla theologiae*. 2. Un período en el cual la "invasión" del pensamiento griego, y en particular del aristotélico, a través de los filósofos árabes, obligó a los pensadores cristianos a acotar los campos y a establecer una línea divisoria entre la filosofía (dependiente de la razón natural) y la teología (fundada en verdades de fe reveladas). Precedido por Abelardo, Alberto Magno y Santo Tomás trabajaron con éxito en esta dirección, logrando contrarrestar los ataques antiaristotélicos de los teólogos "puros". 3. Un período que, en parte precedido por los rasgos empiristas que pueden hallarse en el pensamiento de Santo Tomás, desembocó en un empirismo con el cual se intentaba colocar a las verdades de fe más allá de toda prueba (y, por lo tanto, también refutación) racional. Los esfuerzos realizados por Duns Escoto para "salvar" a la metafísica racional tuvieron éxito sólo en tanto que "transformaron la metafísica haciéndola pasar de lo que había sido —teoría cosmológica del universo— a teoría racionalista del conocimiento". La tendencia más representativa de este período fue la que culminó en Guillermo de Occam, cuyos argumentos eran muy parecidos a los posteriores de Hume. Desde este punto de vista, el período

## ESC

(3) no puede llamarse "período de decadencia", sino "período de florecimiento". Además, desde este punto de vista puede comprenderse el paso de la escolástica a la ciencia y a la filosofía modernas. "Los historiadores de la filosofía —escribe Moody— han tendido a proyectar la actitud *moderna* de la Iglesia [la que consiste en recomendar la filosofía, y especialmente la de Santo Tomás, como arma en defensa de la fe] respecto a la filosofía, a la Edad Media", lo cual es "un anacronismo no justificado por los hechos". El segundo reparo está relacionado con el nuevo modo de ver la llamada "escolástica decadente" por un estudio más a fondo de los hechos y una interpretación de los mismos a la luz de investigaciones contemporáneas sobre los mismos problemas que preocuparon a muchos escolásticos de tal período. En primer lugar, se ha visto que dentro de la "escolástica decadente" había nada menos que los orígenes de la ciencia moderna (P. Duhem, C. Michalski, Anneliese Maier y otros). Las escuelas de Oxford, París y Padua, entre otras, desarrollaron no sólo una "atmósfera intelectual" apropiada para el desarrollo de la ciencia (especialmente la física) moderna, sino que elaboraron conceptos emparentados con los posteriormente tratados (véase ÍMPETU). En segundo término, aunque es cierto que algunos escolásticos de los siglos xrv y xv cayeron en artificios y logomaquias, es también verdad que no pocos escolásticos de esta época (como lo han mostrado Bochenski, Ph. Boehner, E. A. Moody, A. N. Prior y otros) desarrollaron notablemente los estudios lógicos y semióticos, en particular semánticos. Finalmente, tenemos en los citados siglos varios grandes comentaristas de Santo Tomás, tales como Juan Capreolus (v.), Antonio de Florencia (1389-1459), Dionisio el Cartujo (1402/3-1471), Pedro Negro (t 1481), continuados por Juan Capreolo, Cardenal Cayetano y Francisco Silvestre de Ferrara (VÉANSE). Es cierto que, como indica M. de Wulf, la escolástica de los citados siglos no fue ya, como la del siglo xm, una filosofía de "las grandes personalidades" y se convirtió "en el reino de las escuelas" (*Histoire*, 6a ed., 1947, §460). Pero ello no significa que el trabajo de tales escolásticos fuera siempre de escasa consideración.

## ESC

A la escolástica antes descrita puede agregarse otra fase, que a veces es considerada como "nueva": se trata de la llamada "escolástica del barroco", activa sobre todo entre 1550 y 1650. Importancia decisiva tuvieron en ella filósofos portugueses y españoles (véase *infra*). Arraigado históricamente en el movimiento contrarre-formista (y llamado por ello también "escolástica de la contrarreforma") este período ha sido calificado a veces de "neoescolástica" por los filósofos de la misma época, aunque hoy día se prefiere usar este último vocablo para el resurgimiento escolástico que comenzó en el siglo XIX (véase NEOESCOLÁSTICA). Desde luego, él está más vinculado que la escolástica "clásica" con la filosofía moderna *stricto sensu*, no sólo porque está influida por ella, y también porque cierta parte de la filosofía moderna —la de los aristotélicos protestantes centro-europeos no menos que la de Descartes, Spinoza o Leibniz— ha recibido la influencia de esta escolástica, sino porque una y otra surgen en el mismo período y responden a la misma situación histórica. Esta escolástica ha influido de un modo muy particular en la enseñanza filosófica dada en las Universidades holandesas, alemanas y bohemias del XVII y aun de parte del XVIII, sobre todo desde el momento en que, con Me-lanchton, los protestantes intentaron, por así decirlo, "volver" a la filosofía. Pueden mencionarse a este respecto: Cornélius Martini (1568-1621: *Disputationes metaphysicae*, 1604-1608; *Metaphysicae Commentatio [Compendium metaphysicum]*, 1605; *Metaphysica*, 1622; *Theologiae Compendium*, 1650), Jacobus [Jakob] Martini (1570-1649; *Theoremata metaphysicorum exercitationes*, 1603-1604; *Disputationes metaphysicae*, 1611; *Collegium metaphysicum*, 1614; *Vernunftspiegel*, 1618); Andrian [Andreas] Heereboord (1614-1661: *Parallelismus Aristotelicae et Cartesianae philosophiae naturalis*, 1643; *Meletemata philosophica maximam partem metaphysica*, 1654; *Philosophia rationalis, moralis et naturalis*, 1654; Ερημνεία, *Lógica*, 1657), Johann Heinrich Alsted [Alstàdt, Alstedius] (1588-1638: *Clavis artis Lullianae et verae logicae*, 1609; *Panacea philosophica, id est methodus docendi et discendi encyclopaediam*, 1610; *Criticus, de harmo-*

## ESC

*nia philosophiae aristotelico-Lullianae et Rameae*, 1610; *Logicae Systema harmonicum...*, 1614; *Logica Petri Rami...*, 1617; *Scientiarum omnium Encyclopaedia*, 1620, ed. rev., 1630; *Compendium lexici philosophici*, 1621), Clemens Timpler (*Metaphysicae systema methodicum*, 1604), Christoph Scheibler, llamado "Suárez protestante" (*Opus metaphysicum*, 1617), Jacob Revius (*Suárez repurgatus*, 1649, Franco Burgerdijk (*Institutionem metaphysicorum libri duo*, 1640). Casi todos ellos recibieron la influencia de Suárez —punto culminante de la metafísica del barroco— y muchos de ellos lo siguieron fielmente. Dentro de la misma época se sitúan obras de carácter tomista puro, tales como el importante *Cursus philosophicum* (1648), de Juan de Santo Tomás, pero es obvio que el suarismo obtiene muy pronto la primacía. En rigor, aunque apoyados en un movimiento anterior o contemporáneo, fueron los jesuitas quienes impulsaron más vigorosamente este movimiento y los que sobre todo se extendieron por las Universidades europeas. Los escolásticos españoles —pertenecientes, sin embargo, a diversas Órdenes, y no sólo a la de los Jesuitas— que se distinguieron en esta escolástica nueva pueden ser articulados, como hemos intentado hacer en otro lugar, en cinco generaciones. Mencionamos aquí a guisa de ilustración los principales nombres de cada una de ellas: 1. Francisco de Vitoria (c. 1480-1546). 2. Domingo de Soto (1494-1560), Alonso de Castro (1495-1558), Pedro de Oña (t 1626), Melchor Cano (ca. 1509-1560). 3. Pedro de Fonseca (1528-1599), Domingo Báñez (1528-1604), Francisco de Toledo (1533-1596), Benito Pereira (1535-1610), Diego de Zúñiga (1536-1597/8), Luis de Molina (1535-1610), Francisco Zumel (1540/1-1607). 4. Francisco Suárez (1548-1617), Gabriel Vázquez (1549-1604), Gregorio de Valencia (1549-1603). 5. Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1651), Rodrigo de Amaga (1592-1667), Francisco Oviedo (1602-1651), Juan Caramuel de Lobkowitz (1606-1682). A este movimiento deben agregarse los importantes Cursos de los Conimbricenses (VÉASE).

En un sentido traslaticio se habla también de escolástica cuando se designa el desarrollo de los pensamien-

## ESC

tos filosóficos dentro de una "escuela" o de cualquier ámbito "cerrado". Según esto, podría hablarse de escolástica en cada uno de aquellos momentos de la historia de la filosofía en los cuales el trabajo filosófico consistiera predominantemente (o hasta exclusivamente) en la elaboración de detalles sin poner jamás en tela de juicio los principios. O en los cuales el trabajo filosófico consistiera en analizar y elaborar "ideas recibidas". "Llamo 'escolasticismo' —ha escrito Ortega y Gasset (*La idea de principio en Leibniz* [1958], pág. 238)— a toda filosofía recibida, y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante —en el espacio social o en el tiempo histórico— de aquel en que es aprendida y adoptada. Recibir una filosofía no es, claro está, exponerla, cosa que revierte a otra operación intelectual diferente de la recepción y se reduce a un caso particular de la habitual interpretación de textos."

En este y otros sentidos análogos puede hablarse, entre otras, de una escolástica platónica (o de un escolasticismo platónico), así como de una escolástica de las diferentes escuelas griegas: epicúreos, estoicos, escépticos, etc. A su vez, el platonismo ha dado origen a formaciones de tipo escolástico en la tradición platónico-agustiniana y en el platonismo de Cambridge. Y han dado asimismo origen a formaciones filosóficas de tipo escolástico sistemas como el cartesianismo, el de Leibniz-Wolff, el de la escuela escocesa, el del kantismo, el del hegelianismo, el del neorrealismo, la fenomenología, el empirismo lógico, la "filosofía lingüística", la filosofía soviética, etc. Sin embargo, la necesidad de ampliar entonces desmesuradamente la significación del vocablo 'escolástica', hace recomendable limitar su empleo a la escolástica medieval y a la neoescolástica o bien a hacer preceder su uso, en los demás casos, de una consideración preliminar que explique el particular significado asumido por el término.

Muchos de los textos de los filósofos escolásticos se encuentran en la colección de J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 221 vols., 1844-1864 (que alcanza hasta el año 1216). Otras colecciones importantes son: la de H. Denifle y Fr. Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*,

## ESC

1885-1900; los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, fundados por Clemens Baumker, y dirigidos luego por Martin Grabmann, 1891 y siguientes (comprenden textos e investigaciones); la colección *Philosophes médiévaux*, antes llamada *Les Philosophes Belges. Textes et Études*, publicada por el *Institut Supérieur de Philosophie*, de Lovaina, bajo la dirección de M. de Wulf, 1901 y siguientes (especialmente importante para los textos de Sigerio de Brabante); la *Bibliotheca Franciscana Scholastica mediæ ævi*, 1903 y siguientes; la serie de *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philosophie des Mittelalters*, ed. por L. Traube, 1905 y siguientes; los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, dirigidos por É. Gilson y G. Thery, O. P., 1926 y siguientes; la serie *Études de philosophie médiévale*, dirigida por É. Gilson, 1934 y siguientes (textos e investigaciones); la colección *Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, series scholastica*, editada en Münster por M. Grabmann y F. Pelster; la serie *Corpus christianorum. Series latina*, desde 1953 (más relativa, sin embargo, a la Patristica). — Diccionario: B. Wuellner, S. J., *Dictionary of Scholastic Philosophy*, 1956. — Para el estudio histórico del período escolástico véase sobre todo el *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Ueberweg, 11ª edición publicada por B. Geyer: *Die patristische und scholastische Philosophie*, 1928. Además, la obra ya clásica de K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 5 partes, 4 vols., 1881-1888, reimp., 1960; la historia de M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1900 (varias ediciones; la última, 6ª, es de 1947, 3 vols. Trad. esp. de la 5ª ed.: *Historia de la filosofía medieval*, 2 vols., 1943); la de Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 2 vols., 1922 (2ª edición, muy aumentada, 1944 [trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media*, 2 vols., 1958]; la más reciente del mismo autor, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 1955; la de É. Bréhier, *La philosophie au moyen âge*, 1937 (trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media*, 1959). — Un libro breve pero denso es el de Paul Vignaux, *La pensée au moyen âge*, 1938 (trad. esp.: *El pensamiento en la Edad Media*, 1954 [Breviarios, 94]). — Véase también S. Vanni Rovighi, *La prima scolastica*, 1953 (siglos XI y XII). — También: J. Pieper, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, 1960. — La exposición clásica de la historia de la filosofía

## ESC

escolástica desde el punto de vista metodológico es: M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, 1909; II, 1911, reimp., 1957 y 1961. Además, informaciones sobre métodos escolásticos en: J. de Ghelincx, *Le mouvement théologique du XIIIe siècle*, 1914, 2ª ed., 1948. — G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIIe siècle. Les Écoles et l'Enseignement*, 1933 (refundición completa de la obra de G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIIe siècle*, 1909). — M.-D. Chénu, O. P., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 1950, Cap. IV. — Id., id., *La théologie au douzième siècle*, 1957. — De las historias más antiguas hay que mencionar B. Hauréau, *De la philosophie scholastique*, 1850, e *Histoire de la philosophie scolastique*, 1872-1880, así como (para la llamada "escolástica posterior") K. Werner, *Geschichte der späteren Scholastik*, 1881 (con estudio de la escolástica postescotista y del agustinismo en la escolástica última). La escolástica posterior y la llamada segunda escolástica son asimismo estudiadas por Carlo Giacon, *La seconda scolastica*, I, II, 1946; III, 1950 (donde se estudian principalmente los escolásticos españoles: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez). — La influencia de la escolástica sobre la filosofía moderna ha sido estudiada por W. Küppers (*J. Locke und die Scholastik*, 1894), por R. von Nostik-Rieneck, S. J. ("Leibniz und die Scholastik". *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 7 Bd. 1894, págs. 54-67), por J. Jasper (*Leibniz und die Scholastik, eine historisch-kritische Abhandlung*, 1898-9), Fritz Rintelen, ("Leibnizens Beziehungen zur Scholastik". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XVI. N. F. IX (1903), 157-88, 307-33), por J. Freudenthal ("Spinoza und die Scholastik". *Philosophische Aufsätze Zeller zum 50. Jahr. Doktorjubiläum gewidmet*, 1857), por H. Herling (*Descartes Beziehungen zur Scholastik*, en *Sitzungsberichte der bay. Akad. der Wiss.*, 1897 y 1899), por É. Gilson (*Index scolastico-cartésien*, 1913, y *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930), por A. Koyré (*Descartes und die Scholastik*, 1923), por Pendzig (*P. Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie*, 1908), por Avery Dulles (*Princeps Concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, 1941). — Sobre la escolástica llamada "decadente": J. A. Bizet, *H. Suso et le déclin de la scolastique*, 1948.

## ESC

— Sobre escolástica y ciencia moderna véase la serie de volúmenes de Anneliese Maier bajo el título general de *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*: Vol. I: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, 1949; II: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 2ª ed., 1951; III: *An der Grenze der Scholastik und Naturwissenschaft*, 1943, 2ª ed., 1952; IV: *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, 1955; V: *Zwischen Philosophie und Mechanik*, 1958. — Véanse también a este respecto la serie de obras sobre historia de la ciencia medieval publicadas por la Universidad de Wisconsin: "University of Wisconsin Publications in Medieval Science": I. *The Medieval Science of Weights (Scientia de Ponderibus): Treatises Ascribed to Euclid, Archimedes, Thabit ibn Qurra, Jordanus de Nemore, and Blasius of Parma*, ed. E. A. Moody y M. Clagett; II. *Thomas of Bradwardine: His "Tractatus de proportionibus". Its Significance for the Development of Mathematical Physics*, ed. y trad. H. Lamar Crosby, Jr.; III. *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, ed. Curtis Wilson; IV. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, ed. M. Clagett; V. *Galileo Galilei: On Motion and On Mechanics. De Motu (ca. 1590)*, trad. con int. y notas por I. E. Drabkin, y *Le Meccaniche (ca. 1601)*, trad. con int. y notas por S. Drake. — Véanse asimismo obras de P. Duhem, L. Olschki, C. Michalski, L. Thorndike y otras mencionadas en artículos CIENCIA, DUHEM, FILOSOFÍA MEDIEVAL, OXFORD [ESCUELA DE] y PARÍS [ESCUELA DE]. — Sobre la escolástica y nuestro mundo: J. Marías, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 1951. — Un estudio de la relación entre la escolástica musulmana y la escolástica cristiana se encuentra en Léon Gauthier, "Scolastique musulmane et scolastique chrétienne", *Revue d'histoire de la Philosophie* (1928). — Para completar la bibliografía, véase la que consta en los artículos CRISTIANISMO y FILOSOFÍA MEDIEVAL. — Amplias indicaciones bibliográficas se encontrarán en el citado tomo de Ueberweg y en los dos siguientes repertorios: Carlo Giacon, *Il pensiero cristiano, con particolare riguardo alla scolastica*, 1943, y F. van Steenberghe, *Philosophie des Mittelalters (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie)*, ed. I. M. Bocheński, 1950). — Para las obras relativas a la influencia de la escolástica española de los siglos XVI y XVII sobre la filosofía moderna europea, véanse, además de

## ESC

algunos de los trabajos mencionados antes en esta bibliografía, los que se indican en la bibliografía del artículo SUÁREZ. — Sobre la llamada metafísica escolástica alemana, particularmente en el siglo XVII, véase: Emil Weber, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*, 1907. — Id. id., *Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die lutherische Dogmatik*, 1908. — Paul Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, 1914. — Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, 1921. — B. Jansen, *Die scholastische Philosophie des XVII. Jahrhunderts*, 1937. — Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des XVII. Jahrhunderts (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte)*, 1939. — Sobre escolástica y arquitectura: E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, 1951.

ESCOTISMO. El pensamiento filosófico y teológico de Juan Duns Escoto fue pronto acogido por un grupo de franciscanos. Ya en el siglo XIV se destacaron entre los escotistas Francisco de Meyronnes (VÉASE); Antonio Andreas (t 1320), llamado el doctor *dulcifluus*, autor de comentarios a las *Sentencias*, al *Ars vetus*, a *k Metafísica*, de Aristóteles, al *De divisione* de Boecio, y del tratado *De tribus principiis rerum naturalium*, el cual está tan dentro del espíritu del maestro, que es difícil distinguir entre los escritos de ambos; Guillermo de Alnwick (t 1332), autor de unas *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quolibet* (publicadas en 1937); Juan de Bassoles (Aine) (t 1347), autor de comentarios a las *Sentencias* de tendencia realista escotista; Juan de Ripa (v.) o de Marchia, Gualterio Burleigh (v.) y Tomás Bradwardine (v.). En el siglo XV se distinguió entre los escotistas Pedro Tartaroto (VÉASE). En general, fueron los franciscanos quienes se adhirieron más firmemente al escotismo — propensión que ha continuado hasta nuestros propios días. No nos referiremos aquí a los posteriores representantes del escotismo. Indicaremos solamente que la influencia de Duns Escoto no se limita a los autores más directamente influidos por él. Tanto los temas tratados por el filósofo como las soluciones ofrecidas y el método adoptado han tocado puntos muy vitales en el

## ESC

desarrollo del pensamiento filosófico moderno, de modo que no es extraño que puedan descubrirse en la trama de éste, a veces bajo expresiones distintas, numerosos "hilos escotistas".

En lo que toca a los caracteres fundamentales del escotismo, todos los autores están de acuerdo en que hay por lo menos los dos siguientes: la afirmación del ser como unívoco (VÉASE) y la teoría de la distinción (v.) formal. A estos caracteres pueden agregarse otros: el intuicionismo psicológico, el voluntarismo, el realismo o concepción de las especies y géneros como realidades por sí constitutivas de las esencias, y la doctrina de la individuación por la haccidad (v.). Muchas veces se ha puesto de relieve la oposición entre el escotismo y el tomismo; en todo caso, las discusiones entre escotistas y tomistas han sido muy abundantes. Parece difícil, en efecto, acordar las dos tendencias especialmente cuando se tiene presente que mantienen puntos de vista muy distintos sobre los citados puntos capitales. Sin embargo, no es justo equiparar dicha oposición a la existente entre el intento de transformar filosóficamente la tradición agustiniana y el esfuerzo de cristianizar el aristotelismo (o de aristotelizar el cristianismo). En efecto, ni el aristotelismo está ausente de Duns Escoto ni el agustinismo lo está de Santo Tomás. Y, por otro lado, tanto uno como otro pensador coinciden en algo fundamental, que fue ya claramente advertido en el siglo XIV: ambos son, en tanto que *reales*, seguidores de la *via antiqua*, a diferencia de los *nominales* o de los *terministae*, representantes de la *via moderna*. Así, la oposición —o, mejor, contraste— entre escotismo y tomismo puede entenderse mejor cuando se consideran como dos complejos doctrinales por sí mismos muy completos, poseedores cada uno de una serie muy definida de posiciones filosóficas, tendiendo en muchas ocasiones a resolver los mismos problemas, pero con distinto método y con diferente espíritu.

L. Ciganotto, *Scuola francescana. Método e sistema scientifico del venerabile G. Duns Scoti*, 1898. — D. Scaramuzzi, *Il pensiero di G. Duns Scoti nel Mezzogiorno d'Italia*, 1927. — Id., id., *Lo scotismo nell'Università e nei Collegi di Roma*, 1930. — D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy*

## ESE

*at Oxford in the thirteenth Century*, 1930. — P. van de Woestijne, *Scholae franciscanae aptatus cursus philosophicus in breve collectus*, 2a ed., 3 vols., I, II, 1932-33. — S. Belmond, "Essai de synthèse philosophique du scotisme", *La France franciscaine*, XVI (1933), 73-131. — B. Jansen, *Zur Philosophie der Skotisten des 17. Jahrhunderts*, 1936.

ESCOTO ERIGENA (JUAN). Véase JUAN ESCOTO ERIGENA.

ESENCIA. Pueden formularse varias preguntas acerca de un ente cualquiera, x: (1) Si x es o, más específicamente, si x existe; (2) Qué es x; (3) Por qué x es como es; (4) De dónde (ex) procede x, etc. La segunda pregunta se refiere a la esencia de x.

El término 'esencia' —o los términos que en varias lenguas (Cfr. *infra*) corresponden más o menos aproximadamente a 'esencia'— ha sido entendido de muy diversas maneras. Nos referiremos a algunas de ellas en orden histórico. Las informaciones aquí proporcionadas deben completarse con algunas de las contenidas en otros artículos; citamos al respecto ACCIDENTE, COSA, ENTE, ESPECIE, EXISTENCIA, FORMA, HAECCEITAS, HIPÓSTASIS, IDEA, INDIVIDUACIÓN, LOGOS, OUSÍA, PREDICABLES, PROPIEDAD Y PROPIO, QUIDDIDAD, SER, SUBSISTENCIA, SUBSTANCIA, VÍNCULO. Importante es especialmente el artículo EXISTENCIA; véanse, además, ESENCIALISMO y EXISTENCIALISMO.

En la medida en que Platón consideró las Ideas o Formas como modelos y "realidades verdaderas", las vio como esencias. Pero sólo con Aristóteles comienza un análisis apropiado de la idea de esencia. Veamos algunos ejemplos.

En Cat., 5, 2 a 11 y sigs. Aristóteles introduce el término οὐσία (véase OUSÍA), que por razones que se verán luego ha sido traducido a veces por 'substancia' y a veces por 'esencia'. En cuanto sustantivación del participio presente de εἶμι (εἶναι = 'ser'), οὐσία designa algo así como "lo que es siendo". Puede, pues, concluirse que aquí se trata de la noción de esencia. Sin embargo, se trata de ella sólo en un sentido. En efecto, el término οὐσία es vertido, de acuerdo con el uso que de él hace Aristóteles en el citado texto, por 'substancia' (VÉASE). Pero la substancia se entiende en dos sentidos. Como substancia primera es

## ESE

lo que no es afirmado de un sujeto (por ejemplo, el hombre o el caballo individuales). Como substancia segunda es la especie en la cual se halla contenida la substancia primera, es decir, aquello que es afirmado de una substancia primera (por ejemplo, la especie "hombre" o la especie "caballo"). La substancia primera es la substancia propiamente dicha. La segunda es la esencia (o algo que forma parte de la esencia). Aristóteles parece suponer (*op. cit.*, 5, 2 b 8 y sigs.) que hay una cierta "continuidad" entre las substancias primeras y segundas, cuando menos en tanto que la especie es "más substancia" que el género, estando más "cerca de" la substancia primera. Pero tan pronto como se introducen las substancias segundas se expresan como predicados de las primeras. Las substancias segundas son, pues, determinaciones o, si se quiere, "especificaciones" de las substancias primeras. Como tales, constituyen sus esencias o, mejor dicho, forman o pueden formar parte de sus esencias.

En *Top.*, I, 9, 103 b 27 y sigs. Aristóteles escribe: "Al significar lo que algo es, se significa ora la substancia, ora la cualidad, ora una de las demás categorías. Cuando en presencia de un hombre se dice que lo que hay delante es un hombre o un animal, se indica lo que es, y se significa una substancia. Pero cuando ante un color blanco se dice que es blanco o es un color se indica que se trata de una cualidad... Y lo mismo sucede con las demás categorías: para cada una de las nociones señaladas, si se afirma género se expresa la esencia. Por el contrario, cuando se afirma algo sobre otra cosa que la cosa misma portadora de la afirmación no se expresa la esencia, sino la cantidad o la cualidad o una de las demás categorías." Aquí es presentada la esencia no como una determinación cualquiera de la cosa o entidad consideradas, sino como una determinación a base del género al cual la cosa o entidad pertenece. La esencia es aquí, pues, la naturaleza de la cosa o entidad. Podría asimismo llamarse "substancia formal" o "forma", como cuando Aristóteles escribe: "llamo forma a la esencia de cada ser, su substancia primera" (*Met.*, Z 7, 1032 b 1-2). Este último pasaje parece poco claro, pues la esencia aparece como "substancia primera". Pero

## ESE

se aclara cuando advertimos que Aristóteles usa aquí no la expresión οὐσία sino la expresión τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse*, es decir, "lo que era antes de haber sido" o "haberse realizado" la entidad — si se quiere, lo que era antes de ser en el sentido de existir. τὸ τί ἦν εἶναι se traduce con frecuencia por *quidditas* (véase QUIDDIDAD). Parece designar la esencia y también la forma. En vista de todo lo cual, parece que estamos ante una completa confusión y que la noción de esencia se nos escapa.

Para aclarar estos puntos, es menester tener en cuenta dos cosas. Por un lado, desde Aristóteles se considera como esencia el *qué* de una cosa, esto es, no *que* la cosa sea (o el hecho de ser la cosa), sino *qué* es. Por otro lado, se considera que la esencia es cierto predicado por medio del cual se dice qué es la cosa, o se define la cosa (véase DEFINICIÓN). En el primer caso tenemos la esencia como algo real. En el segundo, como algo "lógico" — o conceptual. Los dos sentidos se hallan estrechamente relacionados, pero se tiende a ver el primero desde el segundo. Por eso el problema de la esencia ha sido con frecuencia el problema de la predicación. Desde luego, no todos los predicados son esenciales. Decir "Pedro es un buen estudiante" no es enunciar la esencia de Pedro, pues 'es un buen estudiante' puede estimarse como un predicado accidental de Pedro. Decir "Pedro es un hombre" expresa el ser esencial de Pedro. Pero expresa asimismo el ser esencial de Pablo, Antonio, Juan, etc. Para saber lo que Pedro es habría que encontrar una "diferencia" que lo acotara esencialmente con respecto a Pablo, Antonio, Juan, etc. Ahora bien, en vista de la dificultad de encontrar definiciones esenciales para individuos se ha tendido a reservar las definiciones esenciales para clases de individuos. Por ejemplo, decir "El hombre es un animal racional" ha sido considerado como una definición esencial (necesaria y suficiente), pues se expresan el género próximo y la diferencia específica, de modo que no puede confundirse el hombre con ninguna otra clase de individuos.

En vista de ello muchos autores a partir de Aristóteles han afirmado que la esencia se predica solamente de universales (VÉASE). Sin embargo, ello no resulta completamente satisfacto-

## ESE

rio. Decir que la esencia es una entidad abstracta (un universal) equivale a adoptar una cierta posición ontológica que no puede ser suscrita por todos los filósofos. Puede también, pues, volverse a la "realidad" y alegar que la esencia es un constitutivo metafísico de cualquier realidad — por lo menos de cualquier realidad que se suponga poseer esencia. Las respuestas que se han dado al problema de la esencia han dependido en gran parte del aspecto que se haya subrayado, y especialmente de si se ha subrayado el aspecto "lógico" (o conceptual) o el aspecto "metafísico" (o real), o acaso una combinación de ambos. Así, si se define la esencia como un predicado, se pregunta si es necesario o suficiente. Si se define como un universal, puede preguntarse si se trata de un género o de una especie, o de ambos (como cuando se dice que la esencia de una cosa, en cuanto pertenece íntegramente a esta cosa, es la especie, llamándose "género" a la parte de la esencia común con otras esencias). Si es un constitutivo metafísico, puede considerarse como una idea, como una forma, como un modo de causa (la causa formal), etc. Por otro lado, desde el punto de vista metafísico, puede considerarse — como se ha hecho a menudo — la esencia como una "parte" de la cosa junto a la existencia. En este punto es donde se plantea con más urgencia la cuestión de la "relación" entre la esencia y la existencia, tan abundantemente tratada por los filósofos medievales, y en particular por los filósofos escolásticos — incluyendo los "escolásticos árabes".

Los escolásticos — cristianos y árabes — recogieron el concepto de esencia de la tradición griega. Sin embargo, por razón de su teología, la cuestión de la esencia se complicó pronto con otros problemas.

Aunque οὐσία se tradujo por *essentia* y *substantia*, se advirtió pronto que no podían usarse estos dos términos indiscriminadamente. Etimológicamente *essentia* equivale a οὐσία. Pero en la medida en que Aristóteles dio a οὐσία el significado primario de *substantia*, hubo que emplear *essentia* como traducción de τὸ τί ἦν εἶναι. La cuestión de vocabulario siguió siendo, no obstante, hartamente complicada, por cuanto se empleó asimismo hipótesis (VÉASE) para designar la substancia

## ESE

individual, en cuyo caso οὐσία pudo tratarse (o seguir tratándose) como equivalente de *essentia*. Por otro lado, el término *essentia* se relacionó estrechamente con el término *esse*. Así, en San Agustín, para quien "esencia se dice de aquello que es ser (*ab eo quod est esse dicta est essentia*), como *sapientia* viene de *sapere*, y *scientia* de *scire*. Las demás cosas que se llaman esencias o substancias implican accidentes que causan en ellas algún cambio" (*De Trin.*, V, ii, 3). Con ello se afirma que Dios es substancia o, si este nombre le conviene mejor, *essentia*. En cuanto carácter fundamental del ser, la esencia corresponde aquí sólo a Dios. Desde luego, la derivación de *essentia* (de *esse*) se refiere aquí al *esse* como ser ("dividido" en las diez categorías) y no a la cópula en la oración. La *essentia* fue llamada también (especialmente desde Boecio) *forma* y *natura*. Es *forma*, por cuanto constituye el ser; es *natura*, en cuanto puede ser objeto del intelecto — y es, por tanto, objeto de definición.

Completemos estas precisiones de vocabulario. Al referirse a la noción de persona (VÉASE), Ricardo de San Victor indicaba que podía preguntarse qué persona es o de dónde procede su ser. La primera pregunta concierne a la esencia; la segunda, a la existencia. El *ex-sistere* es la manifestación del origen, *ex*, de la cosa que es (*De Trin.*, IV, ii, 12). Según Santo Tomás, la esencia se dice de aquello por lo cual y en lo cual la cosa tiene el ser: *essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse* (*De ente et essentia*, I). Todas estas definiciones de *essentia* parecen ser primariamente "metafísicas". Pueden, sin embargo, "doblar" mediante una caracterización lógica". En efecto, la esencia puede ser concebida como algo que "constituye" la cosa; la esencia responde a la pregunta *quid est ens*. Pero este "algo" se expresa definitivamente indicando mediante qué términos se define esencialmente la cosa. Estos términos pueden expresar, según indica Santo Tomás, la forma, la *quiddidad* o la naturaleza. La cosa misma —*res ipsa*— es lo único a lo que cabe llamar quiddidad, en tanto que la forma es la realidad recibida en un individuo, y la naturaleza es el principio de la acción. Así, entre las substancias naturales la esencia expre-

## ESE

sada en la definición no puede ser simplemente la forma, pues entonces no habría posibilidad de distinguir entre un ser natural y un ser "ideal". Por tanto, en la definición de un objeto natural entre la materia como una parte de la esencia, pero no en el sentido de que la definición sea entonces la mera expresión de una relación entre la materia y la forma, o una entidad sobrepuesta a ambas. "El existir de la substancia compuesta —escribe Santo Tomás— no es sólo el existir de la forma, ni sólo el existir de la materia, sino de su compuesto. La esencia, por otra parte, es aquello según lo cual se dice que la realidad existe. Por eso conviene que la esencia, por la cual la realidad se llama ente, no sea tan sólo la forma ni tan sólo la materia, sino ambas, aun cuando tan sólo la forma sea, a su manera, la causa de su ser" (*op. cit.*, II).

De todo lo anterior parece resultar clara sólo una cosa: que es muy difícil saber de qué se trata cuando se dice 'esencia'. El asunto se aclara un tanto, sin embargo, cuando se considera en los escolásticos medievales (o en gran número de ellos) el modo como se entiende la esencia en relación con la existencia.

Por lo pronto, es común considerar este problema con respecto a la "diferencia" entre Dios y las cosas creadas. La tradición vigente todavía en San Anselmo afirmaba que Dios es propiamente esencia. En la esencia divina (increada, creadora) su ser, su *esse*, es su existir. La esencia divina y la existencia divina son lo mismo. Esto es para San Anselmo y los autores "anselmianos" no sólo una verdad *per se*, sino también una verdad *quoad nos*; de ahí el argumento anselmiano (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]). Para Santo Tomás sigue siendo una verdad *per se*, pero no *quoad nos*; de ahí el rechazo de tal argumento. Pero, además, aunque sigue considerándose que Dios es *esse* no se admite que sólo Dios sea propiamente esencia. La esencia conviene por analogía (VÉASE) de atribución *per prius* a Dios. Pero conviene también, aunque *per posterius*, a las criaturas. Y es en éstas donde se plantea el problema del modo como la esencia se relaciona con la existencia, es decir, el problema de qué tipo de distinción (VÉASE) debe admitirse en los entes creados entre esencia y existencia.

## ESE

Entre la multitud de opiniones al respecto destacan algunas fundamentales. Nos hemos referido a las dos principales en el artículo Existencia (VÉASE): la opinión según la cual hay distinción real, y la opinión según la cual no hay distinción real. Hemos aludido asimismo en dicho artículo a varios modos de distinción cuando no se afirma la distinción real. Completaremos y aclararemos aquí estas opiniones y nos referiremos, además, a otros puntos estrechamente relacionados con ellas.

Santo Tomás y los autores influidos por él afirman que hay distinción real entre la esencia y la existencia en los entes creados, pero ello no significa sostener que la existencia sea un mero accidente agregado a la esencia. Puede ser una causa eficiente trascendente a la esencia y, por tanto, algo muy distinto de un *aggregatum*. Con ello se oponía Santo Tomás a la teoría aviceniana.

Según ésta, la existencia se agrega a la esencia (o, si se quiere, el *esse* se agrega a la *quidditas*). La esencia es la pura realidad de la cosa, independientemente de las determinaciones lógicas del pensamiento de la cosa. La esencia de una cosa es, pues, la cosa *en cuanto tal* y nada más. "Así —ha escrito Avicena— la existencia es un atributo que pertenece a las cosas que poseen diversas esencias y le es dada como un predicado extrínseco a la constitución de sus esencias, como lo blanco y lo negro, que no varían a pesar de la variedad de sus sujetos de inhesión" (Avicena, *Sobre metafísica* [Antología, trad. y notas de M. Cruz Hernández], 1950, pág. 65).

Los escolásticos cristianos más o menos "avicenianos" estiman que este modo de considerar la esencia es el modo propiamente metafísico. La esencia debe ser tomada en sí misma y no en la cosa o en el intelecto. En la cosa, la esencia es aquello por lo cual la cosa es. En el intelecto, es aquello que es mediante definición; en sí misma, la esencia es lo que es. Así afirma Duns Escoto cuando estima que la esencia puede ser considerada en sí misma (estado metafísico), en lo real singular (estado físico o real) o en el pensamiento (estado lógico). Metafísicamente considerada, la esencia se distingue de la existencia sólo por una distinción formal.

Alejandro de Hales no admitió una

## ESE

distinción real entre esencia y existencia, sino sólo distinción de razón — opinión que siguió luego Suárez (véase *infra*).

Enrique de Gante (VÉASE) abogó por una distinción intencional. Esta teoría está fundada en una concepción del ser de la esencia en cuanto tal.

Averroes tendió a no admitir ninguna distinción. Similarmente, Guillermo de Occam afirmó que la esencia y la existencia no son dos realidades distintas: tanto en Dios como en la criatura no se distinguen entre sí la esencia y la existencia más de lo que cada una difiere de sí misma. 'Esencia' y 'existencia' son dos términos que significan la misma cosa, pero una la significa al modo de un verbo, y la otra al modo de un nombre.

Las opiniones al respecto estaban ligadas casi siempre a otras doctrinas, entre ellas las elaboradas con respecto a dos puntos: a la naturaleza de las esencias posibles (o de "los posibles") y al modo como se concebía la "relación" entre Dios y los entes creados, y en particular el hombre.

Ciertos autores han afirmado que las esencias posibles tienen una aptitud intrínseca para la existencia. Otros han sostenido que tienen una mera aptitud extrínseca. Si se supone lo primero se concluye que las esencias no dependen de una decisión divina "arbitraria" — lo que, dicho sea de paso, no requiere limitar el poder de Dios, sino entender de un cierto modo la idea de *potentia divina*. Si se supone lo segundo, se concluye que el ser mismo de las esencias depende de la voluntad o decisión de Dios. Los tomistas (y luego Leibniz) tienden a la primera opinión. Los escotistas (y luego Descartes) tienden a la segunda.

En lo que toca a la citada "relación" entre Dios y los entes creados, algunos autores han sostenido que un ser cuya esencia no sea existir no tiene *de qué existir*. De ahí que haya que suponerlo directamente dependiente de Dios. Otros afirman que un ente creado tiene de qué existir si se lo considera en su esencia; ésta no implica, y menos aun implica necesariamente la existencia, pero ello es porque no es menester adherirse a la tesis de que hay primero una distinción real para luego ver cómo la existencia se une a la esencia.

## ESE

Se ve, pues, que la cuestión de la esencia fue debatida en el pensamiento antiguo y medieval, y especialmente en este último, muy frecuentemente y con singular detalle. Para resolver los problemas planteados por la cuestión de la esencia se adoptaron varios puntos de vista; por ejemplo, lógico y metafísico, y con frecuencia una combinación de ambos. Se consideró la esencia por lo menos en los tres modos ya citados: en la cosa, en el concepto y en sí misma. Dentro del concepto se consideró u objetivamente ( en la concepción ) o formalmente ( en lo concebido ). Se distinguió entre esencia y existencia de diversos modos, y también de diversos modos se afirmó que esencia y existencia son la misma cosa. Se discutió la cuestión de la aptitud de las esencias para la existencia, dilucidándose los modos como intrínseca o extrínsecamente existe o puede existir tal aptitud. Se consideró la esencia como forma, o como quiddidad, o como naturaleza. Se estudió si la esencia es o no una "parte" (parte constitutiva o no) de la cosa real junto a la existencia, y qué distinción cabe entonces admitir entre ambas "partes". Se debatió en qué consiste el ser de la esencia (*esse essentiae*) y el ser de la existencia (*esse existentiae*) y de qué maneras un *esse* incluye, o puede incluir, ambas; admitir la primera sin admitir la segunda; admitir la primera una vez dada la segunda; admitir ambas (bien que no necesariamente) para constituir un *ens ratum* (véase ENS). Se dilucidó la naturaleza de las "esencias posibles" y su aptitud intrínseca o extrínseca, distinguiéndose con frecuencia entre esencia posible y esencia a secas, pues de lo contrario habría que admitir que la esencia es identificable con la posibilidad —y la existencia con la actualidad—, lo que muchos autores han rechazado.

Algunas de las cuestiones planteadas pueden aclararse mediante adecuada cualificación del vocablo 'esencia'. Así, se ha hablado no sólo de esencia divina o infinita y esencia creada o finita, sino también (dentro de esta última) de varios tipos de esencia: absoluta, actual, concreta, individual, metafísica, meramente posible. Las esencias finitas pueden clasificarse en individuales, específicas y meramente posibles. Las esencias específicas pueden clasificarse en esencias totales, parciales (o partes for-

## ESE

males de la esencia) y abstractas (o "lógicas" en sentido amplio, incluyendo formales, objetivas, conceptivas, etc.).

Algunos de los problemas antes reseñados pasaron a la filosofía moderna. Desde luego, los grandes escolásticos modernos se ocuparon de la cuestión de la esencia siguiendo por lo general alguna de las grandes "vías" medievales (por ejemplo, tomista, escotista, occamista), pero aportando precisiones que no se encuentran siempre en los escolásticos medievales. Así, por ejemplo, de las tres sentencias fundamentales que Suárez examina con detalle en su *Disputatio XXXI* acerca de la distinción entre esencia y existencia —sentencia tomista: distinción real; escotista: distinción formal; de Alejandro de Hales: distinción de razón—, Suárez se inclina por la última. El argumento que ofrece para abonar su opinión es que la existencia no puede considerarse como realmente distinta de la esencia, ya que de lo contrario tendríamos en la cosa un modo de ser que no le pertenece por su propia naturaleza. Una distinción real es admisible para Suárez si de lo que se trata es de la diferencia entre ser potencial y ser actual. Pero tratándose de una esencia actual y de una existencia actual sólo puede haber distinción de razón, si bien con fundamento en la cosa — *distinctio rationis cum fundamento in re*.

Parte considerable de la discusión sobre las esencias en la filosofía moderna, especialmente entre los grandes filósofos del siglo XVII, giró en torno a la naturaleza de las esencias. Nos hemos referido ya (Cfr. *supra*) a dos opiniones de filósofos modernos sobre el asunto — siguiendo, por lo demás, posiciones ya defendidas por autores escolásticos. Hemos tratado asimismo esta cuestión en el artículo Posibilidad (v. ). La cuestión de referencia estuvo ligada en parte a la de la "relación" entre la esencia y la existencia. Esta relación fue concebida por Spinoza como inmediata: "Pertenece a la esencia de alguna cosa aquello que, siendo dado, pone necesariamente la cosa y que, no siendo dado, la destruye necesariamente, o aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebida y que, viceversa, no puede sin la cosa ser ni ser concebido" (*Eth.*, II, def. ii). Esta concepción de la esencia ha sido calificada a menudo



## ESE

de "realista" — en el sentido ontológico de 'realista'. Autores como Hobbes y, en general, los filósofos de tendencia nominalista y terminista han considerado la esencia como un término mediante el cual se nombra algo —generalmente, una clase— o se predica algo de algo — generalmente, uno de los llamados "predicados esenciales". Leibniz insistió mucho en la idea de que hay una *exigentia existentiae* inherente a cada esencia: toda esencia, afirma repetidamente, tiende por sí misma a la existencia, viéndose limitada en su "pretensión a existir" por el principio de composibilidad (VÉASE). Las esencias son concebidas por Leibniz casi siempre como "posibles" que poseen un *conatus* que las lleva a realizarse siempre que se hallen fundadas en un ser necesario existente (véase, entre otras referencias a esta cuestión en Leibniz la edición de escritos de Gerhardt, I, 331; III, 573; VI, 616; VII, 303-5, 310, y el texto más conocido [de Mon. § 54], 290-1). La razón de esta *propensio ad existendum* se halla para Leibniz en el principio de razón suficiente. "Decir que ciertas esencias tienen una inclinación a existir y otras no, es decir algo sin razón, pues la existencia parece estar universalmente relacionada con cada esencia del mismo modo." "Si no hubiese alguna inclinación inherente a la naturaleza de la esencia a existir, nada existiría." Por eso también puede decirse que "el Ser más Perfecto es el que contiene más esencia" — una esencia, por lo demás, que equivale a su existir, pues no se entendería el ser perfecto si no existiera.

Ha sido corriente en la época moderna distinguir entre esencia nominal y esencia real: la primera es la expresión que predica algo de algo; la segunda es la verdadera (o supuestamente verdadera) realidad intrínseca (y a veces declarada incognoscible) de una cosa. Aunque en ocasiones se estima que la "verdadera esencia" es la esencia real y no la nominal, se concluye a menudo que la primera es enunciable sólo por medio de la segunda, la cual puede ser o una expresión o un proceso mental o un concepto formal.

La noción de esencia desempeña un papel capital en la filosofía de Hegel. Según este autor, el absoluto aparece primero como ser y luego como esencia. "La esencia es la verdad del ser"

## ESE

(*Logik*, I, libro II). En el verbo 'ser' (*Sein*) la lengua alemana ha conservado el término 'esencia' (*Wesen*) en el pasado de dicho verbo (*ge-wesen*), pues la esencia es el pasado, pero el pasado intemporal (*loc. cit.*). La esencia no aparece como algo negativo (ya que entonces sería "exterior"), sino como el movimiento propio, infinito, del ser. La esencia es el ser en y para sí mismo (*An-und-Fürsich-ein*) o sea el ser en sí absoluto (*absolütes Ansichsein*). La esencia es el lugar intermediario entre el ser y el concepto; "su movimiento se efectúa del ser al concepto", con lo cual se tiene la tríada: Ser, Esencia, Concepto. A la vez, la esencia se desarrolla dialécticamente en tres fases: primero, aparece en sí o como reflexión y es esencia simple en sí (*ansichseiendes Wesen*); segundo, aparece como esencia que emerge a la existencia (*heraustretend in das Dasein*); tercero, se revela como esencia que forma una unidad con su aparición (*Erscheinung*). Esta última fase de la esencia, antes de pasar al concepto, es llamada por Hegel "realidad" ["actualidad"] *Wirklichkeit*.

Importante fue en el siglo XIX la detallada doctrina de Rosmini sobre la esencia. Según dicho autor, la esencia es "lo que se comprende en cualquier idea" (*Nuovo Saggio*, ed. E. Castelli, § 647 y sigs.), de modo que la idea es, en rigor, la cosa en cuanto es meramente pensada por mí como posible. Pero si bien las esencias pueden ser —correspondiendo a las ideas— específicas y genéricas, hay una esencia que corresponde a la idea universalísima de ser, y esta esencia universalísima es, como esencia pura y simple, el ser mismo.

Para Santayana (Cfr. *The Realm of Essence* [1927]), hay un "reino de esencias" que abarca cuanto puede ser aprehendido (pensado, concebido, imaginado, etc.). Este reino es, como el de las esencias platónicas, intemporal. Pero, a diferencia de las ideas platónicas, las ideas en el sentido de Santayana no han sido hipostasiadas (véase HIPÓSTASIS). Puede decirse que las esencias en Santayana equivalen a "significaciones" y que, por tanto, su doctrina al respecto se asemeja en algunos puntos a la de Husserl (Cfr. *infra*) y, en general, a la de todos los autores que han hablado, o dado por supuesto, un "tercer reino" distinto

## ESE

del de las cosas y de los procesos mentales (Meinong, Husserl, etc.).

Para Louis Lavelle (*De l'Acte* [1937], Cap. VI, artículos 1-3) la esencia y la existencia se hallan comprendidas en el Ser, el cual es su unidad (no su síntesis) y precede a ambas. La disociación de la esencia y la existencia se lleva a cabo mediante "el Acto", el cual procede a reunirlos: "lo propio del Acto es disociar [la esencia y la existencia] para unirlos". Lavelle indica que hay que "invertir la relación clásica entre esencia y existencia" cuando se trata de seres libres; en efecto "la existencia es, si se quiere, esta aptitud real y hasta actual que poseo de darme a mí mismo mi esencia por un acto cuya realización depende de mí".

Las dos más completas y complejas doctrinas de la esencia en la época actual son las desarrolladas por Husserl y los fenomenólogos, y por Xavier Zubiri.

A las esencias en el sentido de la fenomenología nos hemos referido en el artículo sobre este movimiento y en varios otros de la obra presente (por ejemplo: ATENCIÓN, EIDÉTICA, EVIDENCIA, HUSSERL [EDMUND], INTUICIÓN, INTENCIÓN..., REDUCCIÓN). Nos limitaremos aquí a algunas indicaciones acerca del carácter de las esencias obtenidas por medio de la intuición esencial fenomenológica —hecha posible primero por la epojé (VÉASE) y luego por la reducción (v.) eidética—, y acerca de la naturaleza de las llamadas "ciencias eidéticas" o "ciencias de esencias".

Las esencias no son para la fenomenología realidades propiamente metafísicas. Pero no son tampoco conceptos (sea formales, sea objetivos), operaciones mentales, etc., etc. Son "unidades ideales de significación" —o "significaciones"— que se dan a la conciencia intencional cuando ésta procede a describir pulcramente lo dado. Las esencias en sentido fenomenológico son intemporales y aprióricas. Se distinguen, pues, de los hechos, que son temporales y aposterióricos — si bien Scheler ha hablado de "hechos fenomenológicos" (véase HECHO). Las esencias en la fenomenología son asimismo universales y hasta son a veces descritas como "universalidades". Sin embargo, en vez de ser "abstractos" son "concretos". En vista de esto, han recibido en ocasiones el

## ESE

nombre de "universales concretos" — en un sentido distinto del de Hegel, aunque, según algunos autores, no necesariamente opuesto al de Hegel. Las esencias no poseen realidades o existencia, sino idealidad.

Las esencias de que hablamos pueden ser formales y materiales. Las primeras son esencias que no tienen contenido y que valen para todos los objetos tanto ideales como reales. Su estudio pertenece a las disciplinas formal-ontológicas. Las segundas son esencias con contenido limitado, referido a una esfera y válida solamente para esta esfera. Su estudio compete a las ontologías regionales. A las esencias materiales corresponden verdades esenciales "sintéticas", que no deben ser entendidas como particularizaciones de las verdades formal-ontológicas, sino como verdades regionales. La diferencia entre esencias formales y materiales no se funda en su naturaleza sino en el radio de su aplicación.

Las ciencias de esencias o ciencias eidéticas se distinguen de las ciencias de hechos o ciencias fácticas en que no se fundan en la experiencia. Por otro lado, las ciencias fácticas se fundan en ciencias eidéticas. Husserl ha hablado de ciencias eidéticas puras, como la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, del espacio, del movimiento. En estas ciencias "ninguna experiencia como tal experiencia, es decir, como realidad, como conciencia que aprehende una existencia, puede emprender la función de la fundamentación". O, si se quiere, "toda ciencia de hechos o ciencia de experiencia tiene fundamentos esenciales teóricos en las ontologías eidéticas" (*Ideen*, § 9).

Tan difícil como exponer sumariamente la doctrina fenomenológica de las esencias es presentar en pocas palabras la doctrina de Zubiri sobre la esencia. Nos hemos referido a esta doctrina —que es una de las partes fundamentales, si no la parte fundamental, de la "filosofía primera", de dicho autor— en varios artículos de esta obra (Cfr. entre otros, SUBSTANTIVO, ZUBIRI [XAVIER]). Nos limitaremos aquí a algunas indicaciones.

Zubiri señala que ninguna de las teorías fundamentales sobre la esencia (la esencia como sentido o lo que hemos llamado "unidad ideal de significación" [Husserl; Cfr. *supra*]); la esencia como concepto formal [Hegel]; la

## ESE

esencia como concepto objetivo [Leibniz y otros autores]; la esencia como correlato real de la definición [Aristóteles principalmente]) son satisfactorias, aunque cada una de ellas enuncia algo meritorio, aprovechable y, desde luego, importante sobre la esencia. Para llegar a una doctrina satisfactoria de la esencia hay que recorrer un largo camino que comienza con una acotación provisional. En ésta aparece la esencia bajo cinco aspectos: como "momento de una cosa real"; como "unidad primaria de sus notas"; como "unidad intrínseca a la cosa misma"; como unidad en tanto que "principio en que se fundan las demás notas (necesarias o no) de la cosa"; como la *verdad* de la cosa o "verdad de la realidad" (*Sobre la esencia* [1962], pág. 98). Para ver lo que cada uno de tales aspectos significa hay que proceder: primero, a acotar "el ámbito de lo esencial" o de "las cosas esenciales"; segundo, indicar cuáles son "las cosas esenciadas"; tercero, determinar en qué consiste formalmente la "esencia" de estas cosas ( *op. cit.*, pág. 83 ). El ámbito de lo esencial son las cosas reales (no las "cosas-sentido" ni las puras significaciones). El ámbito de lo esenciado es la realidad *simpli-citer* o "la realidad verdadera".

Según Zubiri, la función de la esencia no es especificar la realidad, sino estructurarla (pág. 211). La esencia no es una realidad dentro de la cosa, sino que es la cosa misma en cuanto es tal cosa y en cuanto es real. La esencia se halla en realidades substantivas (véase SUBSTANTIVO), de modo que la realidad esenciada es la realidad substantiva. La esencia es un momento físico de la cosa: "un momento de la realidad substantiva en cuanto tal" (pág. 188). La esencia es un momento último de la substantividad. Posee un carácter entitativo individual y no es un "momento lógico". Como la realidad substantiva es "un sistema de notas constitucionales", averiguar cuáles son las notas esenciales equivale a averiguar cuál es el momento esencial del sistema de tales notas. En suma, la esencia es esencia de la substantividad, y no de la substancia.

Puede hablarse, según Zubiri, de esencias constitutivas y esencias quidditativas, pero la diferencia entre ellas no es que las primeras sean unidades comunes abstractas y las segundas sean realizaciones numéricas de tales

## ESE

unidades comunes abstractas. La diferencia en cuestión es "una diferencia dentro del mismo ejemplar numérico entre su esencia constitutiva y ese su momento físico de quiddidad" que es la "esencia quidditativa" (pág. 222). Por otro lado, las esencias quidditativas son, desde el punto de vista de la esencia física, momentos de las esencias constitutivas (pág. 225). Por eso "toda esencia constitutiva es entitativa y formalmente individual", de modo que "las diferencias individuales son siempre esenciales" (pág. 247). Queda así confirmado que la esencia es "un momento fundante de la substantividad" (págs. 264 y sigs.).

No siendo la esencia definición —ni correlato real de definición—, debe buscarse otro modo de "decir la esencia" que el proceso definitorio. Este modo es "la proposición esencial", la cual es distinta tanto de la definición metafísica como de la definición física. El lenguaje en el cual se expresa la esencia es "el estado constructo" donde se indican las notas esenciales como "notas-de" en tanto que fundadas en la unidad que es el "en" — la unidad esencial como momento absoluto "en las notas" esenciales.

La esencia puede ser considerada (Cfr. *supra*) como aquello por lo cual la realidad es tal cual es (la talidad) y como aquello por lo cual la realidad es real (la trascendentalidad). La talidad es la manera de estar construida la cosa real como "tal". La trascendentalidad es el modo como la cosa es "de suyo", de suerte que "esencia es absolutamente idéntico a realidad" (pág. 458). El examen de la esencia resulta ser con ello el examen del principio estructural de la realidad.

Sobre el problema de la esencia, el conocimiento de las esencias, la relación entre esencia y existencia, etc.: Jean Hering, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921), 495-593. — Román Ingarden, "Essentielle Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens", *Jahrbuch*, etc., VII (1925), 125-304. — Maximilian Beck, *Wesen und Wert*, 2 vols., 1925. — W. Poli, *Wesen und Wesenserkenntnis*, 1936. — Etienne Gilson, *L'Être et l'Essence*, 1948, nueva ed., 1962 (trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951). — Stanislas Breton, *Essence et Existence*, 1962 [Initiation philosophique, 53]. — Algunas de las obras de los autores a los cuales nos

## ESE

hemos referido con más detalle en el artículo presente (Hegel, Husserl, Santayana, Zubiri, etc.). Se hallan mencionadas en el texto. — Véase también la bibliografía de ESENCIALISMO y de EXISTENCIA. — Sobre la esencia en Aristóteles: C. Arpe, *Das εἶναι bei Aristoteles*, 1938. — Emerson Buchanan, *Aristotle's Theory of Being*, 1962, especialmente págs. 30-50. — Véase también la obra de Zubiri mencionada *supra* y la bibliografía de *Ousia*. — Sobre esencia y existencia en la filosofía medieval, cristiana y musulmana: Stephan Schindale, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, 1900. — P. Mandonnet, "Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence", *Revue Thomiste*, XVIII (1910), 741-65. — M. D. Roland-Gosselin, "De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam", *Xenia Thom.*, III (1925), 281-8. — J. Paulus, "Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XV (1940-1942), 323-58. — É. Gilson, *op. cit. supra*. — M. Wittmann, "Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der arabischen Philosophie, Festgabe zum 60. Geburtstage von Cl. Baeumker", 1913, págs. 35 y sigs. — Max Horten, "Ein Hauptproblem der islamischen Philosophie", *Archiv für systematische Philosophie*, XXII (1916), 187-92. — A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, 1937. — Sobre la esencia en la filosofía moderna: Albert G. A. Balz, *Idea and Essence in the Philosophy of Hobbes and Spinoza*, 1918. — A. Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, 1906.

ESENCIA Y EXISTENCIA (DISTINCIÓN ENTRE). Véase ESENCIA, EXISTENCIA.

ESENCIALISMO. Este término ha sido forjado para designar las doctrinas filosóficas (más específicamente, doctrinas metafísicas y ontológicas) en las cuales se afirma que la esencia prima sobre la existencia, o que la esencia es previa a la existencia, o que la existencia se resuelve en esencia o se reduce a esencia.

El vocablo 'esencialismo' se ha aplicado sobre todo a las doctrinas que han sostenido el citado primado de la esencia frente a las doctrinas que sostienen, o se supone que sostienen, el primado de la existencia sobre la esencia o la anterioridad de la exis-

## ESE

tencia a la esencia. En otros términos, el vocablo 'esencialismo' se ha usado como contrapuesto al término 'existencialismo' (VÉASE). Ejemplo de esencialismo en este sentido es la filosofía de Louis Lavelle (VÉASE). También se considera como ejemplo de esencialismo la filosofía de Georges Gusdorf. Sin embargo, este esencialismo sostiene que lo que precede a la existencia y la determina es la "esencia individual". Por esta razón el esencialismo de Lavelle y Gusdorf ha sido llamado por Paul Foulquié (véase obra *infra*) "existencialismo esencialista".

De un modo más general puede llamarse "esencialista" a la filosofía de Platón por cuanto hace de las esencias (como "Ideas" o "Formas") las "verdaderas realidades" o, si se quiere, las "verdaderas existencias".

Puesto que para San Agustín la *essentia* es equiparada con "lo que existe", algunos autores tienden a interpretar la filosofía de San Agustín —o por lo menos su teología— como "esencialista", pero consideramos aquí este término como poco apropiado.

Puede hablarse (con reservas) de un "esencialismo" en Ricardo de San Victor, en la medida por lo menos en que su definición de la existencia (VÉASE) se funda en la idea de esencia; en efecto, en el *sistere del existere*, se halla la esencia de donde procede el ser.

Se ha hablado en todo caso (Gilson) de un "esencialismo" de Avicena y del avicenisismo por cuanto según Avicena la existencia es un accidente de la esencia. Es más discutible que pueda hablarse de un esencialismo en Duns Escoto. Sin duda que para este autor la esencia es la realidad de lo inteligible y que la metafísica es una ciencia de las esencias como realidades inteligibles. Sin embargo, aunque las esencias posean entidad, no puede decirse de ellas propiamente que son.

Puesto que Xavier Zubiri ha tratado amplia y sistemáticamente de la esencia como "momento último de la sustantividad" (véase ESENCIA), y ha considerado a la esencia entitativamente, puede preguntarse si su pensamiento debería ser calificado de "esencialista". Creemos que la respuesta es negativa a menos que se precise con detalle lo que Zubiri entiende por 'esencia'. Pero en tal caso

## ESF

el vocablo 'esencialismo' designaría una doctrina completamente distinta de los esencialismos o semi-esencialismos antes referidos. Que la "realidad esencializada" sea la "realidad substantiva" no autoriza a hablar de un esencialismo. La función estructurante de la esencia consiste en darle a la realidad "constitución". Pero ello es porque la realidad no se "reduce" a esencia (como ocurriría con el "esencialismo"), sino que se *constituye* "esencialmente".

En un cierto sentido (y con muchas reservas) puede calificarse de esencialista a la filosofía —o una parte de la filosofía— de Husserl. Ello, sin embargo, se debe simplemente a que en dicho autor la función de la conciencia intencional es la aprehensión de las esencias como significaciones y, en último término, la aprehensión de la esencia de la conciencia. Dada la tendencia de Husserl al "idealismo" es justificado, empero, no insistir demasiado en su "esencialismo". En todo caso, semejante esencialismo tiene un signo distinto de los usuales; mejor sería llamarlo "eide-tismo".

Véase Paul Foulquié, *L'Existentialisme*, 1947, págs. 115-25 (trad. esp. *El existencialismo*, 1948). — F. Meyer, *Essentialism*, 1950. — Miguel Oromí, O. F. M., *Introducción a la filosofía esencialista*, 1961 (*Sophia* [Madrid], 10). — Para el "esencialismo" medieval véase E. Gilson, *L'Être et l'Essence*, 1948, nueva ed., 1962 (trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951). — Para la doctrina de Zubiri véase *Sobre la esencia*, 1962, *passim*. — La contraposición entre "hechos" y "esencias" y entre "ciencias fácticas" y "ciencias eidéticas" es estudiada por casi todos los que han tratado del pensamiento de Husserl (VÉASE) y de la fenomenología (VÉASE); remitimos especialmente a Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, 1928 (trad. esp.: *El idealismo fenomenológico de Husserl*, 1931, Cap. I).

ESFERA. Lo que puede llamarse "metáfora de la esfera" (y metáforas similares, como la "metáfora de la circunferencia" y la "metáfora del círculo") ha sido frecuente en la literatura filosófica. Aparte la tradición oriental, a la cual nos referimos al final del presente artículo, puede decirse que ya desde los presocráticos, y muy en particular desde los pitagóricos, la esfera fue considerada como la más

## ESF

perfecta de las figuras; resultaba, pues, casi inevitable referirse a ella cada vez que quería darse la imagen de la plenitud. El ejemplo más conocido es el de Parménides cuando concibió el ser como perfecto en todas sus "partes", comparable a una bien redondeada esfera: τετελειωμένον ἔστί πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ (Diels-Kranz, B. 8, 42-43), sin que pueda determinarse si esta famosa esfera parmenídea es concebida como una realidad material, o bien si el nombre σφαῖρος es solamente una imagen que pretende describir el carácter completo y perfecto del ser único e inmutable. Algunos autores suponen que Parménides fue llevado a esta concepción por el ejemplo de Jenófanes, aun cuando resulta todavía dudoso (como ya lo era en la Antigüedad) que este último filósofo concibiera a Dios en forma esférica. Entre los que se declaran por la afirmativa (apoyándose en la "tradición indirecta") se halla Olof Gigon en su libro *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (1945, capítulo XXVIII); para Gigon es casi indudable que Jenófanes vio la esfera como la forma que más se parece a la realidad divina y, por lo tanto, que concibió a Dios esféricamente, σφαιροειδῆς. Otro ejemplo es el de Empédocles. Para este pensador, Dios es una esfera por doquier igual a sí misma y por doquier sin límites —"realidad esferoide llena de alegre orgullo en su dominador reposo" (vertimos μόνιη por 'en reposo' y no, como Diels, por 'en soledad', siguiendo las indicaciones de Werner Jaeger en su libro *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947, capítulo VIII)—: πάντοθεν ἴσος καὶ παμπαν ἀπείρων Σφαῖρος κυκλοτερῆς μόνιη περιηγεί γαίῳν (Diels-Kranz, B. 28); la esfera es, según Empédocles, la imagen del mundo cuando el Amor lo penetra enteramente, la etapa final que ha de volver necesariamente. Pero los anteriores son sólo algunos de los ejemplos que pueden presentarse. De un modo o de otro aparece la metáfora de la esfera en los pitagóricos, en Platón (por ejemplo, en *Tim.*, 39 D), en Plotino (especialmente bajo la forma de las esferas espirituales, σφαῖρα νοητή), en los neoplatónicos y neopitagóricos y, en general, en todas aquellas tendencias en las cuales la idea de lo completo, de lo acabado,

## ESF

de lo perfecto, de lo pleno, resulta predominante. Aparece asimismo en muchos autores árabes y en varios escolásticos medievales.

En el uso hecho de tal imagen merece destacarse la comparación de Dios con una esfera (también con un círculo) infinita cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no se halla en parte alguna. La comparación se halla en el *Corpus Hermeticum* o, mejor dicho, en el *Liber XXXIV Philosophorum* (ed. Clemens Baeumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* [1928], págs. 207-14), un "libro pseudo-hermético" del siglo XII. La fórmula en que aparece y la más frecuentemente citada es: *Deus est sphaera cujus centrum unique, circumferentia nusquam*. Georges Poulet (trabajo citado *infra*) hace observar que esta definición de Dios debe considerarse en relación con otras 23 definiciones de Dios, las cuales forman un conjunto coherente. Son especialmente importantes las tres primeras definiciones: (1) *Deus est monas monadem gignens et in se reflectens suum ardorem* (Dios es una mónada engendrador de una mónada y reflejando en sí su propio ardor); (2) La definición de Dios como esfera antes mencionada; (3) *Deus est totus in quolibet sut* (Dios se halla entero en cualquier parte de sí mismo). La definición de Dios como "esfera" (o definición segunda en la serie mentada) fue utilizada, entre otros autores, por Alano de Lille. Santo Tomás la menciona en *De ver.*, q. 2, a3 obj. 11 y ad. 11, así como en *III Contra Gent.*, c. 17 y en *In lib. de din. nom.*, c. 7, lect. Esta tradición se halla en el origen de la célebre frase de Pascal: "La divinidad es una esfera cuyo centro se halla dondequiera y la circunferencia en ninguna parte" (*Pensées*, ed. Brunschvicg, II, 72; c. M. de Gandillac, "La Sphère infinie de Pascal", *Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation*, XXXIII [1943], 32-45). Pascal la tomó probablemente de una edición anotada de Montaigne, pero la idea se encuentra en muchos autores: en Leibniz, en Rabelais, en Tauler, en Eckhart, en Nicolás de Cusa, en Kepler, en Weigel, en H. More, en F. M. van Helmont, en Böhme, en la mística cabalística del Renacimiento y de finales de la Edad

## ESF

Media. Dietrich Mahnke, que ha investigado exhaustivamente este problema en su libro *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (1937; reimp., 1963) indica que desde sus orígenes en los himnos órficos hasta la mística matemática de von Hardenberg (Novalis), con su idea de la *Sphäroidik* o de las esferas místicas, la metáfora de la esfera y en muchos casos la comparación citada de la divinidad con una esfera infinita sin centro aparece prácticamente en todas las manifestaciones de lo que llama la *mística geométrica*. Por lo tanto, además de los autores citados y las corrientes referidas, en los cabalistas en general, en muchos autores idealistas como Fichte, Schelling, Oken y muy especialmente von Baader. Se halla también (lo que no menciona Mahnke) en la detallada elaboración de la noción de esfera en la teoría de la luz (véase) de Roberto Grosseteste. Según Georges Poulet ("Le symbole du cercle infini dans la littérature et la philosophie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Año LXIII [1959], 257-75, recogido en el libro del mismo autor: *Les métamorphoses du cercle*, 1961), págs. 1-31, la imagen aquí estudiada, o reflejos de la misma, se encuentra en Pedro Aureol (*Commentarii in Primum Librum Sententiarum Pars Prima*, 1956), en Juan Gerson (*Tractatus super Magnificat*), en Suso (*Vita*) y, desde luego, en el Pseudo-Dionisio (*De div. nom.*, 5). También se halla, según Poulet, en el poeta español Alonso de Bonilla (siglo XVII), en Marsilio Ficino, Campanella, Bruno, Ramus, Paracelso, Kepler, Boehme, Kircher, Leibniz, los platónicos de Cambridge, los "poetas metafísicos" ingleses y el místico español Juan de los Angeles.

Relacionada con la idea de la esfera —de la "esfera eterna"— y del círculo —del "círculo infinito"— se halla la idea del movimiento circular como el más perfecto de los movimientos, idea que ocupa un lugar central en la cosmología aristotélica y en la ontología clásica del movimiento. Cierta que ambas ideas se oponen en un punto capital: en la primera hay la noción de infinitud, mientras que en la segunda se subraya la finitud. Sin embargo, pueden relacionarse en tanto que en ambas se aboga por una imagen de lo esférico y de lo circular como perfecto.

## ESO

La idea de la esfera es una de esas ideas que persisten durante largo tiempo, no sólo por transmitirse de unos autores a otros, sino también porque se le "ocurren", por así decirlo naturalmente, al espíritu humano cada vez que intenta comprender lo incomprendible y, sobre todo, cada vez que intenta hallar en una representación figurada la imagen de lo que es difícil, si no imposible, expresar en palabras. Por tal razón la imagen de la esfera es propia en particular de las direcciones místicas, sin que ello signifique, como hemos podido advertir por los autores citados, que se reduce siempre a ellas.

Hemos indicado que nos referiríamos a la tradición oriental. También en ella se encuentra, en efecto, la metáfora de la esfera o metáforas relacionadas con ella. Un ejemplo es la metáfora taoísta de la rueda cósmica cuyos movimientos debe seguir, sin inmutarse, el Sabio, pues solamente así será completamente libre, lo que significa que será uno con el Todo. El Sabio, dice Chuang-tse en el *Nan-Hoa-Chen-King*, debe situarse frente a la realidad como si ocupara el centro de una circunferencia, con el fin de abarcar con una mirada la totalidad de lo real. Desde tal centro, en efecto, cuanto los hombres comunes distinguen aparece religado y unido; las oposiciones se desvanecen y los estados sucesivos de la realidad no son más que fases de ella. El centro de la Gran Circunferencia, que es a la vez el centro de la Gran Rueda Cósmica, es el lugar donde se encuentra la Norma. En torno a ella gira todo o, mejor dicho, ella es el Todo. Podemos, pues, equiparar estas metáforas taoístas con la metáfora occidental de la esfera infinita aun sin olvidar que los supuestos que han impulsado a cada una de las grandes culturas a inventar y a usar semejantes imágenes son muy distintos.

**ESOTÉRICO.** El término 'esotérico' se usa en un sentido restringido y en un sentido general. En el primer sentido se aplica sobre todo a algunas de las filosofías y de las escuelas de filosofía griegas. Dentro de este sentido, 'esotérico' se entiende de dos maneras. Por un lado (Cfr. Cicerón, *De fin*, IV, 12: "...quia duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum, quod appellabant, alterum lima-

## ESO

*tius, quod in commentariis reliquerunt, non semper idem dicere uidentur, nec in summa tamen ipsa aut uarietas est ulla apud hos quidem quos nomiuaui, aut inter ipsos dissensio*"), se califican de esotéricas ciertas doctrinas filosóficas que se dictan para la enseñanza interior de una determinada escuela. Opuestas a ellas se hallan las doctrinas exotéricas, destinadas al público y generalmente manifestadas por escrito. Por otro lado, se califican de esotéricas ciertas doctrinas que se suponen deben comunicarse solamente a los iniciados. En tal caso, 'esotérico' significa 'oculto' o 'secreto'. En muchas ocasiones, además, la trasmisión de la doctrina va ligada a las prácticas rituales de un culto y a la comunicación de doctrinas de índole profética o adivinatoria. Ahora bien, se ha discutido mucho en qué sentido debe entenderse el término 'esotérico' cuando se aplica a varios filósofos y escuelas filosóficas griegas. Algunos autores, apoyándose en testimonios antiguos (Diógenes Laercio, Clemente de Alejandría), mantienen la opinión de que por lo menos doctrinas como las de los pitagóricos y las de Platón tienen una parte esotérica en el sentido de lo secreto y oculto. Otros van más lejos y mantienen que la conocida distinción de los escritos de Aristóteles entre escritos esotéricos (o también acroamáticos), tales como los que constan en los libros de la filosofía primera o metafísica, y escritos exotéricos o comunes, tales como los que constan en el *Organon*, coincide con la distinción entre lo oculto y lo público. Los fundamentos de esta opinión son diversos. Unos son de carácter textual y se apoyan en los varios pasajes del propio Aristóteles (por ejemplo: *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 26; *Met.*, N 1, 1076 a 28; *Pol.*, III, 6, 1278 b 31), donde el filósofo emplea expresiones tales como ὑπὸ τῶν ἐξωτ ἐρικῶν λόγων, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων y ἐν τοῖς ἐξ-ωτερικοῖς λόγοις. Otros son de carácter sociológico y se basan en la tesis de que la trasmisión del pensamiento filosófico en Grecia siguió vías distintas de las modernas. Otros son de índole tradicional y se fundan en el hecho de que el término 'esotérico' fue muy empleado en el sentido de 'secreto' en la época helenística (comentaristas de Aristóteles, Diógenes Laercio, Plutarco, neoplatónicos,

## ESP

etc.) y que ello no hacía sino reiterar lo que era ya común en la época de Platón y de Aristóteles. En cambio, algunos autores (como, por ejemplo, George Boas) han manifestado que ninguna de las razones anteriores es suficiente para mantener el sentido de 'esotérico' como 'secreto' y que la distinción entre 'esotérico' y 'exotérico' debe entenderse únicamente en el sentido apuntado al comienzo de este artículo. Boas declara a tal efecto que los textos de Plutarco (*Vit. Alex.*, VII, 3), de Aulio Gelio (*Noct. Att.*, XX, v), de Temistio (*Sobre la Phys.*, 217 b 31), de Cicerón (*De finibus*, V, iv) y otros no permiten inducir sino la existencia de dos maneras de manifestación filosófica: la del lenguaje popular, accesible al público, y la del lenguaje filosófico técnico, mejor fundamentado que el anterior, pero no más secreto. El sentido de 'esotérico' en las antiguas escuelas filosóficas griegas es, pues, objeto de debates, que alcanzan inclusive a la famosa *Carta VII* (341 C-E), de Platón, donde el filósofo se refiere a la dificultad y hasta imposibilidad de comunicación de ciertas doctrinas.

En un sentido *general*, el término 'esotérico' ha venido a tener casi enteramente la significación de 'secreto', 'Oculto', 'apto solamente para los iniciados'. Se ha formado a base de ello el vocablo 'esoterismo', que significa no solamente una cierta *clase* o *forma* de saber, sino una cierta actitud frente al propio saber, pues supone la distinción entre un saber vulgar, popular, superficial y poco adentrado en la verdadera naturaleza de lo real, y un saber auténtico, único que se reserva para el elegido, el sabio, el adivino, el profeta. La trasmisión de este saber auténtico es considerada por los partidarios del esoterismo como algo perjudicial, tanto para el propio saber como para los hombres que no pueden resistirlo, ya que paraliza su vida y la acción en la que se supone consiste la vida de los no iniciados.

**ESPACIO.** En la filosofía antigua el problema del espacio fue discutido con frecuencia al hilo de la oposición entre lo lleno, τὸ πλεόν y lo vacío, τὸ κενόν. Desde cierto punto de vista, esta oposición es paralela a la que existe entre la materia y el es-

## ESP

pació. Desde otro, es paralela a la que existe entre el ser y el no ser. A veces los dos puntos de vista se hallan mezclados; a veces, separados. A menudo es difícil precisar dónde empieza o dónde termina el paralelismo. La razón de esta variedad y a la vez de esta imprecisión radica en la dificultad de dar una interpretación unívoca a las cosmologías helenicas, especialmente a las de los presocráticos. Tomemos dos ejemplos: Parménides y Demócrito. Al negar que se pueda hablar del no ser, Parménides niega al mismo tiempo que se pueda hablar del vacío: lo único que hay, y de que puede hablarse, es el ser, y el ser es enteramente lleno. Mas este ser lleno puede ser, entre otras cosas, la materia compacta, o el espacio. Al afirmar que existe el vacío, Demócrito afirma a la vez que puede hablarse en cierto modo del no ser; tanto los átomos como el vacío existen, ya que de otra suerte no podría haber movimiento, pero son dos distintas formas de existencia que parecen equivaler respectivamente a la materia y al espacio.

Mayores precisiones sobre la noción de espacio *como tal* se encuentran en Platón, aun cuando este autor ha tratado el problema solamente en un pasaje de sus obras (Tim., 52 A sigs.), y este pasaje es susceptible de varias interpretaciones. Según Platón, hay tres géneros de ser: Uno, que es siempre el mismo, increado e indestructible, invisible para los sentidos, que nada recibe de fuera ni se transforma en otra cosa: son las formas o las ideas. Otro, que está siempre en movimiento, es creado, perceptible para los sentidos y la opinión, y siempre llegando a ser en un lugar y desapareciendo de él: son las cosas sensibles. Otro, finalmente, que es eterno y no susceptible de destrucción, constituye el habitáculo de las cosas creadas, es aprehendido por medio de una razón espuria y es apenas real: es el espacio, *χώρα*. Formas (o ser), devenir y espacio han existido, según Platón, antes de la existencia del cielo. El espacio, además, ha tomado las formas de los elementos. Por eso, como indica A. E. Taylor en su comentario al *Timeo*, el nombre 'espacio', *χώρα*, se da a lo que luego es definido como receptáculo. Como el espacio carece de figura, las definiciones que pueden darse de él

## ESP

son, al parecer, solamente negativas: es lo que propiamente no es, sino que únicamente es llenado. Ahora bien, el problema que se plantea al respecto, y que ha ocupado desde muy pronto la atención de los comentaristas del filósofo, es el de si, en tanto que vacío receptáculo, el espacio no debe ser también el lugar donde se hallan las Formas. Platón parece negar que esto sea posible. Las Formas no están propiamente hablando en ninguna parte: la negatividad del espacio no lo convierte en aquello en lo cual están todas las realidades, incluyendo las Formas, sino más bien en un ser "intermedio" entre las Formas y las realidades sensibles. El espacio en cuanto receptáculo puro es un "continuo" sin cualidades. El espacio es un "habitáculo" y nada más; no se halla ni en la tierra ni en el cielo (inteligible), de modo que no puede decirse de él que "existe".

Puesto que el espacio es concebido por Aristóteles como "lugar", remitimos al artículo sobre este concepto (V. LUGAR) para la influyente doctrina aristotélica. Agreguemos aquí sólo que sí el "lugar" aristotélico merece ser llamado "espacio", lo es únicamente en tanto que equivale a un "campo" donde las cosas son particularizaciones. En parte, las cosas están hechas, según Aristóteles, de "espacio", pero ello no significa que sean —como en Descartes (Cfr. *infra*)— modos de un continuo espacial. En rigor, mejor que decir que las cosas están hechas en parte de "espacio" es decir que el espacio "emana" de las cosas. Puesto que, de acuerdo con el concepto de "lugar", no es posible concebir las cosas sin su espacio, el espacio no puede ser mero receptáculo vacío. Hay, pues, una diferencia fundamental entre la doctrina aristotélica y la doctrina platónica al respecto. Hay también una diferencia básica entre la doctrina aristotélica y la atomista. Los atomistas concibieron el espacio como "lo vacío"; el espacio no es una cosa, pues únicamente los átomos son "cosas". Pero gracias al espacio puede concebirse el movimiento; este último es desplazamiento de las "cosas" o átomos en el "no ser" o "vacío" espacial. Por eso Demócrito llamó al espacio indistintamente "vacío", *τὸ κενόν*, "nada" *τὸ μὴ ὄν*, e "infinito" *τὸ ἀπειρόν* (Simplicio, in *de caelo comm.*, 195, I; ob-

## ESP

sérvase, sin embargo, que el nombre usado por Simplicio al efecto es el mismo nombre aristotélico de τόπος, "lugar").

S. Sambursky (*The Physical World of Late Antiquity* [1962], págs. 2 y sigs.) recuerda que las principales concepciones sobre el espacio después de Aristóteles fueron descritas por Simplicio (*In phys. comm.*). Entre estas concepciones se destacan dos. Una se debe a Teofrasto, el cual propone considerar el espacio no como una realidad en sí misma, sino como "algo" definido mediante la posición y orden de los cuerpos. Esta concepción del espacio, comenta Sambursky, es similar, si no idéntica, a la idea relacional del espacio propuesta por Leibniz en su polémica con Clarke (Cfr. *infra*). La obra se debe a Estratón de Lámpsaco, el cual propone considerar el espacio como una realidad equivalente a la totalidad del cuerpo cósmico. El espacio es "algo" completamente vacío, pero siempre llenado con cuerpos (la idea de Estratón de Lámpsaco es, indica Simplicio, la misma que la de muchos "platónicos"). Esta concepción del espacio, comenta Sambursky, es similar, si no idéntica, a la idea del espacio como un "absoluto" propuesta por Clarke y, según la mayor parte de intérpretes, por Newton.

Según Sambursky, todas las concepciones del espacio durante la época helenística fueron variaciones de las ideas propuestas por Teofrasto o por Estratón de Lámpsaco. Sin embargo, no parece que pueda descartarse la concepción aristotélica del espacio como "lugar", la cual fue admitida por autores que en otros respectos se adhirieron a concepciones no aristotélicas. Por ejemplo, Plotino declara que el lugar puede concebirse como un intervalo (en cuanto "intervalo vacío"). En este sentido el lugar es una "realidad incorpórea" (*Enn.*, IV, iii, 20). Así, Plotino parece seguir en este punto a Platón. Pero Plotino señala también que todo tiene su "lugar propio" (*Enn.*, IV, viii, 2). Así, Plotino parece seguir aquí a Aristóteles. Lo que Plotino reprocha a Aristóteles es haber distinguido entre el "lugar" y el "donde"; en rigor, siempre que indicamos un "donde" indicamos un "lugar" (*Enn.*, VI, i, 14). Por otro lado, la concepción estoica del espacio se distingue de la

## ESP

aristotélica en cuanto que los estoicos concibieron el espacio como un "continuo" dentro del cual hay "posiciones" y "órdenes" de los cuerpos. Pero se aproxima a la aristotélica por cuanto las disposiciones de los cuerpos engendran los distintos "lugares" en que se encuentran, o pueden encontrarse. Combinaciones de las doctrinas platónica, estoica y (en menor proporción) aristotélica se hallan en autores como Siriano (VÉASE) y Damascio (VÉASE). El espacio es para estos autores como una especie de "matriz" dentro de la cual se halla la posibilidad de las diversas "posiciones" de los cuerpos y de las relaciones entre los cuerpos.

Durante la Edad Media, y especialmente entre los escolásticos, las ideas sobre la naturaleza del espacio se fundaron en nociones ya dilucidadas en la filosofía antigua. Uno de los principales problemas planteados fue el de la dependencia o independencia del espacio respecto a los cuerpos. La opinión que predominó fue la aristotélica: la del espacio como lugar. Ello no significa que no se distinguiera entre varios nociones de espacio. Una distinción importante fue la establecida entre espacio real y espacio imaginario. El espacio real es finito, teniendo los mismos límites que el universo de las cosas. El espacio imaginario —el que se "extiende" más allá de las cosas actuales o, mejor dicho, el que se piensa como "conteniendo" otras cosas posibles— es potencialmente infinito. El espacio imaginario es a veces identificado con el vacío puro. El espacio real es el espacio de los cuerpos. Puede pensarse o como algo "real" o como algo puramente "mental" o (según indicó Suárez en *Disp. Met.*, LI) como una abstracción mental *cum fundamento in re*. Por otro lado, muchos escolásticos distinguieron entre tres nociones: la de *locus*, la de *situs* y la de *spatium*. El *locus* es el τόπος aristotélico, el cual es definido por Santo Tomás, siguiendo la fórmula del Estagirita (véase LUGAR) como *terminus immobilis continentis primum*. El *situs* es la disposición de las partes del cuerpo en "su" lugar. El *spatium* es la distancia entre dos puntos, es decir, el intervalo ("vacío").

Las doctrinas modernas sobre la noción de espacio son tan abundantes y complejas que aun una selección

## ESP

como la que va a efectuarse a continuación es insuficiente para dar cuenta debida de ellas. Las teorías aristotélicas y escolásticas subsisten en varios autores. Además, conceptos derivados de la escolástica se hallan inclusive en quienes se opusieron a dicha tendencia. Pero hay cambios fundamentales en la noción de referencia. Uno de ellos se rastrea ya en la cosmología del Renacimiento. Concetta Orsi ha escrito al respecto: "En vez de la idea de un espacio que abarca y comprende en sí *los lugares* como elementos particulares, de un espacio concebido esencialmente como límite y determinación exterior de los cuerpos, aparece la idea de un espacio entendido como extensión homogénea e indiferenciada, que constituye el supuesto de los sucesivos desarrollos de la geometría y de la física moderna." (*Il problema dello spazio. I. Dal Rinascimento a Kant*, s/a. [1957], pág. 34). Ejemplo característico de tal sustitución es la concepción de Bernardino Telesio. Contribuyeron también a la misma Tommaso Campanella y Francisco Patrizzi (este último en su obra *Panarchia*, 1591). Pero las nuevas ideas sobre el espacio no son todavía una interpretación filosófica del mismo; en algunos casos, además, son la reformulación de ideas acerca del espacio mantenidas por Demócrito y Platón, a diferencia de, y en contraste con, las ideas del espacio como "lugar" defendidas por los escolásticos. A continuación indicaremos qué cuerpo fueron tomando dichas ideas y las diversas interpretaciones filosóficas dadas por algunos pensadores modernos.

Filósofos y hombres de ciencias tendieron cada vez más a concebir el espacio como una especie de "contenedor universal" de los cuerpos físicos. Este espacio tiene varias propiedades, entre las cuales destacan las siguientes: el ser homogéneo (es decir, el ser sus "partes" indiscernibles unas de otras desde el punto de vista cualitativo); el ser isotrópico (el tener todas las direcciones en el espacio las mismas propiedades); el ser continuo; el ser ilimitado; el ser tridimensional, y el ser homoloidal (el que una figura dada sea matriz de un número infinito de figuras a diferentes escalas, pero asemejándose unas a otras). Esta idea del espacio corresponde por un lado al modo como se

## ESP

conciben las propiedades espaciales en la geometría euclidiana y por otro lado a la concepción del espacio como infinito.

Ahora bien, las discusiones filosóficas sobre el espacio fueron numerosas. La idea de espacio juega un papel determinante en la filosofía cartesiana. El espacio es para Descartes *res extensa*, cuyas propiedades son la continuidad, la exterioridad (el ser *partes extra partes*), la reversibilidad, la tridimensionalidad, etc. A la vez, la *res extensa* constituye la esencia de los cuerpos (*Regulae*, XIV; *Meditationes*, V; *Princ. Phil.*, II, 4, 9, 11, 12, 13, 14, 15). Una vez se ha despojado a los cuerpos de todas las propiedades sensibles (siempre cambiantes) queda de ellos la extensión; "la naturaleza de la materia o del cuerpo tomado en general, no consiste en ser algo duro, pesado, o coloreado, o algo que afecte nuestros sentidos de algún otro modo, sino el ser una substancia extendida en longitud, anchura y profundidad" (*Princ. Phil.*, II, 4). Así, la substancia corporal solamente puede ser conocida claramente por medio de la extensión (*ibid.*, II, 9). Es cierto que Descartes introduce las nociones de lugar y situación. Pero la función que tienen estas nociones es distinta de la que tienen en la escolástica. El lugar indica la situación o modo como un cuerpo se orienta. Pero ambos "se hallan" en el espacio en tanto que pura extensión. El espacio es conocido *a priori*, con perfecta claridad y distinción; la extensión en que consiste el espacio es perfectamente transparente. Esta extensión no es "sensible"; es, pues, como señalaba Malebranche, "inteligible" (*Entretiens sur la Métaphysique*, I viii [también ix y x]). La idea del espacio sin límites es, escribe Malebranche, "necesaria, eterna, inmutable, común a todos los espíritus, a los ángeles al propio Dios"; no es posible "separarse de ella o perderla enteramente de vista". Para Spinoza, la substancia extensa "es uno de los atributos infinitos de Dios" (*Eth.*, I, prop. xv, sch.). La extensión "es un atributo de Dios, esto es, Dios es cosa extensa" (*ibid.*, II, prop. ii); "el modo de la extensión y la idea de este modo son una y la misma cosa, si bien expresada de dos distintas maneras" (*ibid.*, II, prop. vii, sch.). En todas estas interpretaciones filosóficas, el espacio aparece como

## ESP

una realidad substancial o, como Kant dirá luego, como "cosa en sí". Estas interpretaciones encajaban con las ideas de los llamados (por Berkeley) "filósofos mecánicos", es decir, con las ideas de quienes mantenían que hay ciertas propiedades de los cuerpos físicos que son "primarias", siendo la extensión una, si no la principal, y a veces la única, de ellas), a diferencia de las propiedades, o cualidades, secundarias, percibidas por los sentidos. De algún modo puede calificarse de "racionalistas" a todas estas interpretaciones de la noción de espacio. La mayor parte de ellas pueden ser calificadas asimismo de "realistas". Pero no todas las interpretaciones "racionalistas" y "realistas" son del tipo de las antes reseñadas, ni todas las interpretaciones "racionalistas" son "realistas" o viceversa. La teoría de Malebranche, por ejemplo, apunta a un cierto "idealismo". Teorías claramente "idealistas" como la de Leibniz (Cfr. *infra*) son a la vez "racionalistas". Y no pocas teorías empiristas son "realistas".

Ayudaría no poco poder clasificar las interpretaciones modernas de la noción de espacio en racionalistas y empiristas, y considerar que mientras las primeras fueron defendidas sobre todo por "filósofos continentales", las segundas fueron defendidas por "filósofos insulares" (ingleses o irlandeses). Por desgracia, el cuadro histórico es harto más complicado.

Podemos considerar la teoría de Locke como empirista (siempre que no olvidemos las fuertes tendencias racionalistas que hay en el pensamiento lockiano). Locke se interesa sobre todo por el problema del origen de la idea del espacio. Esta idea es obtenida por medio de la vista y del tacto. Forma una "idea simple", con sus "modos" (distancia, capacidad, inmensidad, etc.) (*Essay*, I v). Locke distingue entre la extensión y el cuerpo. Los cuerpos son sólidos y extensos, teniendo partes separables y móviles en diferentes modos, en tanto que la extensión es solamente el espacio que se halla entre las extremidades de estas partes sólidas coherentes (*ibid.*, II xiii 11). La extensión no incluye solidez, ni resistencia al movimiento del cuerpo (*ibid.*, II xiii 12). Las partes del espacio puro "son inseparables unas de otras, de modo que la continuidad no puede ser se-

## ESP

parada ni real ni mentalmente" (*ibid.*, II xiii 13). Las ideas de Locke al respecto tienen una consecuencia: que aunque la noción de espacio tiene origen empírico, el espacio es concebido como algo "en sí". Ello se comprende cuando se tiene presente que Locke insistió grandemente en la diferencia entre cualidades primarias y secundarias (véase CUALIDAD); la extensión y sus modos es una cualidad primaria y, por lo tanto, constituye una de las "propiedades mecánicas" que subyacen a las propiedades sensibles. Puede concluirse que las opiniones de Locke son psicológicamente empiristas, pero ontológicamente "racionalistas" y "realistas". Berkeley lo puso claramente de relieve. Considerar el espacio como una "cualidad primaria" es suponer que el espacio existe con independencia del ser percibido. Pero si ser es ser percibido (V. ESSE EST PERCIPI), el espacio es una idea, lo mismo que las cualidades secundarias como el color, el sabor, etc. Ello no significa que el espacio sea una ilusión; el espacio es una realidad — o, mejor, una "idea real". Pero decir "el espacio existe" no es decir que hay algo que trascienda el ser percibido o la posibilidad de ser percibido. Tenemos aquí una concepción a la vez empirista, fenomenista e idealista del espacio. Pero el empirismo de Berkeley es, como se ve, harto distinto del de Locke; de hecho, exactamente inverso al de Locke. En cierto sentido, hay más similitudes, por un lado, entre Descartes y Locke, y, por el otro, entre Berkeley y Leibniz (Cfr. *infra*) de las que hay entre Descartes y Leibniz, y Locke y Berkeley.

La discusión sobre la naturaleza del espacio fue (junto con la discusión sobre la naturaleza del tiempo (VÉASE) muy movida durante la segunda mitad del siglo XVII y primer tercio del siglo XVIII. Aunque muchos autores contribuyeron a estas discusiones, suelen centrarse en torno a la polémica entre Newton (y Clarke) y Leibniz. Ciertos autores mantuvieron posiciones distintas de las de los mencionados autores; otros, en cambio, se aproximaron grandemente a ellos y hasta los precedieron. Es singularmente el caso de Gassendi, el cual manifestó una idea del espacio similar a la newtoniana (Cfr. *Syntagma philosophicum*, pars II sect. i, lib. II, c. i). Indicaremos a continuación las

## ESP

líneas esenciales de la polémica.

Newton definió el espacio del siguiente modo: "El espacio absoluto, en su propia naturaleza, sin relación con nada externo, permanece siempre similar e inmóvil. El espacio relativo es una dimensión movable o medida de los espacios absolutos, que nuestros sentidos determinan mediante su posición respecto a los cuerpos, y que es vulgarmente considerado como espacio inmovible" (*Principia*, escolio a la def. viii). La interpretación más corriente de estas fórmulas es la siguiente: el espacio es para Newton una medida absoluta y hasta una "entidad absoluta". Puesto que las medidas en el espacio relativo son función del espacio absoluto, puede concluirse que este último es el fundamento de toda dimensión espacial. En el Escolio General de los *Principia*, Newton indica que aunque Dios no es espacio, se halla dondequiera, de modo que constituye el espacio (y la duración). El espacio y el tiempo son, así, *sensoria Dei*, órganos sensoriales de la divinidad, como manifestó Henry More al dar a estas ideas un fundamento teológico (y el propio Newton en *Opticks*, query 28). Esta idea del espacio fue rechazada por Berkeley (por los motivos antes apuntados), por Huygens y por Leibniz — como más tarde, por Ernst Mach. Fue defendida, en cambio, por Clarke, especialmente en su correspondencia con Leibniz. Ahora bien, antes de dar mayor información sobre esta polémica, diremos unas palabras sobre la posibilidad de otra interpretación de las ideas newtonianas.

Stephen Toulmin ("Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion. I", *The Philosophical Review*, LXVIII [1959], 1-29; *ibid.*, II, 203-27) alega que no es en modo alguno evidente que Newton mantuviera una concepción del espacio como cosa, entidad o realidad absolutas. Aunque la letra del "Escolio" a la definición viii pudiera dar pie a esta interpretación, el modo como las ideas newtonianas son aplicadas en los *Principia* y, sobre todo, la estructura lógica de los *Principia* la hacen dudosa. Dentro de semejante estructura, la concepción newtoniana del espacio (así como las del tiempo y el movimiento) tiene, según Toulmin, un carácter claro: es una definición operacional. Así, la distin-



## ESP

ción entre espacio matemático y espacio sensible no es empírica; no se distingue entre dos series de cosas (una estacionaria y la otra móvil), sino entre dos posibles series de operaciones. "El espacio y el tiempo absolutos — escribe Toulmin— no son, según ello, las más perfectas medidas que pudieran concebirse, sino más bien ideales teóricos respecto a los cuales todas las medidas relativas son aproximaciones mejores o peores." La interpretación exclusiva o casi exclusivamente "teológica" de las concepciones de Newton se debe primariamente a haberse confundido éstas con las ideas de algunos de sus seguidores, tales como Clarke y Joseph Rawson (este último en su obra *On the Real Space or the Infinite Being*, 1702). En suma, el famoso escolio no tiene un contenido teológico, sino dinámico.

Toulmin se funda para interpretar las ideas de Newton en lo que éste hace más bien que en lo que éste dice, de acuerdo con la máxima einsteiniana: "Para saber algo sobre los métodos usados por los físicos teóricos hay que atenerse al siguiente principio: no prestar atención a lo que dicen, sino a lo que hacen." Ahora bien, es un hecho que los que se opusieron a Newton no entendieron las definiciones de éste como definiciones operacionales, sino como definiciones reales. Y aunque es verdad que Berkeley y Leibniz parecen tomar más en consideración lo que sobre el espacio dijeran Clarke y Rawson, es también cierto que toman a estos autores como representando la opinión newtoniana. Y lo que importaba de ésta era la concepción del espacio como realidad absoluta y fundamento de toda medida. Newton representaba, pues, aquí la idea del espacio como realidad en sí, independiente en principio de los objetos situados en él y de sus movimientos: los movimientos son relativos, pero el espacio no lo es. El espacio no era concebido como un accidente (ni siquiera como un "accidente esencial") de las substancias; no es que los cuerpos fueran espaciales, sino que se movían en el espacio. Contra ello manifestó Leibniz su opinión famosa: el espacio no es un absoluto, no es una substancia, no es un accidente de substancias, sino una relación. Sólo las mónadas son substancias; el espacio no puede

## ESP

ser substancia. Como relación, el espacio es un orden: el orden de coexistencia — o, más rigurosamente, el orden de los fenómenos coexistentes. El espacio no es real, sino ideal. Mientras Clarke mantenía que el espacio es real, que "no se halla limitado por los cuerpos, sino que existe igualmente dentro de los cuerpos y sin ellos" ("Cuarta respuesta" a Leibniz en la *Correspondencia Leibniz-Clarke*), Leibniz sostenía (y repetía) que el espacio es un orden de existencia de las cosas en su simultaneidad; que no hay espacio real fuera del universo material; que el espacio es en sí mismo una cosa ideal, lo mismo que el tiempo ("Respuesta a la citada 'Cuarta respuesta'").

No obstante el fuerte componente teológico de las opiniones de los "newtonianos", éstos fueron llamados "matemáticos", en tanto que los partidarios de Leibniz (y de Wolff) fueron llamados "metafísicos". Euler, por ejemplo, defendió a Newton como "matemático". Pero sería erróneo imaginar que hubo solamente en esta época las dos opiniones mencionadas: el espacio como algo real (y aun absoluto) y el espacio como algo ideal. Así, Boscovich (v.) examinó el problema del espacio (y, como todos los autores citados, del tiempo) a la vez como realidad y como idealidad: lo primero es el espacio como es, y lo segundo el espacio como es conocido (y, sobre todo, medido). Ahora bien, la más famosa teoría sobre el espacio formulada poco después de Boscovich es la de Kant. Este filósofo trata de explicar el modo como la noción de espacio es usada en la mecánica newtoniana sin por ello adherirse a la concepción realista de Clarke y otros. Precedido por las especulaciones de autores como Tetens y Lambert, Kant siguió primero las orientaciones leibnizianas. Pero si bien, como Leibniz, mantuvo que el espacio es una relación, hizo de esta última no un orden ideal, sino trascendental (VÉASE). Las ideas kantianas sobre el espacio se hallan sobre todo en su *Disertación inaugural* de 1770 y en la "Estética trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura*. El espacio es para Kant (lo mismo que el tiempo) una forma de la intuición sensible, es decir, una forma *a priori* de la sensibilidad. No es "un concepto empírico derivado de experiencias externas, porque la expe-

## ESP

riencia externa sólo es posible por la representación del espacio". "Es una representación necesaria *a priori*, que sirve de fundamento a todas las intuiciones externas", porque "es imposible concebir que no existe espacio, aunque se le puede pensar sin que contenga objeto alguno". El espacio es, en suma, "la condición de la posibilidad de los fenómenos", es decir, "una representación *a priori*, necesario fundamento de los fenómenos". El espacio no es ningún concepto discursivo, sino una intuición pura y, finalmente, el espacio es representado como un *quantum* infinito dado. En la exposición trascendental se demuestra a su vez que "el espacio no representa ninguna propiedad de las 'cosas', que no es más que la forma de los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la única condición subjetiva de la sensibilidad, mediante la cual nos es posible la intuición externa". El resultado de la investigación kantiana es la adscripción al espacio de los caracteres de aprioridad, independencia de la experiencia, intuitividad e idealidad trascendental. Como intuición pura, el espacio es, por consiguiente, una "forma pura de la sensibilidad" o "la forma de todas las apariencias del sentido externo" (K. r. V., A 26 - B 42). Estas proposiciones sobre el espacio en la *Crítica de la razón pura*, son, por lo demás, la profundización y sistematización de lo que Kant había ya anticipado al respecto en la citada disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. En efecto, aquí es presentado el espacio "no como algo objetivo y real, ni como substancia, accidente o relación, sino como algo subjetivo e ideal", como "un esquema que surge por una ley constante deducida de la naturaleza del espíritu para la coordinación de todos los sentidos externos" (III, 15 D). Con lo cual queda rechazada tanto la fenomenalidad del espacio (Hobbes) y su irrepresentabilidad sin los cuerpos (Berkeley) como el mero orden sucesivo dado por el hábito (Hume). Ahora bien, el llamado idealismo alemán acentuó el constructivismo del espacio en una proporción que Kant no había imaginado. En Fichte, por ejemplo, el espacio aparece como algo puesto por el yo cuando éste pone el objeto como extenso. Y en Hegel el espacio es una fase, un "momento" en el des-

## ESP

envolvimiento dialéctico de la Idea, la pura exterioridad de ésta. El espacio aparece en este último caso como la generalidad abstracta del ser-fuera-de sí de la Naturaleza. Podemos decir entonces que la subjetivación del espacio da lugar a una idea muy distinta según la *forma* en que sea admitida precisamente tal subjetivación. Desde la idea constructivista hasta la vuelta a su fenomenalidad por parte de las tendencias criticistas orientadas en un predominio de lo regulativo sobre lo constitutivo, la idea del espacio ocupa un lugar destacado en todas las corrientes importantes del siglo XIX. Sólo el naturalismo radical admitirá, sin crítica, una objetividad exterior del espacio. Las corrientes criticistas o las que parten del análisis del yo llegarán, en cambio, a admitir el espacio como categoría o inclusive un "espacio interno" por el cual se constituirá, mediante una especie de "desenvolvimiento", la exterioridad del espacio. Durante el siglo XIX ha sido frecuente examinar no sólo la naturaleza del espacio (o de la idea de espacio), sino también la cuestión del origen de la noción de espacio. Ha habido numerosas discusiones sobre el carácter absoluto o relativo, objetivo o subjetivo, del espacio, así como sobre el problema de las relaciones del espacio con el tiempo y la materia. Las distintas consideraciones de que ha sido objeto el espacio: la geométrica, la física, la gnoseológica, la psicológica, la ontológica y la metafísica, se han fundido a veces en una sola teoría general, pero aquí indicaremos algunas tesis sobre cada uno de los citados puntos de vista. Desde el punto de vista *psicológico*, el espacio es considerado como objeto de la percepción, y la respuesta al problema ha dado por resultado diferentes teorías acerca de los distintos espacios (táctil, auditivo, visual, etc.), así como de la adquisición de la idea de espacio (empirismo, nativismo, etc.). Desde el punto de vista *geométrico*, el espacio es considerado como "el lugar de las dimensiones", como algo continuo e ilimitado. Desde el punto de vista *físico*, el problema del espacio se relaciona íntimamente con las cuestiones referentes a la materia y al tiempo, y, en realidad, la respuesta a estas cuestiones afecta también, como en la reciente física, a la constitución geo-

## ESP

métrica. Se habla así en física de espacios pluridimensionales, hiperespacios, continuo espacio-tiempo, etc. Desde el punto de vista *gnoseológico*, el espacio es examinado en cuanto clase especial de las categorías. Desde el *ontológico*, como una de las determinaciones de ciertos tipos de objetos. Finalmente, desde el punto de vista *metafísica*, el problema del espacio engloba el problema más amplio de la comprensión de la estructura de la realidad y va ligado casi siempre a concepciones muy generales que vinculan el predominio de la especialización al del racionalismo y el inmanentismo, y el de la temporalización, al del irracionalismo y el trascendentismo. Pues, en efecto, el proceso de racionalización de lo real a que tiende casi siempre la ciencia cuando se llevan a las últimas consecuencias sus impulsos iniciales, parece desembocar en una especialización radical de toda existencia, espacialización que no es a su vez sino un momento de tránsito hacia una reducción de todo lo real a lo idéntico. Meyerson sobre todo ha puesto de relieve esta "marcha hacia la espacialización" a que conduce la razón asimiladora e identificadora y que puede descubrirse en los secretos postulados tanto del racionalismo tradicional como de la ciencia mecanicista moderna. Contra tal marcha se han opuesto diversas tendencias filosóficas contemporáneas. Una es la fenomenología, que niega la identificabilidad racionalista en nombre de una pura descripción del espacio como fenómeno. Otra es la filosofía de Bergson (v.), en la cual se concibe el espacio como el resultado de una detención, como la inversión de un movimiento originario, como la distensión de una tensión consistente en última instancia en duración pura y en pura conciencia (aunque, como pone de relieve Gabriel Marcel [*Présence et immortalité*, 1959, pág. 31], hay en el propio Bergson ciertas indicaciones no exploradas por él que permiten superar la oposición entre espacio y tiempo; de algún modo podría hablarse, como lo hizo E. Minkowski, de un "espacio vivido"). Ni en uno ni en otro caso el espacio es, pues, un "algo" dentro del cual tienen lugar los fenómenos o procesos de la Naturaleza, pero tampoco es una realidad ideal o el resultado de una construcción.

## ESP

Importantes contribuciones al problema del espacio se hallan en algunos resultados de la física contemporánea. Nos hemos referido a ellos en varios artículos (por ejemplo, Continuo y Tiempo [VÉANSE]). Completaremos aquí esa información destacando que la noción de espacio es examinada en tal física en estrecha relación con la noción de tiempo. Así, en la física de Minkowski, en la teoría de la relatividad (especial y generalizada), en la mecánica ondulatoria (en particular la de Schrödinger), en los distintos modelos de universo a que nos hemos referido en el artículo sobre Cosmología (v.), la noción que siempre se introduce en la de Espacio-Tiempo, que se supone forman un continuo. Importantes sobre todo son en este respecto los trabajos de Einstein. Ya en su teoría generalizada de 1916 este físico había logrado unificar espacio-tiempo, materia y gravitación. El campo electromagnético, sin embargo, había quedado fuera de este marco. Solamente en 1953 pudo proponer Einstein una teoría según la cual el campo electromagnético resultaba lógicamente de las propiedades geométricas del continuo cuadrimensional espacio-temporal. Esta teoría recibió gran esfuerzo cuando el matemático checo Vaclav Hlatavý (actualmente en EE.UU.) presentó un sistema de ecuaciones que resolvían problemas fundamentales del modelo de universo presentado por Einstein y que permitían ver una posibilidad de bosquejar una teoría unificada que tendiera un puente entre la teoría de la relatividad y la de los cuantos. Todos estos trabajos son de naturaleza estrictamente físico-matemática. Sin embargo, no pueden enteramente separarse de intentos realizados por algunos filósofos con el fin de entender los problemas implicados en el continuo espacio-tiempo. Entre tales intentos merece especial mención el de S. Alexander, con su doctrina del espacio-tiempo como matriz de toda realidad. Los problemas físicos y filosóficos no se agotan, sin embargo, solamente con el intento mencionado. Son asimismo muy significadas las cuestiones epistemológicas que suscitan las construcciones de la física contemporánea, especialmente el reconocimiento de que las imágenes *usuales* del espacio y del tiempo son inadecuadas (como ha precisado

## ESP

Bohr) para describir los procesos microfísicos. Por este motivo se han propuesto concepciones discontinuas del espacio-tiempo (Bohr, Heisenberg, L. de Broglie, Schwinger) de que hemos hablado someramente en el artículo sobre la noción de continuo (v.) y que muestran que tanto los conceptos del espacio como los del tiempo se hallan en la misma crisis general que afecta a todas las ciencias y que ha conducido ya a algunos de los más grandes descubrimientos físicos y matemáticos.

En los últimos párrafos hemos hablado o de teorías científicas del espacio o de doctrinas metafísicas que, de un modo o de otro, están atentas a los resultados y a las conceptualizaciones de la ciencia. En cambio, la concepción del espacio mantenida por Heidegger se coloca en un estadio existencial (v.) que tiene forzosamente que ser "pre-científico". En efecto, el análisis del espacio correspondiente a los entes que no tienen la estructura de la Existencia (v.) no puede, según Heidegger, proporcionarnos sino un hilo conductor —y necesariamente equívoco— para la comprensión de la espacialidad de tal Existencia. El espacio de dichos entes es el lugar donde se encuentran, de tal suerte que es posible inclusive enunciar de ellos que se entienden (como hizo Descartes con las realidades no pensantes) partiendo del espacio. En cambio, la espacialidad de la Existencia debe entenderse, de acuerdo con el filósofo alemán, partiendo de la propia Existencia. Resultado de este análisis es la afirmación de que el des-alejamiento (*Ent-fernung*) y la dirección u orientación (*Ausrichtung*) —que, por lo demás, deben comprenderse ontológico-existencialmente y no óntico-psicológicamente— constituyen caracteres de dicha espacialidad. Ahora bien, a base de esta última se obtiene una comprensión del espacio como tal. Según ella, el espacio no está en el sujeto —como afirmaba el idealismo— ni el mundo está en el espacio — como sostenía el realismo. Más bien ocurre que el espacio está en el mundo (v.), por cuanto es el ser-en-el-mundo de la Existencia el que ha dejado "franco" el espacio. Con ello invierte Heidegger el planteamiento del problema del espacio, en un sentido análogo a la inversión efectuada por el mismo

## ESP

filósofo en el tratamiento del problema del mundo exterior (v.).

Como la mayor parte de los problemas filosóficos fundamentales, el del espacio da lugar a ciertas posiciones últimas, entre las cuales parecen moverse todas las teorías metafísicas sobre este concepto. Tales posiciones pueden distribuirse en dos grupos: unas en las cuales el problema del espacio es estudiado en relación con un sujeto o una conciencia; otras en las cuales el espacio es considerado en sí mismo. El primer grupo da lugar a dos actitudes radicales: la que hace del espacio la realidad en la cual están las cosas y, con ello, los sujetos, y la que hace del espacio una construcción (cualquiera que sea la interpretación dada a ésta). El segundo grupo da lugar a otras dos actitudes: la que hace del espacio una pura exterioridad en la cual se cumple la tradicional constitución de *partes extra partes*, y la que hace del espacio algo "recogido" en sí mismo y, por consiguiente, algo poseedor de una cierta "interioridad", por más que ésta deba entenderse solamente como un predicado analógico. Las relaciones entre el espacio y lo que no es espacio —por ejemplo, entre el espacio y la materia— varían fundamentalmente de acuerdo con las doctrinas anteriores. Muchas son las teorías que han intentado combinar las posiciones en cuestión. Es curioso comprobar que en las doctrinas actuales se repiten algunas de las doctrinas del pasado, hasta el punto de que si en la física puede hablarse de un neocartesianismo, en la metafísica se ha podido hablar de un neoleibnizianismo, patente sobre todo en aquellos que para escapar a las dificultades que plantea la concepción meramente "exteriorista" del espacio postulan doctrinas que no parecen ser consistentes si no colocamos en su base alguna forma de nueva monadología.

Además de los *loci classici* citados en el texto, véanse las obras siguientes: Obras generales sobre el problema del espacio, especialmente desde el punto de vista metafísico: Désiré Nys, *La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique*, 1901. — Id., id., *La notion d'espace*, 1922. — Ernst von Aster, *Raum und Zeit*, 1922. — Max Bense, *Raum und Ich. Eine Philosophie über den Raum*, 1934. — R. Saumells, *Dialéc-*

## ESP

*tica del espacio*, 1952. — I. Rice Pereira, *The Nature of Space*, 1956. — Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, 1957. — Hedwig Conrad-Martius, *Der Raum*, 1958. — Erwin Jaecle, *Phänomenologie des Raumes*, 1959. — Varios autores, *El espacio*, 1959 (Reunión de Aproximación Filosófico-Científica. Zaragoza. C.S.I.C.). — Sobre el espacio absoluto: Aloys Müller, *Das Problem des absoluten Raumes und seine Beziehung zum allgemeinen Raumproblem*, 1911. — Hugo Dingler, *Das Problem des absoluten Raumes in historisch-kritischer Behandlung*, 1923. — Sobre representación psicológica del espacio: Ch. Dunan, *Théorie psychologique de l'espace*, 1895. — H. Sachs, *Die Entstehung der Raumvorstellung*, 1897. — Sobre intuición del espacio y lógica: A. Berger, *Raumanschauung und formale Logik*, 1904. — Sobre espacio y geometría: Ferdinand Gonseth, *La géométrie et le problème de l'espace*, 1948-1955 (I. *La doctrine préalable*. II. *Les trois aspects de la géométrie*. III. *L'édification axiomatique*. IV. *La synthèse dialectique*. V y VI *La géométrie et le problème de l'espace*). — Teorías sobre el espacio y análisis (principalmente análisis matemático) de la noción de espacio, a menudo en relación con la de tiempo: G. Lachelas, *Études sur l'espace et le temps*, 1896. — Melchior Palágyi, *Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Entwurf einer Metageometrie*, 1901. — A. A. Robb, *A Theory of Time and Space*, 1914, 2. edición, 1936. — Hermann Weyl, *Raum, Zeit, Materie*, 1918. — Hans Reichenbach, *Die Philosophie der Raum-Zeit Lehre*, 1928. — E. Schrödinger, *Space-Time Structure*, 1950. — G. Graef Fernández, *Espacio matemático y espacio físico*, 1955 (Seminario de problemas científicos y filosóficos. México. Cuad. 2). — E. A. Ruch, *Space and Time: a Comparative Study of the Theories of Aristotle and A. Einstein*, 1958 (monog.). — La mayor parte de los libros citados en el último apartado son el desarrollo filosófico de teorías físicas del espacio. — Sobre espacio e hiperespacio: Francisco Vera, *Espacio, Hiperespacio y Tiempo*, 1928. — Sobre espacio y tiempo: E. Borel, *L'Espace et le Temps*, 1922. — Sobre el espacio en la filosofía del siglo XIX y en la filosofía y física del siglo XX: J. Baumann, *Oie Lehren vom Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie*, 2 vols., 1868. — Moritz Schlick, *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*, 1917 (trad. esp., *Espacio y tiempo en la física actual*, 1931). — Gaston Bachelard,

## ESP

*L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, 1937. — H. Feigl y G. Maxwell, eds., *Scientific Explanation, Space, and Time*, 1962 [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 3]. — A. Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, 1963. — Sobre el problema epistemológico del espacio: Victor Henry, *Das erkenntnistheoretische Raumproblem in seinem gegenwärtigen Stande*, 1914. (Kantstudien. Ergänzungshäfte 34). — Sobre la noción de espacio en diversas corrientes filosóficas y autores desde los griegos hasta la fecha: R. Wavre, *La figure du monde: essai sur le problème de l'espace des Grecs à nos jours*, 1950. — M. Jammer, *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*, 1954. — C. Deichmann, *Das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie*, 1893 (Dis.). — F. A. Weber, *Die griechische Entwicklung der Zahl- und Raum-begriffe in der griechischen Philosophie bis Aristoteles und der Begriff der Unendlichkeit*, 1895. — Henri Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit*, 1889 (trad. francesa: *L'Idée de lieu chez Aristote*, en *Les Études bergsonniennes*, II [1949], 27-104). — Werner Gent, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit. Historische, kritische und analytische Untersuchungen*, 2 vol., 1926-1930, reimp., 1962. — Hans Leisegang, *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatoniker*, 1911 (Dis.). — Israel Isaac Efron, *The Problem of Space in Jewish Medieval Philosophy*, 1917. — Francesco della Zuanna, *Doctrina de spatio in schola nominalista Parisiensis saec. XIV*, 1936 (Dis.). — Concetta Orsi, *op. cit.*, en el texto. — S. Toulmin, artículos cit. en el texto. — F. Kaulbach, *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, 1960 (Kantstudien. Ergänzungshäfte 79). — Cesare Luporini, *Spazio e materia in Kant, con una introduzione al problema del "criticismo"*, 1961. — Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, 1956, págs. 93-194 [de Descartes a Kant]. — E. van Biema, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, 1908. — C. B. Garnett, *The Kantian Philosophy of Space*, 1939. — C. B. Broad, *Hume's Doctrine of Space*, 1963 [monog.] — W. Gent, *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 1930. — François Heidseck, *Bergson et la notion d'espace*, 1959. — Walter Biemel, *Le concept du monde chez Heidegger*, 1950, especialmente págs. 57-78.

ESPECIE. Desde Platón y, sobre

## ESP

todo, desde Aristóteles, la noción de especie ha sido examinada tanto lógica como metafísicamente. Desde el punto de vista lógico, la especie, εἶδος, *species*, es considerada como una clase subordinada al género, γένος, *genus* (VÉASE), y supraordinada a los individuos. Desde el punto de vista metafísico, la especie es considerada como un universal, planteándose entonces con respecto a ella todos los problemas que suscitan los universales (v. ). Los dos puntos de vista aparecen con frecuencia confundidos, especialmente cuando se insiste en el proceso platónico de la división y se supone que la jerarquía lógica tiene su exacto paralelo en una jerarquía ontológica. Uno de los ejemplos que muestran esta doble jerarquía lo constituye el Árbol (v.) de Porfirio.

Aristóteles afirma en Cat., 5, 2 b 19 sigs. que la especie es al género lo que el sujeto es al predicado, pues el género es predicado de la especie mientras que la especie no puede ser predicada del género. La especie se halla más cercana a la substancia primera que el género (*ibid.*, 2 b 7). Cuando decimos, en efecto, 'x es un hombre', informamos más sobre lo que es x que cuando decimos 'x es un animal'. Hay, pues, una prioridad de la especie con respecto al género y a la diferencia (*Top.*, VI, 14 151 b 30). Por otro lado, puede decirse que la especie se constituye cuando añadimos la diferencia al género (*ibid.*, VI, 6, 143 b 8). Entre las especies merece mención una: la especie especialísima, especie última o especie ínfima, ἕχαστον εἶδος, después de la cual no puede hallarse ninguna diferencia específica. Ejemplo de ella es la especie *Hombre*, que se constituye como resultado de la adición de la diferencia específica *Racional* al género ínfimo *Animal*.

Aristóteles no incluyó, pues, la especie entre los predicables (VÉASE). El responsable de tal inclusión fue Porfirio. En su *Isagoge* Porfirio definió la especie en un sentido parecido al que hemos indicado al principio de este artículo, pero, como señalamos, la consideró como una de las *quinque voces*. Lo mismo hicieron los escolásticos. La *species* era para ellos uno de los modos en que puede efectuarse la predicación al lado del *genus*, de la *differentia*, del *proprium* y del *accidens*. Una defi-

## ESP

nición muy común de la especie es *unum aptum inesse pluribus, numero differentibus, et praedicari de illis in quid complete*, a diferencia del género, cuya predicación es *incompleta*. Las especies son divididas entonces en supremas, ínfimas y subalternas: la *especie suprema* es la que no tiene ninguna otra sobre ella salvo el género; la *especie ínfima* es la que no tiene debajo de ella otras especies, sino sólo individuos; la *especie subalterna* es la que admite otras especies encima y debajo de ella. Ejemplo de especie suprema es el *Cuerpo*, que tiene encima de él el género de la *Substancia*. Ejemplo de especie ínfima es —como antes vimos— el *Hombre*, que tiene debajo de sí individuos humanos. Ejemplo de especie subalterna es el *Animal*, especie inferior respecto del *Ser viviente* y especie superior respecto del *Hombre*. En otro sentido reciben el nombre de especies las copias que, por así decirlo, los objetos externos envían al alma para su aprehensión. La especie es, en la terminología escolástica y especialmente en la tomista, la imagen que el alma se forma de un objeto, llamándose *especie inteligible* a la idea general que el entendimiento activo se forja a base de las imágenes sensibles. Las "especies" representan el intermediario entre el sujeto y el objeto, pero ello no significa que el alma se limite a un conocimiento de las *species* y excluya siempre el objeto trascendente. Por el contrario, el realismo gnoseológico de la escolástica afirma decididamente la posibilidad del conocimiento directo de las cosas, más acá de todo fenomenalismo o de todo idealismo, que son concebidos por los neoescolásticos como manifestaciones del relativismo. Pero las *species* se entienden en dos sentidos. Como *especies sensibles* representan la imagen que imprimen sobre el alma los objetos individuales con sus determinaciones individuales. De ahí que se llamen también *especies impresas*. Como *especies inteligibles*, en cambio, representan, según se ha apuntado, la idea general de la cosa, es decir, reproducen el objeto en su esencia y no en sus contingencias. Mientras las especies sensibles o impresas se originan por la "presión" que ejercen las cosas sobre los sentidos, las especies inteligibles o *expresas*

## ESP

son, en la concepción aristotélico-escolástica, no, como podría desprenderse de la tradición platónica o platónico-agustiniana, ideas innatas, formas *a priori* que se encuentran en el alma en virtud de una reminiscencia o de una acción divina, sino transformaciones de las impresiones realizadas por el entendimiento (VÉASE) agente, que así constituye las nociones abstractas. El intelecto agente tiene a su cargo la operación de la abstracción por la cual de las imágenes formadas por los sentidos se desprenden las particularidades y las contingencias adheridas a la esencia del objeto.

El término 'especie' se usa también, en biología y especialmente en teoría evolutiva, para referirse a las especies orgánicas. Hemos tratado esta cuestión en el artículo EVOLUCIÓN.

Hans Pichler, "Zur Lehre von Gattung und Individuum", *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I (1918). — G. Rabeau, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon Saint Thomas d'Aquin*, 1938. — Mortimer J. Adler, *Problems for Thomists: The Problem of Species*, 1940. — John Frederick Peifer, *The Concept in Thomism*, 1952 (especialmente Caps. III, IV y V). — Para el concepto de especie en el sentido de la ciencia natural, véase el número de la revista *Dialectica* (vol. I, N° 3, 1947) consagrado al tema.

ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO. Algunos de los significados que pueden darse a los términos 'especulación' y 'especulativo' se hallan en los artículos Contemplación y Teoría (VÉANSE). Sin embargo, los términos 'especulación' y 'especulativo' merecen artículo aparte por haber sido usados con frecuencia en otros sentidos (por lo general, complementarios) o en otros contextos.

El vocablo latino *speculatio* significa la acción y efecto de *speculare* [*speculari*]. Este verbo designa la acción de observar, y en particular la acción de observar desde una altura. Designa asimismo la acción de observar los astros (Cicerón) y de espiar. La *speculatio* se lleva a cabo desde un lugar de observación, *specula*. En su sentido originario *speculatio* no significa, pues, "imaginar algo sin tener fundamento para ello", sino más bien "escrutar algo atentamente", si bien, por así decirlo, "a vista de pájaro". *Speculatio* se usó con frecuen-

## ESP

cia para traducir el griego θεωρία, que también fue vertido por *contemplatio* {véase CONTEMPLACIÓN}. Cuando θεωρία (teoría) — *speculatio* (especulación), entonces el conocimiento especulativo equivale al conocimiento teórico, επιστήμη θεωρητική, de que hablaba Aristóteles al clasificar toda ciencia en ciencia práctica, επιστήμη πρακτική, ciencia productiva o "poética", επιστήμη ποιητική, y ciencia teórica, επιστήμη θεωρητική, y al decir que como la *Physica* (en el sentido aristotélico de este término) no es ni práctica ni "poética", es teórica (*Met.*, I, 1025 b, 18-27), es decir, teórica del ser susceptible de movimiento y de la substancia, y con frecuencia de la substancia formal, pero no separada de la materia. Al mismo conocimiento teórico, contemplación o "especulación" se refiere Aristóteles al decir que la θεωρία es lo mejor y lo más grato (*Met.*, Λ, 7, 1072 b, 23) o al fundar la felicidad en la contemplación (*Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b, 32).

En estos sentidos de 'especulación' hay ciertas analogías entre la *speculatio* y la *lucubratio* (lucubración). *Lucubrere* [*lucubro*] designa el acto de velar (a la luz de la vela, generalmente a altas horas de la noche) con el fin de pensar, escribir o, en general, llevar a cabo alguna faena intelectual. Esto es lo que hacía Plinio el Viejo para redactar sus obras: estar *in lucubratione*. La lucubración es también el fruto de la velada, la obra producida por el espíritu. Siendo esta obra una obra de "pensamiento" (en un sentido muy general de 'pensamiento') puede decirse que se especula cuando se lucubra y viceversa. Aquí no encontramos todavía el sentido peyorativo que adquirieron posteriormente los términos *speculatio* y *lucubratio* (o sus versiones a idiomas modernos). Lo único censurable que parece haber en estos vocablos (por lo menos entre los romanos) es que describen una actitud "desinteresada" y, de consiguiente, "poco cívica": mientras se lucubra y especula se desatienden los asuntos públicos, los negocios de la *res publica*, que eran para los romanos absolutamente preeminentes.

Como "teoría", la especulación es una actividad fundamental en diversas escuelas filosóficas del final del mundo antiguo — por ejemplo, y sobre todo, en la escuela neoplatóni-

## ESP

ca. En muchos casos no se alcanzó a distinguir entre "especulación" y "contemplación": ambas fueron consideradas como modos de "teoría" o simplemente identificadas con la "teoría". Entre los filósofos medievales fue corriente la noción de especulación. A veces se consideró ésta como equivalente a la "teoría"; a veces se establecieron ciertas diferencias entre especulación y otras actividades "teóricas". A menudo se relacionó el término *speculatio* con el vocablo *spéculum* ("espejo" o bien "imagen" en cuanto "reproducción fiel"). De ahí que se interpretara 'especular' como 'modo de reflejar' — es decir, 'reflejar contemplativamente'. Se distinguió asimismo entre *speculatio*, *contemplatio* y *meditatio*. Mediante contemplación (*contemplatio*) se considera a Dios como es en sí mismo. Mediante especulación (*speculatio*) se considera a Dios tal como se refleja en las cosas creadas, al modo como la imagen se refleja en el espejo (*spéculum*). Mediante meditación (*meditatio*) se pone el alma en tensión con el fin de alcanzar la contemplación. Estas distinciones no fueron aceptadas por todos los autores; algunos de ellos, además, como los Victorinos (VÉASE) introdujeron una distinción entre "pensamiento" (*cogitatio*), que procede de la imaginación; meditación, que procede de la razón (en el sentido de una unificación de las facultades espirituales); y contemplación, que procede de la "inteligencia". No hay aquí propiamente especulación; o bien se identifica con la meditación. En todo caso, era muy común estimar que la especulación es un estadio intermedio que lleva a la contemplación. Los escolásticos más cercanos a Aristóteles, como Santo Tomás, entienden a menudo *speculativum* como *theoricum*; ambos se contraponen a *operativum* y *practicum*. La finalidad de lo *speculativum* es el conocimiento (*speculativum dirigit, ut sciatur*); la finalidad de lo *practicum* es la "obra" (*practicum dirigit, ut fiat*). Se dice a veces que los principios especulativos son "resolutivos" (analíticos) en tanto que los principios prácticos son "compositivos" (sintéticos). Se habla asimismo de *scientia speculativa* y de *ars speculativa*; ambas son consecuencia del *habitus speculativus* (que es a la vez *cognitivus* o *considerativus*).

## ESP

Muchos autores modernos se han opuesto a la "especulación" y a todo lo "especulativo" considerándolo como algo infundado y sin ningún alcance "práctico" (y hasta "teórico"). Así, Descartes: "Pues me parecía que podía encontrar más verdad en los razonamientos que hace cada cual relativos a los asuntos que le incumben y cuyo resultado ha de redundar luego en perjuicio suyo si ha juzgado mal, que en los que hace un hombre de letras en su gabinete relativos a especulaciones que no producen efecto alguno..." ( *Discours*, Parte I. ) La especulación ha sido considerada por no pocos filósofos modernos como una actividad de la razón cuando ésta se nutre de sí misma, a semejanza de "las arañas, que lo extraen todo de su propia substancia" (véase BACON [FRANCIS]). Ello no significa que en la época moderna no haya tenido ninguna importancia la especulación o, mejor, lo que Kant llamaba "razón especulativa". Ésta constituye el fundamento de muchas de las proposiciones sentadas por autores "racionalistas", en particular por autores de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff". Frente a esta confianza en la "razón especulativa" Kant elaboró su teoría del conocimiento, la cual tenía por objeto, entre otros, delimitar las posibilidades de la razón y mostrar que ningún conocimiento es admisible que no se halle dentro de los límites de la experiencia posible. Según Kant, el "conocimiento de la Naturaleza" difiere del "conocimiento teórico", el cual "es *especulativo* si se refiere a un objeto, o a los conceptos de un objeto, que no puede ser alcanzado mediante ninguna experiencia" (*K. r. V.*, A 634 / B 662). El "conocimiento" fundado en "principios especulativos de la razón" debe ser, pues, sometido a crítica. Parece, pues, que con Kant se ponen definitivamente límites a la especulación, o "razón especulativa". Sin embargo, después de Kant los términos 'especulación' y 'especulativo' volvieron a ser empleados no sólo como enteramente admisibles, sino inclusive como los únicos que pueden calificar la "especie superior del conocimiento". Tal sucedió con los autores que rechazaron la limitación de Kant al "entendimiento" (VÉASE) y propugnaron por una "intuición (VÉASE) intelectual". El autor más importante al respecto es Hegel. Según éste,

## ESP

la Razón o "Pensamiento especulativo" es el único que permite unir y conciliar los opuestos manifestados en el proceso dialéctico. El pensamiento especulativo supera, pues, las tensiones reveladas por el pensamiento dialéctico. Las referencias de Hegel al pensamiento especulativo son numerosas. He aquí algunas: "Lo especulativo es lo positivo-racional, lo espiritual, lo único auténticamente filosófico" (*Philosophische Propädeutik*; Glöckner, 3: 313). "La especulación consiste en la concepción de lo opuesto en su unidad, o de lo positivo en lo negativo" (*Logik*; Glöckner, 4: 54-5). "Lo especulativo o positivo-racional concibe la unidad de las determinaciones en su oposición" (*System der Philosophie*; Glöckner, 8: 195). "La filosofía especulativa es la conciencia de la idea, de modo que todo es concebido como idea" (*Philosophie der Religion*; Glöckner, 15: 39). Lo que aparece claro al entendimiento es contradictorio; sólo lo racional-especulativo cancela (y absorbe) las contradicciones.

Las ideas de Hegel sobre la especulación y lo especulativo fueron reproducidas por los idealistas hegelianos en muy diversas formas. La noción de la filosofía como pensamiento especulativo se reveló con frecuencia como el *leit-motiv* del idealismo. Citamos al efecto el título de la revista filosófica fundada por W. T. Harris, del "Círculo de Saint Louis", en 1867: *The Journal of Speculative Philosophy*, la cual estaba "exclusivamente consagrada a los intereses de la filosofía especulativa". Su primer número se iniciaba con un artículo titulado "The Speculative", escrito por el director (Harris). En él se decía que "el alma del método [especulativo] reside en la comprensión de lo negativo" y que "lo especulativo penetra en la construcción de lo positivo a base de lo negativo".

La oposición a lo especulativo y a la razón especulativa se ha manifestado por un lado dentro de la propia escuela hegeliana (sobre todo con Marx y Feuerbach) y luego en la mayor parte de las tendencias filosóficas de los últimos cien años. Así, las tendencias positivistas, "analíticas", "lingüísticas", empiristas, neokantianas, etc. pueden ser calificadas de anti-especulativas, pero ello sucede también con tendencias tales como la filosofía de

## ESP

la vida, la filosofía de la existencia, el historicismo, etc. Se suele acusar a la "filosofía especulativa" de ser "purementemente abstracta" y de alejarse de lo concreto. Es curioso que esta acusación sea la misma que Hegel y los hegelianos lanzaban contra los que rechazaban el "pensamiento especulativo", pero ello se debe probablemente a los sentidos muy distintos que unos y otros han solido dar a los vocablos 'especulativo' y 'especulación'.

ESPERANZA. El concepto de esperanza ha sido tratado por teólogos (especialmente por teólogos cristianos) con más frecuencia que por filósofos. Sin embargo, el estudio de este concepto tiene resonancias filosóficas.

Salvo incidentalmente, la esperanza no fue tema de especulación en la filosofía griega clásica. En cambio, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento aparece la idea de esperanza como un tema central. En el Antiguo Testamento la esperanza es descrita como la expectación ante la Promesa hecha a Abrahán; la esperanza está relacionada con la visión de la Tierra Prometida y de la Ciudad Nueva (Cfr., por ejemplo, Is., 40 y sigs.; *Ezeq.*, 40 y sigs.). Luego, la esperanza está ligada a la idea de la resurrección (*Macab.*, II 7). En el Nuevo Testamento no se encuentra el vocablo griego ἐλπίς (que se traduce por 'esperanza'); la esperanza está incluida en la fe, πίστις, en el Reino de Dios. En San Pablo (*Heb.*, II 1) la fe es presentada como "la substancia de las cosas que se esperan". La esperanza se halla, pues, íntimamente ligada a la fe, y hasta como su objeto. Se halla asimismo íntimamente ligada a la caridad (véase AMOR). Pero ello no significa que la esperanza sea idéntica a la fe y a la caridad. La esperanza es una virtud por sí misma; junto con la fe y la caridad es una de las tres llamadas "virtudes teológicas".

Para los griegos la esperanza era un consuelo. Para los cristianos es una confianza, un acto positivo que pone al hombre en camino hacia el Reino de Dios. Algunos han interpretado esta esperanza en el sentido del "milenio". Pero la mayor parte de los teólogos cristianos, especialmente a partir de San Agustín, y en gran parte por influencia de éste, consideraron la esperanza como una virtud relativa a

## ESP

un bien de carácter personal. Este carácter personal fue integrado por Santo Tomás en una concepción comunitaria — relativa a una comunidad de personas que viven en expectación del Reino de Dios, es decir, en expectación de "la posesión de Dios". Ello es posible, porque Dios ha prometido su Reino al hombre, de modo que éste puede entonces —en virtud de la Promesa— esperar.

Por la índole de la presente obra no podemos extendernos sobre las abundantes y complejas especulaciones de pensadores y cristianos en torno a la noción de esperanza como virtud teologal. Nos limitaremos a indicar que en la época moderna y contemporánea ha habido por lo menos tres modos de considerar la esperanza. Uno es el teológico cristiano al que ya nos hemos referido y que ha sido objeto de múltiples debates por parte de teólogos y filósofos, como puede verse por la importancia dada a dicha noción en diversas direcciones: tomistas, jansenistas, molinistas, luteranos, etc. Otro es el modo "psicológico"; según éste, la esperanza es una de las llamadas "pasiones del alma". Desde este punto de vista la esperanza ha sido definida como la perspectiva de adquisición de un bien con probabilidad de alcanzarlo (Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 58) o como un placer experimentado ante la idea de un probable futuro goce de algo que puede producir deleite (Locke, *Essay*, II xx 9). Este análisis psicológico de la esperanza hace de ésta fundamentalmente una "espera" y una "expectación". Otro modo, finalmente, es el que, casi siempre en relación con la tradición cristiana, se ha manifestado en nuestro tiempo con autores que han tendido a una interpretación "existencial" de la esperanza. Destacamos a este respecto las ideas de Gabriel Marcel (en el trabajo "Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance" [1942], incluida en el volumen *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance* [1944] y las de Pedro Laín Entralgo (en *La espera y la esperanza*, 1957, 2a ed., 1958). Puede también a este respecto hacerse referencia a ideas de Kierkegaard, Heidegger y otros autores (incluyendo a algunos que, como Sartre, parecen tratar la esperanza fundándose en un análisis del "desesperar"). Sin em-

## ESP

bargo, los dos citados serán aquí suficientes, sobre todo porque uno de ellos, Laín Entralgo, ha proporcionado la primera amplia y completa historia, fenomenología y metafísica de la esperanza en la época actual.

Para Marcel, la esperanza no es meramente un esperar que algo tenga lugar, sino un esperar fundado en una abertura tanto del que espera como de lo esperado. La esperanza se halla, pues, fundada en la trascendencia. Tiene un carácter personal, en cuanto es esperanza de alguien para alguien, pero también, y sobre todo, un carácter ontológico en cuanto que se refiere al ser y no simplemente al tener (v.). La esperanza es para Marcel un misterio y no un problema (VÉASE). La definición que Marcel da de la esperanza reza así (usamos la traducción de Laín): "La esperanza es esencialmente la disponibilidad de un alma, tan íntimamente comprometida en una experiencia de comunión que puede cumplir un acto trascendente a la oposición entre el querer y el conocer; un acto por el cual afirma la perennidad viviente de que esta experiencia ofrece a la vez granjería y primicia."

Laín Entralgo llega asimismo a la idea de la esperanza que puede calificarse de ontológica, pero, a diferencia de Marcel, lleva a cabo un logrado esfuerzo con el fin de poner en relación (usando aquí la distinción heideggeriana) lo ontológico con lo óntico. Laín se interesa por lo que puede descubrirse en el análisis del acto de esperar por parte del animal. Un examen del "estado de alerta" muestra que "la futurición de la existencia animal tiene su forma más propia en la espera. Vivir animalmente es, en su más honda y específica raíz, ejercitar una espera predatoria o defensiva" (subrayado por Laín). Ahora bien, la espera humana participa de los caracteres del esperar animal, pero trasciende de ellos en diversos aspectos. Por ejemplo, la espera humana es "suprainstintiva, suprasituacional e indefinida". Con ello se abre el camino para la constitución de la esperanza. Ello no significa que la esperanza sea un mero desarrollo de la espera animal. Pero puede muy bien destacarse el carácter espiritual de la esperanza sin desligarlo de los fundamentos naturales, los cuales aparecen entonces como condiciones y no como

## ESP

causas. Laín examina la espera específicamente humana en sus diversas formas (como proyecto, como pregunta) y destaca siete momentos distintos en dicha espera: finitud, nada, realidad en cuanto tal, ser, infinitud, abertura a lo fundamentante y comunidad. Ello posibilita la esperanza en cuanto "esperanza genuina", la cual culmina en la *beata spes*, a cuya comprensión no accede la filosofía.

Además de las obras citadas en el texto, véase: J. Pieper, *Über die Hoffnung*, 1935. — Joaquín Andúriz, *El existencialismo de la esperanza*, 1949. — O. F. Bollnow, "Die Tugend der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit den Existentialismus", *Humanitas*, X (1955), 153-64, reimp., con ampliaciones, en *Neue Geburten*, 1955 (trad. esp.: *Filosofía de la esperanza*, 1962). — Teófilo Urdanoz, "Para una filosofía y teología de la esperanza", *Ciencia Tomista*, N° 264 (1957), 549-612. — Ch.-A. Bernard, S. J., *Théologie de l'espérance selon Saint Thomas d'Aquin*, 1961.

ESPEUSIPO (ca. 407-339 antes de J. C.), sobrino de Platón, nació en Atenas, entró en la Academia en 387, acompañó a su maestro en su tercer viaje a Sicilia y fue nombrado por él escolarca de la Academia, cargo que ocupó desde 347 hasta la muerte. Aunque Diógenes Laercio (IV, 1) dice de Espeusipo que siguió fielmente las enseñanzas de Platón, lo cierto es que criticó acerbamente la doctrina de las ideas. En vez de las ideas propuso los números — no como números ideales o ideas de números, pero sí como entidades separadas de la experiencia. Además, rechazó la doctrina platónica del Bien como idea de las ideas y lo consideró sólo como un fin. El Bien era, pues, para Espeusipo, distinto de la Unidad y de la Razón. Pues el Bien es un resultado —un resultado de un proceso—, en tanto que la Unidad es un principio, y la Razón es la divinidad. Esta última puede ser equiparada al Alma rectora del Mundo. Sin embargo, Espeusipo no se limitó en su filosofía a las cuestiones metafísicas. Se ocupó asimismo de problemas del conocimiento (afirmando que hay una "percepción cognoscen-te", ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, capaz de proporcionar definiciones); de cuestiones éticas (sosteniendo que la perfección es un bien obtenido por conformidad con la Naturaleza); y de clasificaciones de animales y plantas

## ESP

(en la obra titulada Ὀμοία). Las llamadas críticas de Aristóteles a Platón en los libros M y N de la *Metafísica* están en parte (según Jaeger) dirigidas contra Espeusipo.

Espeusipo escribió, al parecer, gran número de memorias y diálogos. Sólo quedan fragmentos. Véase al respecto H. Diels, *Doxographi Graeci*, 1879. — F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, III, 1881 (§ § 62-9). — P. Lang, *De Speusippi academici scriptis, accedunt fragmenta*, 1911 (Dis.). — Sobre Espeusipo: F. Ravaisson, *Speusippi de primis reum principis placita*, 1838. — M. A. Fischer, *De Speusippi vita*, 1845. — E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923. — H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, 1945, Cap. II. — Art. de J. Stenzel sobre Espeusipo (Speusippos) en Pauly-Wissowa.

ESPIRITISMO. Véase METAFÍSICA.

ESPÍRITU (CIENCIAS DEL). Véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL.

ESPÍRITU DEL PUEBLO. Traducimos con esta expresión el término *Volksgeist*, tan usado por Hegel y por algunos de los llamados románticos alemanes. Podría asimismo verse por 'Espíritu nacional', si no fuese por las connotaciones políticas posteriores que ha arrastrado el adjetivo 'nacional' y que no estaban incluidas en la idea de *Volk* (aun cuando debe advertirse que Hegel usa algunas veces la expresión *Nationalgeist* en un sentido similar al de *Volksgeist*; ejemplos de ello se encuentran en la *Filosofía del Espíritu* § 394; Glockner, 10: 79, y en la *Filosofía de la Religión*, Parte 1, C; Glockner 15: 233). *Volk* es entendido la mayor parte de las veces como la comunidad de un pueblo poseedor de su propio destino.

La idea del espíritu del pueblo no es, sin embargo, de origen alemán. Surgió en Francia durante el siglo XVIII —y justamente con el nombre de 'espíritu de la nación'— en aquellos instantes en que, como señala Paul Hazard, abundaron los estudios sobre 'el espíritu de...'. Así, por ejemplo, y sobre todo, en Montesquieu y Voltaire. Montesquieu habla en *L'esprit des lois* (xix, 4) de "el espíritu nacional" o "espíritu de una nación" resultante de diversos factores (clima, religión, etc., etc.). En cuanto a Voltaire, la idea de un "espíritu nacional" o "espíritu del

## ESP

pueblo" (*esprit des nations*) está bien clara tanto en su *Ensayo* como en sus obras históricas. La relación entre Francia y Alemania al respecto está aún por averiguar con detalle; según Ortega y Gasset, un estudio completo del intercambio cultural franco-germano entre 1798 y 1830 mostraría hasta qué punto los alemanes son deudores de los franceses —y especialmente de Voltaire— en la idea del *Volksgeist* (a ello habría que agregar la posible influencia de la historiografía inglesa del siglo XVIII, especialmente la de Gibbon y Hume). En todo caso, tal como es hoy entendida, la idea está llena de resonancias romántico-alemanas. En efecto, cualesquiera que fuesen sus orígenes, los alemanes insistieron más que nadie sobre este tema. Así lo vemos en Herder, quien entiende la historia como historia de la humanidad, pero quien a la vez muestra en sus *Ideas* que la historia humana se realiza a través de una serie de 'espíritus populares'. Lo vemos también en Fichte, no sólo en sus *Caracteres de la edad contemporánea*, sino también, y de un modo más concreto, en sus escritos filosófico-políticos: los *Discursos* y el *Estado comercial cerrado*. Lo vemos, finalmente, y con mayor amplitud, en Hegel, quien se refiere al espíritu de los pueblos en diferentes ocasiones (en la *Propedéutica* de 1808/1809; Glockner, 3: 202-3, donde define la vida interna del espíritu de un pueblo como formada por costumbres, leyes y constitución; en la *Fenomenología del Espíritu*, § 33; Glockner, 7:85, en donde concibe el "Espíritu universal" como formado por la concurrencia y relación entre sí de los espíritus de los diversos pueblos a través de la historia). En esto vemos, dicho sea de paso, la estrecha relación que hay entre la idea del Espíritu del pueblo y la idea del *Zeitgeist* o Espíritu de la época. Nos referiremos luego a este último. Continuemos indicando que vemos también tratada la noción de *Volksgeist* especialmente en la Introducción a la *Filosofía de la Historia*; Glockner, 11:84, siguientes; en trad. Gaos, I, 1928, 92 y sigs. Dice allí Hegel que el sentimiento que un pueblo tiene de sí y de sus posesiones, instituciones, costumbres, pasado, etc. constituye una entidad: es el Espíritu del pueblo. Se trata, agrega Hegel, de

## ESP

un espíritu *determinado* — y determinado por la historia. Por eso el espíritu de un pueblo equivale a un individuo en el curso de la historia universal y por eso los espíritus de los diversos pueblos en el curso de la historia son los grados en la historia del universo, en la cual se realiza el *Espíritu universal*. Este espíritu universal aparece encarnado según las épocas en un pueblo determinado y hasta en un determinado individuo, que representa la conciencia del pueblo y de la época. La idea del espíritu del pueblo fue asimismo considerablemente desarrollada en la llamada "escuela histórica" alemana, aun cuando se la despojó del aspecto metafísico que tenía en Hegel para atenerse a sus manifestaciones "empíricas". De un modo o de otro la idea se infiltró en concepciones muy diversas durante el siglo XIX y hasta parte del siglo XX.

Hemos indicado que hay estrecha relación entre la noción del espíritu del pueblo y la noción del espíritu de la época. El espíritu de la época puede ser considerado inclusive como el espíritu del pueblo en una época determinada. Sin embargo, suele hablarse de espíritu de la época en forma más general como aquel modo de ser o de actuar (o conjunto de modos de ser o de actuar) que expresan lo más esencial de una época histórica. Se ha discutido con frecuencia si la noción de espíritu de la época es justificada; si representa una realidad o es simplemente la hipóstasis de ciertas realidades. Iluminativos son al respecto los versos que Goethe pone en boca de Fausto en la primera parte del poema durante una conversación con el criado Wagner:

*Was ihr den Geist der Zeiten heisst,  
Das ist im Grund der Herren eigner  
Geist,*

*In dem die Zeiten sich bespiegeln.  
(Lo que llamas el espíritu de los  
tiempos es, en el fondo, el  
espíritu de las  
gentes en quienes los tiempos se  
reflejan.)*

Fausto añade: "*Da ist's denn wahrlich oft ein Jammer!*" ("Con frecuencia no es más que una miseria"). Con ello expresa aquí Goethe la reacción contra la enfática literatura producida en torno a la idea del Espíritu de la época, el cual era considerado por



## ESP

sus adversarios como la hipóstasis de una realidad últimamente individual y psicológica.

Theodor Litt, *Philosophie und Zeitgeist*, 1955.

**ESPÍRITU, ESPIRITUAL.** Estos términos han sido usados, y son en parte todavía usados, en varios sentidos y dentro de muy diversos contextos. Examinaremos aquí algunos de los significados y de los usos, y bosquejaremos luego diversas concepciones sobre el espíritu y lo espiritual en las cuales estos términos son de fundamental importancia.

El término 'espíritu' se ha usado con frecuencia para traducir el vocablo griego νοῦς (*nous*) y también para traducir el vocablo griego πνεῦμα (*pneuma*). Hay razones a favor y en contra de esta traducción.

Entre las razones en favor, mencionaremos las siguientes. El término νοῦς se ha usado muchas veces para designar una realidad —o un principio de actividades— de naturaleza distinta y casi siempre "superior" a la realidad —o principio de actividades— designada por el vocablo Ψυχή (*psyché*) o "alma". Mientras el "alma" (en este sentido) es algo orgánico o protoorgánico, o algo afectivo y emotivo, etc., el *nous* es algo "intelectual". El "alma" es un principio "vivificante" mientras que el *nous* es un principio "pensante". Algo semejante ocurre con el término πνεῦμα. Así, pues, en tanto que νοῦς y πνεῦμα designan realidades que trascienden lo "vital" y lo "orgánico", son traducibles por 'espíritu'. Por lo demás, el término 'espíritu' procede del latín *spiritus*, el cual, si bien originariamente designa "soplo", "aliento", "exhalación", etc., se ha usado asimismo, y con frecuencia, para referirse a algo esencialmente inmaterial y dotado de "razón" — a algo, pues, semejante a lo designado mediante los dos indicados vocablos griegos.

Sin embargo, militan en contra de la traducción propuesta el que νοῦς y πνεῦμα se hayan traducido asimismo, y más adecuadamente, por otros vocablos. Por ejemplo, no se dice "espíritu activo" y "espíritu pasivo", sino "entendimiento activo" y "entendimiento pasivo" o bien "intelecto activo" e "intelecto pasivo". Por otro lado, aunque se dice "Espíritu Santo" para traducir ἅγιον Πνεῦμα, hay que tener en cuenta que en otros casos

## ESP

πνεῦμα tiene un significado menos "espiritual" que 'espíritu'. En vista de estas dificultades, y de la multiplicidad de significados de los vocablos griegos en cuestión, es recomendable en muchos casos limitarse a transcribirlos. Es lo que hemos hecho en los artículos *Nous* y *Pneuma* (VÉANSE).

No obstante, puede usarse el vocablo 'espíritu' como término general que designa todos los diversos modos de ser que de algún modo trascienden lo vital. En *este caso*, puede decirse que autores como Anaxágoras y Aristóteles, así como muchos neoplatónicos, desarrollaron una concepción del espíritu y de lo espiritual.

En numerosos casos, el espíritu (designado con este mismo nombre o mediante otros) es entendido como algo opuesto a la materia. También se ha entendido el espíritu como algo opuesto a la carne ("el espíritu es fuerte, pero la carne es débil"). El carácter complejo del concepto de espíritu se revela en la abundancia de los usos del término 'espíritu'. Partiendo de una idea general de "esencia última" de algo, se ha hablado del "espíritu de la ley" (muchas veces, en oposición a la simple "letra de la ley"), del "espíritu de una época", del "espíritu de las naciones", del "espíritu del pueblo" (VÉASE), del "espíritu positivo" (Comte), etc., etc. Para complicar las cosas, el término 'espíritu' se usó asimismo en diversas épocas para referirse a alguna realidad orgánica o psico-orgánica; tal, por ejemplo, los llamados "espíritus animales" y "espíritus vitales".

En vista de todo ello, podría preguntarse si no sería mejor desterrar de la filosofía los vocablos 'espíritu' y 'espiritual', sobre todo si se tiene presente que en algunos idiomas modernos se confunde entre lo "espiritual" y lo "mental" y en otros se distingue entre ellos. Hay, sin embargo, una posibilidad de hacer más preciso el sentido de 'espíritu' y 'espiritual', y es confinar estos términos a concepciones filosóficas en las cuales tiene un sentido preciso, o relativamente preciso — o, en todo caso, más preciso que el uso general de 'espíritu' para designar o una "esencia última" o alguna "actividad superior del alma". Ello ocurre principalmente en tres contextos, a los que nos referiremos de inmediato.

El primero es el del vocabulario

## ESP

escolástico. El término 'espíritu' es usado aquí para designar una substancia o una forma viviente inmaterial. 'Espiritual' es casi siempre sinónimo de 'inmaterial' pero como hay realidades inmateriales (por ejemplo, los números) que no son substancias o formas vivientes, hay que precisar el sentido de la "inmaterialidad". Este sentido depende en gran medida de la forma de relación (o falta de relación) de lo espiritual con lo material. Los escolásticos, y especialmente los autores tomistas, estiman que no puede hablarse de realidad espiritual si ésta depende intrínsecamente de algo material, es decir, si la realidad "espiritual" (o, si se quiere, las actividades "espirituales") han surgido como consecuencia de la existencia de una realidad material (o de la actuación de realidades materiales). Puede hablarse, en cambio, de realidad o de actividad espirituales si la dependencia de la materia es extrínseca, es decir, si la operación de un principio material para la producción de actividades espirituales es una condición necesaria, pero no suficiente. Ahora bien, este "espíritu" no es todavía el "espíritu puro". Para la existencia de este último es menester que no haya ninguna dependencia de lo material, ni intrínseca ni extrínseca. La espiritualidad del alma humana es para la mayor parte de los autores escolásticos una espiritualidad no pura, es decir, fundada en una dependencia extrínseca, y en una independencia intrínseca, cuando menos en su ser. A veces se distingue entre espíritu, en cuanto forma viviente inmaterial, y espíritu puro, en cuanto substancia (no meramente forma) inmaterial.

Otro contexto en el cual los términos 'espíritu' y 'espiritual' alcanzan un sentido más definido que el común y vago es el de las filosofías de corte o tradición "espiritualista". Esta tradición es muy variada. Puede incluirse en ella el "inmaterialismo" (por ejemplo, de Berkeley), ciertas formas de "eclecticismo" (especialmente el de Victor Cousin) y las corrientes en las cuales se afirma la existencia y con frecuencia realidad preeminente de un "yo interior profundo" no identificable con lo psíquico y menos aun identificable con lo psíquico-orgánico (aunque posiblemente revelable a través de este último). Ejemplos de esta última forma

## ESP

los tenemos en diversas filosofías desarrolladas en Francia (Maine de Biran, Lachelier, Bergson, etc.).

El último contexto es, a nuestro entender, el más importante desde el punto de vista de la filosofía contemporánea. Es el que se originó en parte dentro del idealismo alemán, alcanzó gran desarrollo con Hegel y se ha manifestado durante las últimas décadas en una serie de doctrinas sobre "el ser espiritual", ya sea como un modo de ser específico, ya como la manera de ser propia del hombre como "ser histórico". Nos referiremos brevemente a las citadas corrientes.

Uno de los vocablos más abundantemente usados por los idealistas alemanes fue el vocablo *Geist* — que se traduce muy adecuadamente por 'espíritu'. Importante dentro del pensamiento idealista, fue por un lado la idea de una contraposición entre Espíritu y Naturaleza y por otro lado la idea de una "conciliación" de ambas, o de una "absorción" de la "tensión" apuntada mediante "el Espíritu". Nos limitaremos aquí a referirnos a Hegel. Este autor habla a veces de "Idea" y de "Idea absoluta" como si fuesen lo mismo que el "Espíritu" (*Geist*). Y en cierta medida son lo mismo, sólo que la Idea es el aspecto abstracto de la realidad concreta y viviente del Espíritu. La dificultad de circunscribir la noción de Espíritu se debe a que de alguna manera el Espíritu es "todo". Ahora bien, antes de ser "todo" o, más propiamente, "la verdad de todo", el Espíritu comienza por ser una verdad parcial que necesita completarse. El Espíritu aparece como el objeto y el sujeto de la conciencia de sí. Pero el Espíritu no es algo particular — y menos todavía una "substancia particular": el Espíritu es un Universal que se despliega a sí mismo. La "fenomenología del Espíritu" es la descripción de la historia de este auto-despliegue, en el curso del cual se hallan los "objetos" en los cuales, por los cuales y también contra los cuales el Espíritu se realiza. Al llegar al último estadio de su desenvolvimiento el Espíritu se reconoce como una Verdad que es tal solamente porque ha "absorbido" el error, la negatividad y la parcialidad. La filosofía es, en cierto modo, "filosofía del Espíritu". Ahora bien, Hegel llama también así a la tercera sección de la *Enciclopedia de ciencias filosóficas*;

## ESP

la "filosofía del Espíritu" sucede y supera la "lógica" y la "filosofía de la Naturaleza". Ello no significa que el Espíritu "aparezca" solamente después del "Ser" y de la "Naturaleza"; éstos eran Espíritus "antes de serlo" por lo menos en el sentido en que eran caminos (dialécticos) hacia la autorrealización del Espíritu. Este último alcanza el estadio que le es propio al comenzar el regreso de la Naturaleza hacia sí misma en el reino de la conciencia de sí. Este regreso tiene tres etapas, las cuales corresponden a las tres nociones hegelianas del Espíritu: el Espíritu subjetivo, el Espíritu objetivo y el Espíritu absoluto. La filosofía del Espíritu como Espíritu subjetivo estudia el emerger del Espíritu desde su situación de "hundimiento" en la Naturaleza, el desarrollo de la conciencia y el desenvolvimiento del sujeto como sujeto práctico (moral) y teórico (cognoscente). La filosofía del Espíritu como Espíritu objetivo estudia los modos como el Espíritu subjetivo se "fija" en la moralidad, el Estado y la historia. La filosofía del Espíritu como Espíritu absoluto estudia el cumplimiento de la evolución o autodesarrollo del Espíritu en el arte, la religión y la filosofía. La última etapa es la historia de la filosofía misma, que culmina en el sistema hegeliano del Espíritu.

La noción hegeliana de espíritu ha influido grandemente en muchas corrientes filosóficas, incluyendo algunas que han rechazado formalmente la metafísica de Hegel o que han querido purificarla de su "dialéctica". Ello no quiere decir que las investigaciones sobre la naturaleza de la llamada "realidad espiritual" y los esfuerzos realizados con el fin de exhibir los grados y formas de tal realidad sean simplemente desarrollos del pensamiento hegeliano. Con esta reserva a la vista, mencionaremos las tesis principales de algunas de las corrientes filosóficas aludidas.

Dentro de una tradición más o menos hegeliana se hallan las filosofías del Espíritu elaboradas por idealistas ingleses, norteamericanos e italianos. Destacan a este respecto las filosofías de Croce (véase) y Gentile (v.), especialmente en tanto que han hecho formalmente uso de la noción de espíritu. Importantes al respecto son las distinciones entre los aspectos teórico y práctico del Espíritu (Croce) y la

## ESP

formulación de la filosofía del Espíritu como "acto puro" (Gentile). Menos ligados a Hegel se hallan ciertos autores de la escuela neokantiana de Badén (véase BADÉN [ESCUELA DE]); la preocupación por los problemas de la estructura y formas de la realidad cultural e histórica llevó a tales autores (como Rickert y Windelband) a estudiar el "espíritu objetivo" o, si se quiere, las "objetivaciones espirituales". También han desarrollado teorías o filosofías del espíritu autores como Léon Brunschvicg (véase) y R. Eucken (v.). El primero describió "la vida espiritual" como una realidad simultáneamente inteligente y activa. El segundo acentuó la autonomía de la "vida espiritual" y propuso un método noológico (véase [debe tenerse presente que el significado de 'noológico' en Eucken no es el mismo que en autores anteriores a Hegel, como Crusius, para quien la noología (o teoría del espíritu) equivale más bien a la "psicología racional", o que en autores muy alejados de Hegel, como Hamilton, donde la noología es la doctrina de la razón o, mejor dicho, de los principios racionales]). El método noológico de Eucken es, o pretende ser, un método específico para el estudio de la vida espiritual, la actividad espiritual y las objetivaciones espirituales — método distinto, y aun opuesto, al de las ciencias naturales. En todos estos autores el espíritu es presentado como una realidad por así decirlo "viviente" y activa. Ludwig Klages (véase), en cambio, ha hablado del Espíritu (*Geist*) en oposición al alma (*Seele*). Según Klages, el Espíritu reseca, desintegra y destruye mientras que el alma vivifica, integra y crea.

El problema del método para el estudio de la realidad espiritual y sus formas, y la cuestión de si tal método es o no distinto del método (o métodos) empleados por las ciencias naturales, ha ocupado a no pocos filósofos. Entre ellos destaca Dilthey (véase). Éste ha distinguido entre ciencias de la Naturaleza (*Naturwissenschaften*) y ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften*). Se ha indicado a veces que la expresión 'ciencias del Espíritu' tiene un sentido similar a expresiones tales como 'ciencias naturales', 'ciencias humanas', 'ciencias humanísticas', etc., etc., pero ello no es del todo cierto, pues, en la acepción diltheyana

## ESP

cuando menos, "ciencias del espíritu" no son simplemente un conjunto de disciplinas literarias, morales y políticas, sino un grupo de ciencias caracterizadas por un método: el método "científico-espiritual" (*geisteswissenschaftliche Methode*) a que nos hemos referido en el artículo sobre el citado pensador. Este método ha sido elaborado por numerosos autores (E. Spranger, E. Rothacker, H. Leisegang, M. Frischeisen-Köhler, Hans Frayer, etc.). Observemos solamente que Spranger ha elaborado una teoría del espíritu objetivo concebido como el conjunto de objetivaciones de la vida individual, como las formas superindividuales dotadas de sentido (Sinn) y susceptibles de comprensión (VÉASE) y que Freyer ha establecido una clasificación de las formas del espíritu objetivo en cinco grupos: las formaciones con sentido propio, los útiles, los signos, las formas sociales y el proceso educativo.

Es común considerar que las ciencias del espíritu comprenden, por un lado, la psicología (la "psicología descriptiva y analítica" en sentido diltheyano) y, por el otro, las "ciencias de la cultura". La psicología es ciencia del espíritu individual y subjetivo; las ciencias de la cultura son ciencias del espíritu objetivo. Las ciencias culturales como ciencias del espíritu se ocupan de la realidad psico-espiritual en tanto que objetivada o constituida por las llamadas a veces "formas transubjetivas", las cuales poseen "sentido" y se fundan de algún modo en vivencias orgánicas (véase VIVENCIA). Así tales ciencias se ocupan del Estado, de la sociedad, del arte, del lenguaje, de la historia, etc.

Se ha discutido a menudo si las ciencias del espíritu son o no independientes de las ciencias naturales. Los autores últimamente citados, y en particular Dilthey, se han manifestado a favor de una casi completa independencia mutua. Los autores de tendencia naturalista y otros que, sin ser naturalistas, no se adhieren a la idea de la división del *globus intellectualis* en dos hemisferios incommunicados, sostienen o que no hay distinción de principio entre las ciencias naturales y las llamadas "ciencias del espíritu" o que si hay distinción es gradual y no tajante. Algunos autores (como J. Kraft, *op. cit. infra*) declaran que las ciencias del espíritu no

## ESP

forman un todo homogéneo comparable al de las ciencias naturales. No poseen tampoco ni un método común ni ningún conjunto de supuestos metodológicos comunes, por lo cual son "imposibles". Varios autores para quienes hay (por lo menos en principio) una continuidad entre todas las ciencias, manifiestan que ello no significa que las ciencias del espíritu puedan reducirse a las ciencias naturales o, más específicamente, que los métodos o el lenguaje de las primeras sean reducibles a los métodos o al lenguaje de las segundas. Pero que no haya tal reducción (VÉASE) no equivale a una separación completa entre ambos grupos de ciencias; hasta es posible que unas se apoyen en otras sin "reducirse" a ellas.

Terminaremos refiriéndonos brevemente a las opiniones de Max Scheler y de Nicolai Hartmann sobre la idea del espíritu y los caracteres de la "realidad espiritual". Tanto Scheler como N. Hartmann han recibido influencias diversas (fenomenología, Dilthey, neokantismo, "neohelgiano", etc.), pero el resultado de sus trabajos no puede reducirse simplemente a tales influencias.

El problema del espíritu se halla unido en Scheler al problema de la constitución de una antropología (VÉASE) filosófica y, por tanto, al de la esencia del hombre. Al examinar lo que distingue al hombre del resto de la realidad, y en particular de los animales superiores, Scheler manifiesta que no es la memoria asociativa ni la inteligencia práctica, ni menos aun el psiquismo (que es común a todo ser viviente): es el espíritu. Éste se distingue de la psique y de la vida; es un principio "que se opone a toda vida en general" y que no puede reducirse a la razón, porque ésta es uno de sus "momentos" o formas. El espíritu es el conjunto de los actos superiores centrados en la unidad dinámica de la persona (v. ). Estos actos no son sólo de naturaleza pensante, sino también emotiva. El acto espiritual por excelencia es la intuición de esencias. Las notas características del espíritu son: libertad, objetividad, conciencia de sí. Por la libertad el espíritu se distingue de lo psicofísico. Por la objetividad, trasciende el medio natural y reconoce la realidad en su verdad. Por la conciencia de sí, alcanza la autopoiesis. El espíritu se inclina

## ESP

ante lo que es y lo que vale. Ahora bien, contra lo que creían "los antiguos" el espíritu no es para Scheler un principio universal y activo. El espíritu no es sólo el resultado de la represión de los impulsos naturales, pero no es tampoco el principio supremo de actividad. Asentado sobre la psique, el espíritu es la parte superior, mas también la más débil del "ser". El espíritu logra influir sólo en cuanto se ponen a su servicio los impulsos naturales. Éstos quedan determinados por el espíritu. Sin embargo, la determinación no es causa, sino una *dirección*. El espíritu dirige y canaliza la energía de los impulsos. Por eso la historia no debe explicarse a base de impulsos ciegos (el impulso sexual, la necesidad económica, etc.), pero tampoco como resultado de una actividad puramente espiritual. La historia puede explicarse sólo —metafísicamente hablando— por medio de la conjunción de factores reales (impulsivos) y determinaciones ideales (espirituales).

N. Hartmann considera que el espíritu es la parte del ser por la cual penetran los valores. El espíritu es como una zona de contacto de lo humano con lo ideal. N. Hartmann se ha ocupado especialmente de la cuestión de los "grados del ser espiritual". Siguiendo a Hegel, N. Hartmann distingue entre el espíritu individual (o, mejor, personal) y el espíritu objetivo. A diferencia de Hegel, sin embargo, considera que el espíritu objetivo, bien que superindividual, no es substancial.

Indicamos a continuación, por orden cronológico, diversas obras en las cuales se trata, desde diversos puntos de vista, el problema del significado del concepto "espíritu" y la cuestión de la naturaleza del espíritu y la vida espiritual.

Rudolf Eucken, *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit*, 1888. — *íd.*, *íd.*, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896 (trad. esp.: *La lucha por un contenido espiritual de la vida*, 1925). — G. Class, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes*, 1896. — Léon Brunschvicg, *Introduction à la vie de l'esprit*, 1900. — Hermann Siebeck, "Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geist-Begriffs", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXVII (1914), 1-16. — Hans Freyer, *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, 1908

## ESP

(Kantstudien. Ergänzungshefte 7). — Helmut Plessner *Grundlinien zu einer Aesthethologie des Geistes*, 1923. — Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, 1923, 3a ed., 1934. — Theodor Erismann, *Die Eingenart des Geistigen*, 1924. — J. Hessing, *Zelb-bewusstwording des geestes*, 1925 (en trad. alemana: *Das Selb-bewusstwerden des Geistes*, 1936). — E. Wechsler, *Esprit und Geist*, 1927. — José Ortega y Gasset, "Vitalidad, alma, espíritu", *El Espectador*, V, 1927, reimp. en *Obras completas*, II. — Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 (trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos*, 1929). — Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes*, 1928. — Richard Kröner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*, 1928. — Gallo Galli, *Saggia sulla dialettica della realtà spirituale*, 1933, 3a ed., 1950. — Id., id., *Linee fondamentali di una filosofia dello spirito*, 1962. — F. Noltenius, *Materie, Psyche, Geist*, 1934. — Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, 1934. — Francisco Romero, *Filosofía de la persona*, 1934. — Id., id., *Teoría del hombre*, 1952. — Hermann Glöckner, *Das Abenteuer des Geistes*, 1938. — Hermann Schmalenbach, *Geist und Sein*, 1939. — A. Carlini, *La vita dello spirito*, 1940. — Id., id., *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, 1942. — W. Szilasi, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, 1946. — Fritz Medicus, *Natur und Geist*, 1946. — Theodor Litt, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, 1948, 2a ed., 1961. — P. Wust, *Dialektik des Geistes*, 1950. — L. Lupi, *Preliminari di una metafísica dello spirito*, 1954. — Ugo Metafísico, *Natura e spirito*, 1954. — Ingrid Gindl, *Seele und Geist. Versuch einer Unterscheidung*, 1955. — Wolfgang Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, 1957. — José Camón Aznar, *El ser en el espíritu*, 1959. — André Marc, *L'Être et l'Esprit*, 1955 (trad. esp.: *El ser y el espíritu*, 1962). — M. F. Sciacca, *Qué es el espritualismo contemporáneo* (trad. esp., 1962 [Esquemas, 55]).

La abundancia de obras alemanas e italianas citadas refleja el hecho de que en Alemania y en Italia se ha desarrollado muy particularmente la "filosofía del espíritu". Hay que tener en cuenta que muchas obras que no se refieren especialmente al espíritu tratan asimismo de él. Tratan también de la cuestión del espíritu la mayor parte de obras sobre el idealismo (VÉASE) alemán y sus diversas ramificaciones en varios países. Por lo demás, a las obras citadas hay que

## ESP

agregar algunas de autores a que nos hemos referido en el texto (Croce, Gentile principalmente; también Louis Lavelle, René Le Senne). Obras en inglés donde se trata el problema del espíritu como algo distinto de la "psique" son, entre otras: G. F. Thomas, *The Spirit and Its Freedom*, 1939. — E. S. Brightman, *The Spiritual Life*, 1942. — Otras obras en inglés donde se trata del concepto de *mind* (tales como C. W. Morris, *Six Theories of Mind*, 1932, y G. Ryle, *The Concept of Mind*, 1949) no se refieren al espíritu en el sentido tratado en el presente artículo. Más cerca de este concepto se halla G. Santayana en *The Realm of Spirit*, 1940. Erwin Schrödinger, *Mind and Matter*, 1956 (The Tarner Lectures, 1956; trad. esp.: *La mente y la materia*, 1958) dilucida algunos aspectos que pueden entrar en la idea de "espíritu", aunque siempre muy próximos a la idea de "realidad mental". Para la oposición entre alma y espíritu a favor de la primera: Ludwis Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929. — Para el espíritu en el sentido *sui generis* de Jung (VÉASE): C. G. Jung, *Symbolik des Geistes. Studium über psychische Phänomenologie*, 1948 (trad. esp.: *Simbología del espíritu*, 1962). — Para la idea del espíritu en N. Hartmann: S. Breton, *L'Être spirituel. Recherches sur la philosophie de N. H.*, 1962.

De las numerosas obras sobre "ciencias del espíritu" destacamos: W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883 (*Gesammelte Schriften*, I, 1922; trad. esp. cit. en bibliografía de Dilthey [Wilhelm]). — E. Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1920. — Id., id., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, 1926, 3a ed., 1948. — Erich Becher, *Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft*, 1921. — E. Spranger, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, 1929. — Julius Kraft, *Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft*, 1934, 2a ed., 1959. — F. Schmidt, *Kleine Logik der Geisteswissenschaften*, 1938. — Juan Roura Parella, *Spranger y las ciencias del espíritu*, 1944, especialmente Caps, II, III y IV. E. Grassi y Th. von Uexküll, *Vom Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, 1950 (trad. esp.: *Las ciencias de la Naturaleza y del espíritu*, 1952). — Véase asimismo bibliografía de BADÉN (ESCUELAS DE), CULTURA.

ESPÍRITU OBJETIVO. Véase ESPÍRITU.

## ESP

ESPIRITUALISMO se entiende: (1) En sentido psicológico, como la afirmación del primado del espíritu en la explicación de los fenómenos psíquicos. (2) En sentido metafísico, como la afirmación de que el mundo se halla constituido, en su fondo último, por lo espiritual. Ambas significaciones se unen muchas veces cuando, al sostenerse el espritualismo metafísico, se considera que esa substancia espiritual que constituye el fondo de lo existente es de carácter psíquico. Así ocurre, por ejemplo, en Leibniz y Lotze. Lo psíquico es en este caso una realidad que tiene diversos grados, que va desde la inconsciencia absoluta hasta la conciencia absoluta, hasta el espíritu en el sentido más propio del vocablo. El espritualismo desemboca de este modo con frecuencia en el monismo, pues tiende a concebir la realidad material como fundada en la espiritual, como el aspecto mecánico, extenso e inerte del espíritu. Sin embargo, no todo espritualismo es monista. No lo es, por ejemplo, el espritualismo de Berkeley y Collier. Según William James (*A Pluralistic Universe*, Cap. D), el espritualismo se subdivide en dos especies: el espritualismo "más íntimo" (monista) y el espritualismo "menos íntimo" (dualista). "La especie dualista es el *teísmo*, que ha sido elaborado por los filósofos escolásticos, en tanto que la especie monista es el *panteísmo*, del cual se habla a veces simplemente como de un idealismo, y a veces como del idealismo "post-kantiano" o 'absoluto'." A su vez, el espritualismo de índole "más íntima" se subdivide en otras dos especies (o subespecies): una de forma más monista y otra de forma más pluralista. Esta última es la defendida por el propio James.

Por todas estas posibles divisiones, el término 'espritualismo' resulta un tanto ambiguo. Pero, además, la definición del término se complica por la definición que cada una de las tendencias espritualistas da del predicado 'es espiritual'. Así, unos reducen lo espiritual a lo inmaterial puro y simple; otros lo identifican con lo psíquico en general; otros, finalmente, sostienen el primado del espíritu inclusive sobre la psique, la vida y la materia, ya sea como una realidad superior, ya como la realidad de la cual las demás son manifestaciones.

## ESQ

Cuando se habla de la filosofía espiritualista en la filosofía, hay que precisar lo que se entiende por 'espiritualista'. El término 'espiritualista' es con gran frecuencia un vocablo polémico con el cual se pretende impugnar o defender cierta vaga tendencia al "primado de lo espiritual". Así ha ocurrido, por ejemplo, en gran número de polémicas sobre la escuela de Cousin. La calificación de espiritualista a una tendencia como si este término agotara su definición y diera cuenta cabal de todas sus características, a veces sumamente complejas, es sin duda un residuo de la consideración de la historia de la filosofía desde el punto de vista de las "sectas". El espiritualismo sería así una "secta" más, opuesta por lo general al materialismo o al sensualismo, cierta afirmación de lo espiritual tanto en la metafísica como en la ética. Pero la oposición mencionada y la calificación de espiritualista son siempre insuficientes, porque, aparte las múltiples nociones de lo espiritual, ni siquiera la precisión de lo que se entiende por 'espíritu' puede caracterizar propiamente a una dirección filosófica.

El espiritualismo contemporáneo se ha manifestado especialmente en Francia (con la "filosofía del espíritu" de L. Lavelle y R. Le Senne (VÉANSE)) y en Italia (con el llamado "espiritualismo cristiano" de muchos autores: M. F. Sciacca, Augusto Guzzo, L. Pareyson, Armando Carlini y otros).

Perceval Frutiger, *Volonté et Conscience: Essai de dualisme spiritueliste*, 1920. — M. F. Sciacca, *Linee di uno spiritualisme critico*, 1936. — F. P. Alessio, *Studi sul Neospiritualismo*, 1953 (sobre la "filosofía del espíritu" de Carlini, Guzzo, Le Senne, Sciacca, Lavelle, etc.). — N. Licciardello, *Teoria dello spiritualisme integrale*, 1955. — S. Alberghi, *Metafisica e spiritualisti italiani contemporanei*, 1960.

ESQUEMA. Los conceptos puros del entendimiento en sentido kantiano (véase CATEGORÍA) son heterogéneos a las intuiciones empíricas y no digamos a las intuiciones sensibles. Sin embargo, tales conceptos deben aplicarse de algún modo a los fenómenos si los juicios formulados acerca de éstos deben tener un carácter universal y necesario (es decir, contener un elemento *a priori* sin el cual no sería

## ESQ

posible una ciencia de la Naturaleza). Se plantea con ello lo que Kant llama el problema de "la *subsunción* de las intuiciones bajo los conceptos puros". Hay que investigar, en suma, cómo pueden *aplicarse* los conceptos puros del entendimiento (categorías) a la experiencia.

Kant señala que debe haber un elemento que sea homogéneo, por un lado, con la categoría *y*, por el otro lado, con la apariencia, de suerte que se haga posible la aplicación de la primera a la segunda. Se trata de un elemento "mediador", de una "representación mediadora" que sea en un respecto *intelectual* y en otro respecto *sensible*. "Tal representación [mediadora entre la categoría y la apariencia o fenómeno] es el *esquema trascendental*."

"El concepto del entendimiento —escribe Kant [Cfr. *infra* para bib.]— contiene la pura unidad sintética de la diversidad en general. El tiempo, como condición formal de la diversidad del sentido interno y, por lo tanto, de la conexión de todas las representaciones, contiene una diversidad *a priori* en la intuición pura. Ahora bien, una determinación trascendental del tiempo es homogénea con la categoría que constituye su unidad por cuanto es universal y se basa en una regla *a priori*. Mas, por otro lado, es homogénea con la apariencia [fenómeno] en cuanto el tiempo se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad. Así, una aplicación de la categoría a las apariencias [fenómenos] resulta posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, el cual, como esquema de los conceptos del entendimiento, efectúa la subsunción de las apariencias [fenómenos] bajo la categoría."

El esquema es siempre un producto de la imaginación, pero no es una imagen. El esquema de un concepto es "la idea de un procedimiento universal de la imaginación" que *hace posible* una imagen del concepto. Mientras "la *imagen* es un producto de la facultad empírica de la imaginación reproductiva [a veces se lee: productiva]", el "*esquema* de los conceptos sensibles, tales como de las figuras en el espacio, es un producto *y*, por así decirlo, un monograma de la pura imaginación *a priori*" por medio de la cual se hacen posibles las

## ESQ

imágenes (véase FANTASÍA, IMAGINACIÓN).

Ejemplos de esquemas son: el esquema de la magnitud (cantidad) en cuanto concepto del entendimiento es el número —en cuanto unidad debida al engendrarse el tiempo en el curso de la aprehensión de la intuición—; el esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo; el esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo; el esquema de la causalidad es la sucesión temporal de la diversidad de acuerdo con una regla.

Si consideramos ahora la causalidad, podremos ver mejor en qué consiste un esquema *y*, además, reparar en un aspecto básico de la epistemología kantiana. Una pura forma lógica del juicio, como la forma hipotética, nada dice sobre la realidad. Es menester derivar la categoría de relación (causalidad *y* dependencia). Ésta, a su vez, no puede directamente aplicarse a los fenómenos. Pero los fenómenos no revelan (como había dicho Hume) más que la sucesión temporal sin un lazo causal necesario *y* universal. La producción del esquema de causalidad mediador entre la categoría *y* la sucesión temporal permite, en cambio, afirmar que hay sucesión temporal de acuerdo con una regla *a priori*.

El propio Kant destacó la dificultad del esquematismo del entendimiento en su aplicación a las apariencias al escribir que se trata de "un arte oculto en las profundidades del alma humana cuyos modos reales de actividad la Naturaleza no nos permitirá jamás descubrir *y* abrir a nuestra mirada". Kant indicó, además, que el esquema es, propiamente, "sólo el fenómeno o concepto sensible de un objeto en acuerdo con la categoría". Por la dificultad tanto de la aplicación de la doctrina del esquematismo como de la idea misma de "esquema", esta parte de la *Crítica de la razón pura* ha suscitado numerosos comentarios. Nos referiremos a varios ejemplos de ellos considerando sobre todo dos aspectos: (1) la cuestión de la naturaleza de los esquemas del entendimiento; (2) la cuestión del papel que la doctrina del esquematismo del entendimiento desempeña en la filosofía kantiana.

(1) La interpretación "clásica" de la doctrina kantiana al respecto es la

## ESQ

que subraya el papel "mediador" de los esquemas en el proceso del conocimiento en el nivel del juicio. Una vez admitido este papel "mediador" se discute acerca de si el procedimiento de Kant al formular la doctrina del esquematismo es sintético o analítico. Si es sintético, entonces "lo primero" son las categorías —cuya significación, cuando no son "aplicadas", es meramente lógica—; luego vienen los esquemas y, con ello, la posibilidad de aplicabilidad de los conceptos del entendimiento. Si es analítico, entonces "lo primero" son nociones tales como "substancia", "causa", etc. que aparecen como modificadas temporalmente; al analizarse tales nociones se encuentran las categorías puras. El procedimiento sintético es el que parece hallarse en la propia exposición de Kant. Sin embargo, algunos autores (como Gottfried Martin) indican que "para Kant no hay primero una categoría pura y luego algo añadido a ella en el esquema, sino que la determinación temporal de las categorías es algo originaria e inseparablemente dado a nosotros y meramente analizado" (*op. cit. infra*).

Heidegger (*op. cit. infra*) mantiene una opinión semejante a la última citada, pero en vez de atenerse a la interpretación "tradicional" de índole predominantemente epistemológica subraya el carácter ontológico de la doctrina kantiana. Que "el concepto no sea nada fuera de la unidad regulativa de la regla" muestra que "lo primero" es la categoría en cuanto esquemática. Pero ello no es una simple cuestión epistemológica; "el esquematismo pertenece necesariamente a la trascendencia". Y de ahí que "el problema del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento sea una cuestión sobre la naturaleza última del conocimiento ontológico".

Para T. D. Weldon, lo más importante de la doctrina kantiana que comentamos es que permite comprender lo que Kant entendía por 'pensar' (Weldon, *op. cit. infra*) —tomando la expresión 'pensar' en un sentido restringido. Los esquemas son reglas de procedimiento por medio de las cuales se llevan a cabo ciertos "planes": pensar por medio de esquemas es, pues, "actuar" (inteligentemente). Aunque Kant no distinguió claramente entre un esquema como regla de

## ESQ

procedimiento con el fin de llegar a un fin determinado y específico (por ejemplo, construir círculos), y un esquema como regla de procedimiento con el fin de construir fórmulas según las cuales se cumplen ciertos fines, el esquematismo aparece siempre como una regla de procedimiento que permite la "actuación inteligente". Esquematar es, pues, tener un plan, aunque no una imagen.

(2) Peirce manifestó que la doctrina kantiana del esquematismo es algo sobrepuesto a la estructura de la *Crítica de la razón pura*. La distinción tajante entre procesos intuitivos (sensibilidad) y procesos discursivos (entendimiento) permitió a Kant emanciparse del leibnizianismo y concluir que no es posible dar ninguna descripción general de la existencia. La distinción kantiana fue en este sentido fecunda. Por desgracia, indica Peirce, fue oscurecida por un lamentable defecto: el no poder correlacionar de nuevo la intuición con el "discurso". Para corregir este defecto, se hizo necesaria la doctrina del esquematismo. Ahora bien, si tal doctrina no se le hubiese ocurrido a Kant posteriormente, como una solución *ad hoc*, y hubiese partido de ella, habría inundado todo su sistema. Peirce reconoce, pues, que la doctrina del esquematismo es una teoría fundamental, pero que no encaja dentro de la *Crítica de la razón pura*.

Para Heidegger, la doctrina kantiana en cuestión es tan importante, que representa "la etapa decisiva en la instauración del fundamento de la *metaphysica generalis*". La doctrina del esquematismo es la piedra angular o pieza fundamental (*Kernstück*) de la *Crítica* kantiana. Contra la opinión de muchos autores, que destacan la oscuridad y ambigüedad de esta parte de la *Crítica de la razón pura*, Heidegger opina que "cada palabra ha sido medida". En un sentido parecido se manifiesta Roger Duval (*op. cit. infra*) al decir que la doctrina del esquematismo es el eje de la filosofía kantiana. Según Duval, los esquemas permiten *resolver a fondo* el problema *capital* del conocimiento: la unión de lo *a priori* con lo *a posteriori*, y de lo necesario con lo contingente.

Los términos 'esquema' y 'esquemático' han sido usados en un sentido preciso por diversos filósofos contemporáneos. Así, por ejemplo, Heidegger

## ESQ

ha hablado de los "esquemas horizontales" al referirse a los tres éxtasis de la temporalidad (véanse ÉXTASIS, HORIZONTE). Eugenio d'Ors ha desarrollado una "filosofía del esquema" según la cual la inteligencia —a diferencia de la razón abstracta y de la intuición sensible— es capaz de captar los "esquemas" de las realidades individuales haciendo éstas inteligibles sin destruir su carácter individual y concreto. La realidad de las cosas no consiste, según d'Ors, en su "fenomenalidad apariencial" ni en su "abstracta esencia", sino en su "esquema", que es como el orden y la forma de las cosas. El esquema es, así, un "universal concreto". "El esquema constituido por una línea que, a cierta altura, irradia varias líneas, cada una de las cuales o alguna de ellas, a su vez, irradia a cierta altura nuevas líneas, es... el lugar lógico en que coinciden entidades tan distintas como ciertos grupos de palabras en el lenguaje, como los miembros de una familia, como un árbol vegetal. . . Más elementalmente aun, una esfera representa el esquema formal común del planeta tierra (sin detenernos ahora a considerar hasta qué punto de regularidad o de exactitud), de una naranja, de una gota de mercurio." (*La ciencia de la cultura*, 1963.) Ors llama al "pensar esquemático" "pensar figurativo", pues los esquemas son las figuras a la vez inteligibles y concretas de la realidad. Los esquemas introducen ritmos, formas, "eones", estilos, etc. ( Véase José Luis L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, 1945, págs. 125 y sigs.).

Para Kant véase *K. r. V.*, A 137 / B 176 - A 148 / B 187. — Casi todas las obras sobre Kant (VÉASE) tratan con algún detalle la doctrina del esquematismo. Especialmente detallados son los comentarios de obras acerca de la Deducción trascendental (VÉASE). Las opiniones de G. Martin, en *I. Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 1951, § 12. — Las de Heidegger, en *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, § § 19-23. — Las de T. D. Weldon, en *Kant's Critique of Pure Reason*, 2a ed., 1958 [1a ed., 1945], págs. 163-71. — Las de Peirce, en *Collected Papers*, 1.35. — Las de R. Duval, en *La métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, 1951, *passim*. — Entre otros comentarios, mencionamos: W. Zschokke, "Ueber Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft", *Kantstu-*

## ESS

dien, XII (1907). — H. Levy, *Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandsbegriffe*, I Teil, 1907. — F. Heinemann, *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit*, 1911, especialmente págs. 131-214. — H. J. Patón, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, 1936, especialmente págs. 17-78. — Enzo Paci, "Critica dello schematismo trascendentale", *Rivista di Filosofia* (1955), 387-414 y (1956), 37-56. — Pasquale Salvucci, *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale* 1957.

ESSE. Véase ENTE, ESENCIA, EXISTENCIA, SER.

ESSE EST INESSE. Véase ACCIDENTE, INESSE.

ESSE EST PERCIPI. Berkeley (VÉASE) mantenía que todos los objetos del conocimiento son "ideas realmente impresas en los sentidos, o bien tales [es decir, tales objetos de conocimiento] que son percibidos al prestar atención a las pasiones y operaciones del espíritu, o finalmente ideas formadas con auxilio de la memoria y de la imaginación, ya sea componiendo, dividiendo o meramente representando las que son originariamente percibidas en los modos indicados" (*Principles*, § 1). Lo que se llama "una cosa" significada por medio de un nombre es una colección de ideas. En consecuencia, el ser de un objeto consiste en su ser percibido, esto es, *esse est percipi*.

A la vez, estas ideas son percibidas por un espíritu. Las ideas son pasivas, pero el espíritu es activo. El ser de este último consiste en percibir ideas, por lo cual su ser puede ser definido como un percibir, esto es, *esse est percipere*. Si consideramos ahora todas las formas de ser posibles, tendremos que el ser sólo o ser percibido o percibir, de acuerdo con la fórmula *esse est percipi et* [o, mejor, *aut*] *percipere*.

Berkeley se extiende sobre esta cuestión manifestando, en defensa de su posición:

(1) Que ser percibido puede querer decir asimismo poder ser percibido (*Principles*, § 2).

(2) Que negar su tesis (la cual no es, a su entender, una tesis, sino un hecho primordial innegable) equivale a admitir la existencia de realidades no percibidas o no percibibles, de las cuales no se puede decir nada.

## ESS

(3) Que los que se oponen a su "tesis" lo hacen por seguir la doctrina de las "ideas abstractas", con la cual no se hace sino duplicar innecesariamente la realidad (*Principles*, §§ 5 et al.).

(4) Que tal "tesis" no se aplica sólo a las llamadas "cualidades secundarias", sino también a las (erróneamente) llamadas "cualidades primarias" (*Principles*, § 9; *Three Dialogues*, I). Es absurdo, pues, afirmar que existe algo que se llama "materia" o "substancia corpórea". No hay más substancias que las substancias activas, las cuales son espíritus.

Las opiniones de Berkeley llevan al idealismo y al espiritualismo. Sin embargo, puede subrayarse asimismo en ellas el nominalismo y el fenomenismo. Cuando se destaca el idealismo y el espiritualismo, el *esse est percipi* berkeleyano parece estar en contradicción con el "sentido común". Cuando se destacan el nominalismo y el fenomenismo (y especialmente este último), el "principio" berkeleyano parece constituir una defensa del sentido común. Además, parece ser no tanto una afirmación sobre la existencia como más bien una interpretación del significado del predicado 'existe'. Es plausible afirmar que hay en Berkeley todas estas intenciones a un tiempo. En sus *Comentarios* —los *Philosophical Commentaries*, antes llamados *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*— Berkeley indicó ya que "No existen propiamente sino personas, es decir, cosas conscientes, no siendo las demás cosas tanto existencias como modos de existencia de personas" (Notebook B. Entry, 24; *Works*, ed. Luce-Jessop, I, 10). Pero también señaló: "No se diga que suprimo la existencia. Únicamente declaro el significado del término en cuanto puedo comprenderlo" (*ibid.*, -593; I, 74). Por tanto, las fórmulas berkeleyanas *esse est percipi* y *esse est percipere* constituyen a la vez una tesis sobre la existencia y una tesis sobre el significado de 'existe'. Algunos autores estiman que la primera tesis se funda en la segunda; otros, que Berkeley desembocó en la segunda en vista de la primera. Estimamos aquí que ambas tesis se hallan íntimamente relacionadas entre sí dentro del conjunto del pensamiento de Berkeley, esto es, si consideramos sus varios propósitos (lucha contra el

## EST

ateísmo y el escepticismo, defensa del espiritualismo) y el modo como los llevó a cabo (crítica del realismo en la doctrina de los universales y de la epistemología de Locke). En todo caso, aunque sea muy importante el componente epistemológico (y lingüístico) en las citadas opiniones de Berkeley, sería injusto desestimar por completo el componente teológico. Este último se manifiesta sobre todo cuando, al plantearse la cuestión de lo que ocurre cuando *nadie* percibe una idea, y, sin embargo, el objeto significado por ella sigue existiendo, Berkeley indica que hay un Espíritu Universal (Dios) que percibe todo lo percible desde todos los ángulos posibles. El fundamento de la percepción (o del *esse est percipi*) es, pues, Dios — y no sólo, como escribe en una ocasión, aunque sin insistir luego en ello, la mera "posibilidad" de percepción por un espíritu finito.

En la mencionada edición de Luce-Jessop, los pasajes más pertinentes al asunto tratado se hallan en los siguientes volúmenes y páginas: II, 42 y sigs., 50 y sigs., 59, 61, 76, 78 y sigs., 80 y sigs., 168, 175, 179, 190, 200, 230, 234, 237, 244, 249, 250, 257 y sigs.; III, 13; V, 12, 119, 135.

ESTADÍSTICA. Nos limitamos en este artículo a poner de relieve el problema general planteado por el uso del método estadístico en las ciencias. Prescindiremos de cuestiones técnicas y de las diferentes formas que adopta el método estadístico. Conviene completar este artículo con lo dicho en los dedicados a las nociones de inducción y probabilidad (VÉANSE).

El ideal de la ciencia durante la época moderna ha sido la formulación de leyes en las cuales se sostiene que un fenómeno o grupo de fenómenos sigue *siempre* a la aparición de otro fenómeno o grupo de fenómenos dados. La filosofía subyacente en tal ideal ha sido el determinismo (v. ). Ahora bien, tan pronto como se suprime de la consideración anterior el vocablo 'siempre', es menester abandonar el citado ideal. Si, por ejemplo, establecemos que un fenómeno dado sigue a un grupo de hechos dados 90 veces por cada 100 veces, formulamos una ley de tipo distinto de la ley causal determinista: es una ley estadística. Observemos que en la formulación de tal ley no se supone que por cada

## EST

100 veces que tenemos el grupo de hechos en cuestión tendremos 90 veces el referido fenómeno (ni menos que lo tendremos 9 por cada 10 veces). En la ley estadística se declara que, dado un número suficientemente grande de repeticiones del proceso considerado, se tiende a obtener <sup>90</sup> una razón de 90/100. Por medio del

método estadístico definimos, por consiguiente, una cierta área de incertidumbre, que se va restringiendo a medida que aumentamos el número de casos. El método estadístico hace, pues, posible la obtención de un término medio y, con ello, la realización de uno de los propósitos esenciales de las ciencias y de la acción humana: la predicción.

El método estadístico es usado hoy en todas las ciencias. En algunas de ellas —como las ciencias sociales, la biología (teoría de la herencia), etcétera— es el método más destacado. En otras —como en la física— desempeña un papel menos decisivo, pero de todos modos importante. Ello sucede especialmente en la escala microfísica, en la cual el citado método es fundamental. Se considera a veces inclusive que la certidumbre alcanzada en las leyes macrofísicas se debe a la restricción al máximo del área de incertidumbre definida en el área microfísica. Sin embargo, si hay acuerdo en el uso de los métodos, no lo hay siempre en la interpretación dada de los mismos. Algunos autores suponen que se usa el método estadístico porque *todavía* no se ha aprendido a suprimir el área de incertidumbre. Otros, en cambio, señalan que la citada área de incertidumbre es una realidad objetiva, que el método estadístico se limita a describir. Estos últimos afirman que, cuando menos en ciertas esferas de la realidad, hay azar y no determinación. Hay que tener cuidado, con todo, de no confundir el azar con la libertad; hablar, por ejemplo, de "la libertad de un electrón" es una *επιτάβασις εἰς ἄλλο γένος* contra la cual el filósofo y el científico deben precaverse.

El método estadístico es uno de los métodos de la probabilidad: el que se refiere a fenómenos objetivos. No debe confundirse este método con los inductivos, los cuales se refieren a proposiciones sobre tales fenóme-

## EST

nos objetivos. Aunque en las ciencias se usan ambos métodos, conviene distinguirlos. Siguiendo a Carnap, diremos que el método estadístico se halla ligado al concepto de probabilidad como frecuencia relativa, mientras que el método inductivo se refiere al concepto de probabilidad como grado de confirmación.

R. von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, 1928 (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad*, 1948). — M. R. Cohen, É. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1934, Cap. XVI. — H. Schorer, *Grundlegung und Einführung in die statistische Methode*, 1946. — Lancelot Hogben, *Statistical Theory: the Relationship of Probability, Credibility, and Error*, 1957. — Véase asimismo la bibliografía de INDUCCIÓN y PROBABILIDAD.

ESTADO. El Estado ha sido tema de reflexión filosófica en casi todos los grandes pensadores, los cuales, en particular desde Platón, han intentado definir su esencia y su misión con respecto al individuo y a la sociedad. En la Antigüedad, el problema del Estado era un caso particular del problema más general de la justicia, y de ahí que tanto en la discusión platónica sobre el Estado ideal como en los escritos políticos de Aristóteles, que reanudan, por otro lado, los temas puestos en circulación por los sofistas, se hable del Estado como la mejor organización de la sociedad, como aquella forma o articulación de los individuos y de las clases que permite realizar en la medida de lo posible la idea de la justicia, dando a cada uno lo que de derecho le pertenece. Con ello Platón y Aristóteles se oponían por igual a algunos sofistas, quienes estimaban que el Estado no se halla fundado en la justicia, sino en "el interés del más fuerte" (Trasímaco en Platón, *Rep.*, I), anticipando con ello algunos de los temas del maquiavelismo, de la teoría del contrato social (v.) y del totalitarismo modernos. Para tales sofistas, el Estado se halla básicamente ligado al "poder".

Especialmente a partir de Platón ocupó grandemente a los griegos la cuestión de los diversos posibles tipos de Estado de acuerdo con el grupo o grupos que ejercieran el poder, es decir, la cuestión de la "constitución política". Se hablaba a este respecto de timocracia, oligarquía, democracia,

## EST

aristocracia, tiranía, etc. y se discutía cuál era el mejor régimen. Tanto Platón (véase especialmente *Rep.*, VIII) como Aristóteles (*Pol.*, *passim*) discutieron ampliamente estos problemas y trataron de encontrar el fundamento de la legitimidad del poder en el Estado en un tipo de constitución que se hallara distante de la anarquía y de la oligarquía. Que el poder de gobierno en el Estado sea patrimonio de los "pocos" no significa, ni en Platón ni en Aristóteles, que sea un poder oligárquico. El poder de los gobernantes no está fundado en los intereses particulares de éstos, sino en el interés del Estado en tanto que compuesto de distintos grupos cuyas relaciones entre sí están determinadas por la justicia.

En la Edad Media la disputa sobre la naturaleza del Estado versó sobre todo en torno a la supremacía del Estado sobre la Iglesia o viceversa, entendiéndose por el primero una comunidad temporal e histórica, y por la segunda una comunidad espiritual que se halla en la historia, pero que trasciende de ella. Las teorías de San Agustín (V. CIUDAD DE DIOS) y de Santo Tomás de Aquino sobre el Estado, relacionadas con la visión cristiana de la historia, concluyen la inferioridad del Estado respecto a la Iglesia, pero mientras para el primero el Estado es con frecuencia algo malo, para el segundo es un reflejo de la Iglesia, una comunidad que representa los intereses temporales, pero que debe ser guiada por los fines espirituales de la Iglesia. En el Renacimiento se opera un cambio radical en la concepción del Estado; como reacción contra la pretensión de predominio de la Iglesia y como consecuencia de la formación de los Estados nacionales, la filosofía del Estado tiende como, por ejemplo, en Maquiavelo (como ya ocurrió en Marsilio de Padua), a una exigencia de separación rigurosa del Estado y de la Iglesia, a la cual se niega toda soberanía temporal como paso al primado del Estado. Con ello el Estado es desvinculado, por una parte, de su fundamento divino y es decididamente insertado en la temporalidad y en la historia. Se enlazan con ello diversas teorías utópicas acerca del Estado ideal —Campanella, Tomás Moro— que, continuando la ruta iniciada por Platón, intentan encontrar una organi-



## EST

zación de tal índole que sea posible en ella la paz y la justicia. Durante los siglos XVII y XVIII predomina la teoría del Estado como pacto (V. CONTRATO SOCIAL), ya sea en cuanto contrato realizado por los hombres para evitar el aniquilamiento final que produciría la guerra de todos contra todos (Hobbes), ya sea como renuncia al egoísmo producido por el estado innatural de civilización, y consiguiente sometimiento a la voluntad general (Rousseau). Paralelamente se desenvuelve la teoría del Estado como comunidad de los hombres libres, los cuales son más libres precisamente porque viven en el Estado "según el decreto común" (Spinoza). El Estado es así aquella organización de la sociedad que garantiza la libertad, cuyo fin es, en realidad, la libertad, por la cual se entiende casi siempre la libertad de pensamiento o, mejor dicho, la libertad de profesar una religión sin sometimiento forzoso a la oficial del Estado. El Estado aparece aquí ya en gran parte como un equilibrio, equilibrio de las distintas sectas religiosas, por un lado, y de las clases por otro. Durante la Ilustración, el Estado es concebido muchas veces, de acuerdo con la doctrina del "despotismo ilustrado", como aquella organización que puede conducir a los hombres por el camino de la razón frente al oscurantismo, las nieblas y las supersticiones del pasado. Para Kant, el Estado debe estar constituido de tal modo que, sea cual fuere su origen histórico, la ley corresponda a una organización establecida por pacto y contrato. La libertad es también el fin del Estado, pero esta libertad no debe entenderse como una arbitrariedad subjetiva, sino como el respeto de la libertad moral de cada uno a la libertad moral del conjunto, hecha posible mediante la ley. Los componentes del Estado son, en cuanto hombres, fines en sí que deben someterse al fin en sí de su moralidad y que no deben ser empleados en ningún caso como medios. En cambio, la filosofía romántica desarrollada en Alemania al hilo de un violento despertar nacionalista, tiende a identificar la nación con el Estado y a atribuir a éste, como verdadero representante de aquélla, de la comunidad de todos los hombres unidos por un mismo fin, to-

## EST

das las funciones que pudieran corresponder tanto a una clase como a un individuo o a una Iglesia. El Estado es para Hegel el lugar donde el espíritu objetivo, vencida la oposición entre la familia y la sociedad civil, llega a realizarse plenamente. El que rige el Estado debe ser, conforme a la teoría romántica, el representante del "espíritu del pueblo" (v.) o "espíritu nacional" (*Volksgeist*), el que cumple los fines objetivos planteados por este espíritu.

La discusión sobre el Estado se mueve durante casi todo el siglo XIX dentro de los rieles de la lucha entre el individualismo y el colectivismo. En ambos casos es concebido el Estado como un equilibrio, pero mientras para el primero es el equilibrio de la tensión entre las voluntades particulares, para el segundo es el equilibrio resultante de la supresión de estas voluntades, cuya presencia y actuación se suponen nocivas para el Estado. En el marxismo, el Estado representa el dominio de una clase, la cual ejerce desde el poder, bajo la máscara del equilibrio y de la justicia, su propia y particular dominación, y por eso en tal doctrina se propugna la desaparición del Estado una vez que se haya conseguido, mediante la dictadura proletaria, la abolición definitiva de las clases. La supresión de la tensión entre las clases mediante una dictadura aparece de nuevo en los llamados Estados totalitarios, donde toda actividad queda integrada en el cuerpo del Estado, identificado con un partido que pretende representar a su vez la nación, la raza, el pueblo, etc. En el Estado totalitario queda excluido todo lo que no se halle al servicio del Estado, toda actividad espontánea desenvuelta al margen de él, que es estimada simultáneamente opuesta a él. La ascendencia hegeliana de estos tipos de Estados resulta sobre todo evidente en la propensión a la divinización del Estado y a su confusión con todas las instancias —sociedad, nación, pueblo— que significan realidades muy diferentes, por íntima que sea su vinculación con la organización estatal.

El Estado es, en realidad, como señala Ortega y Gasset, un modo o porción de la sociedad; en el Estado quedan potenciadas todas las vigencias sociales, hasta el punto de que

## EST

"el orden estatal es la forma extrema de lo colectivo", "el superlativo de lo social". El Estado, siempre que no pretenda sustituir a la sociedad, se limita a intervenir en ella cuando, dentro de las actividades sociales que han surgido espontáneamente, encuentra algunas que son ineludibles, que deben ser conservadas, mantenidas y ordenadas. La actividad espontánea social queda entonces estatificada, oficializada. Por eso el Estado es, en el fondo, la fijación y determinación de toda espontaneidad social. La filosofía del Estado tiene por misión definir la esencia del Estado y determinar sus formas efectivas y posibles. Para ello debe procurar ante todo establecer una distinción entre lo que aparece casi siempre confundido y mezclado —Estado, nación, pueblo, sociedad— y precisar la función del Estado dentro de cada una de estas realidades y como reunión parcial de todas ellas. En sus investigaciones, la filosofía del Estado se relaciona íntimamente con la filosofía del Derecho, con la sociología y, desde luego, con la ciencia y la filosofía de la historia. No debe confundirse, sin embargo, la filosofía del Estado con la ciencia del Estado; la primera es la reflexión filosófica sobre la realidad llamada "Estado", realidad que aparece en la vida humana y debe ser comprendida como una forma de esta vida; la segunda comprende, en cambio, el estudio concreto de la organización y estructura del Estado, la teoría general de su constitución.

Teorías jurídicas y filosófico-jurídicas sobre el Estado: Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, 1900 (trad. esp.: *Teoría general del Estado*, 2 vols., 1914-15). — O. G. Fischbach, *Allgemeine Staatslehre*, 2a ed., 1928 (trad. esp.: *Teoría general del Estado*, 1934). — Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, 1925 (trad. esp.: *Teoría general del Estado*, 1934). — R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, I, 1920; II, 1922 (trad. esp.: *Teoría general del Estado*, 1948). — L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State*, 1918 (Parte I de los *Principles of Sociology* de dicho autor). — Othmar Spann, *Der wahre Staat*, 1921. — F. Oppenheimer, *System der Soziologie* (vol. II: *Der Staat*, 1926). — Hans Freyer, *Der Staat*, 1925. — Ha-rolf T. Laski, *The State in Theory and Practice*, 1935. — Karl Petras-

## EST

hek, *System der Philosophie des Staates und des Völkerrechts*, 1938. — R. G. Collingwood, *The New Leviathan, or Man, Society, Civilization and Barbarism*, 1942. — Agustín Basave Fernández del Valle, *Teoría del Estado. Fundamentos de filosofía política*, 1955. — Concepto sociológico y concepto jurídico: Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 1928. — Fenomenología del Estado: Edith Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, 1925 [Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, VII]. — Filosofía del Estado: Holstein y Larenz, *Staatsphilosophie*, 1933. — Kurt Schilling, *Der Staat. Seine geistigen Grundlagen, seine Entstehung und Entwicklung*, 1935. — Arnold Gehlen, *Der Staat und die Philosophie*, 1934. — Historia de las doctrinas filosóficas del Estado: L. Gumplowicz, *Geschichte der Staatstheorien*, 1926. — E. von Hippel, *Geschichte der Staatsphilosophie in Hauptkapiteln*, 2 vols., 1955-1958. — Filomusi Guelfi, *La dottrina dello Stato nell'antichità greca nei suoi rapporti con l'etica*, 1874. — Leopold Ziegler, *Von Platons Staatheit zum christlichen Staat*, 1948. — Adolfo Ravà, *Le teorie filosofiche sullo Stato*, 1933. — Harold J. Laski, *El Estado moderno* (trad. esp., 1931, de la obra *A Gram-mar of Politics*, 1925). — Robert Morrison MacIver, *The Modern State*, 1926. — A. Weber, *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa* (trad. esp., 1932). — Karl Larenz, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, 1932. — Para el desarrollo histórico de las teorías políticas: Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, 1946 (trad. esp.: *El mito del Estado*, 1947).

ESTADO (STATUS), ESTAR. El vocablo 'estado' —que escribimos con minúscula para distinguirlo de 'Estado' (VÉASE)— designa el modo de ser de una realidad, la situación en que se halla una realidad. El estado es el hecho de estar, es decir, de hallarse en una cierta situación o condición, de encontrarse en un cierto modo. Puede emplearse 'estado' para traducir la categoría (VÉASE) aristotélica κείσθαι (como 'echado', 'sentado'). Esta categoría es traducida también por 'situación' o 'postura'. Podría asimismo emplearse 'estado' para traducir la categoría aristotélica χάρσιν (como 'cortado'). Esta categoría es asimismo traducida por 'pasión'. La posibilidad de emplear el mismo término para traducir varias categorías indica que hay varios modos de "es-

## EST

tado", o, más precisamente, varios modos de "estar". Puede decirse que el "estar" es una de las maneras del "ser". Pero a la vez puede admitirse el "estar" como un modo distinto del "ser". Como ha indicado Julián Marías (*Ensayos de convivencia*, 1955; reimp. en *Obras completas*, III [1959], págs. 172-3), el uso (y, además, la posibilidad de frecuencia del uso) del verbo 'estar' en español permite expresar conceptos que quedan velados, o por lo menos, no suficientemente claros en idiomas que no poseen la clara distinción entre 'ser' y 'estar'. Así, por ejemplo, el 'estar' y varias locuciones en las cuales interviene 'estar' (como 'estar en', 'estar a', 'estar abocado a', etc. etc.) hacen posible, entre otras cosas, dar mayor precisión a la idea heideggeriana del *Da-sein* (véase DASEIN, EXISTENCIA) en cuanto "estar" puede analizarse y, a la vez, enriquecerse, en comparación y contraste con las ideas del "ser", del "ser así", del "ser tal o cual" y otras. En su forma sustantiva, el vocablo 'estado' podría en principio dar gran juego en comparación y contraste con los vocablos 'esencia', 'existencia', 'ser', 'ente', 'hábito', 'condición', etc. Podría entonces darse a 'estado' una significación más amplia de la que tiene cuando se emplea esta palabra para traducir una de las citadas categorías aristotélicas, sea la situación o postura, o sea (como ocurre con especial frecuencia) la (décima) categoría de la "pasión" o "hábito".

En el artículo Situación (VÉASE) hemos aludido al uso medieval de *status*, que es, según Renato Lazzarini, un antecedente del concepto actual (o de algunos de los conceptos actuales) de "situación". Agregamos aquí que el término *status* ha sido empleado frecuentemente en la Edad Media en relación con expresiones como *status naturae*, "estado de Naturaleza", que ha tenido un sentido teológico y también un sentido antropológico. De un modo preciso ha definido Duns Escoto (apud É. Gilson, *Jean Duns Scot* [1952], pág. 61) el "estado" (*status*) como una permanencia estable asegurada por las leyes de la sabiduría divina (*stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata*). Las entidades se hallan en el estado que corresponde a su naturaleza en cuanto ha sido establecida, y afirmada, por la sabiduría de Dios.

## EST

En cierto sentido se puede decir entonces que el ser de cada cosa es propiamente (y hasta formalmente) su "estado" o su "estar".

Las ideas sobre el *status naturae* o "estado de Naturaleza" —es decir, al supuesto estado natural del hombre antes de la sociedad— han abundado en la época moderna; nos hemos referido a esta cuestión en artículos tales como CONTRATO SOCIAL y JUSNATURALISMO (y también GROCIO [HUGO], HOBBS [THOMAS] y ROUSSEAU [JEAN-JACQUES]).

Agreguemos que el término 'estado' aparece en algunos autores ingleses en un sentido bastante preciso en la expresión *state of affairs*. El *state of affairs* es "lo que al caso" en cuanto correlato de una proposición y es, pues, equivalente al alemán *Sachverhalt*, empleado en sentidos parecidos por Husserl y "Wittgenstein (la expresión *Sachverhalt* en el *Tractatus 2.01* ha sido traducida justamente por *state of affairs*). El *state of affairs* o estado de cosas es, en cierto modo, un hecho (VÉASE), siempre que éste sea interpretado no como el ser del hecho, sino justamente como su "estar" o "estar siendo" (lo que es, o tal como es).

ESTAR. Véase ESTADO (STATUS), ESTAR; EXISTENCIA, SER.

ESTÉTICA. En tanto que derivada de αἰσθησις, sensación, Kant llama Estética *transcendental* a la "ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad" (K.r.V., B 35 / A 21). En la "Estética trascendental" así entendida, considera Kant, en primer lugar, la sensibilidad separada del entendimiento, y, en segundo término, separa de la intuición todo lo que pertenece a la sensación, "con el fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la forma del fenómeno, que es lo único que la sensibilidad puede dar *a priori*" (*op. cit.*, B 36 / A 22). La "Estética trascendental" se distingue de la "Lógica trascendental", que examina los principios del entendimiento puro, y poco tiene, por tanto, que ver con lo que en la actualidad se llama estética, ciencia de lo bello o filosofía del arte. En este último sentido, el término 'estética' fue empleado por Alexander Baumgarten (VÉASE) y desde entonces la estética ha sido considerada como una disciplina filosófica sin que ello excluya la existencia de reflexiones y aun de sistemas estéticos

## EST

en la anterior filosofía. El problema capital de la estética en el sentido de Baumgarten es, en efecto, el de la esencia de lo bello. Según Baumgarten, la estética, en cuanto *theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analogi rationis*, es la *scientia cognitionis sensitivae* (*Aesthetica*, § 1). Es decir, el fin de la estética es la *perfectio cognitionis sensitivae, qua talis* (*ibid.*, § 14). El problema fue ya dilucidado en la Antigüedad especialmente por Platón, Aristóteles y Plotino, quienes, al lado de consideraciones estéticas más o menos "puras", siguieron la antigua tendencia a la identificación de lo bello con lo bueno en la unidad de lo real perfecto, y, por lo tanto, subordinaron en la mayor parte de casos, al tratar de definir la esencia de lo bello y no simplemente de averiguar en detalle los problemas estéticos, el valor de la belleza a valores extraestéticos y particularmente a entidades metafísicas. La identificación de lo bueno con lo bello es propia asimismo de la filosofía inglesa del sentimiento moral, en particular de Shaftesbury, y se encuentra en algunas direcciones del idealismo romántico. En realidad, sólo desde hace relativamente poco tiempo se ha intentado erigir una estética independiente, alejada de consideraciones de tipo predominantemente metafísico, lógico, psicológico o gnoseológico. Los gérmenes de esta estética como disciplina independiente se encuentran ya en gran número en la Antigüedad y en la Edad Media, pero han sido desarrollados sobre todo con la crítica kantiana del juicio, que es en parte una delimitación de esferas axiológicas. Mientras para Baumgarten lo estético era sólo, siguiendo la tendencia general de la escuela de Leibniz-Wolff, algo inferior y confuso frente a lo consciente y racional, *sensitivae*, Kant trató el juicio estético al lado del teológico examinando lo que hay de *a priori* en el sentimiento. Lo que caracteriza al juicio reflexivo es, según Kant, la finalidad, pero mientras ésta es objetiva en el juicio teológico propiamente dicho, que se refiere a lo orgánico, es subjetiva en el juicio estético, por cuanto la finalidad de la forma del objeto es adecuada con respecto al sujeto, lo que no significa precisamente con respecto al sujeto individual, sino a todo sujeto, con lo cual puede llamarse la unidad

## EST

de la naturaleza subjetiva. El juicio estético es, pues, por lo pronto, un juicio de valor, distinto, por consiguiente, no sólo de los juicios de existencia sino también de los demás juicios axiológicos, pero mientras en éstos hay satisfacción de un deseo o correspondencia con la voluntad moral, en la adecuación de lo bello con el sujeto, esto es, en el juicio estético por el cual encontramos algo bello, no hay satisfacción, sino agrado desinteresado. El desinterés caracteriza la actitud estética en el mismo sentido en que el juego es la actividad puramente desinteresada, la complacencia sin finalidad útil o moral. Por eso lo estético es independiente y no puede estar al servicio de fines ajenos a él; es, en sus propias palabras, "finalidad sin fin". Lo bello no es reconocido objetivamente como un valor absoluto, sino que tiene sólo relación con el sujeto; el hecho de las distintas y contradictorias apreciaciones sobre lo bello, no es, sin embargo, el producto de esta necesaria referencia a la subjetividad, sino el hecho de que la actitud del sujeto sea siempre plena y puramente desinteresada, dedicada a la contemplación. La prioridad del juicio estético requiere, a pesar de su referencia al sujeto, el desprendimiento en éste de cuanto sea ajeno al desinterés y a la finalidad sin fin.

Esta concepción, llamada subjetiva, de la estética, ha sido seguida a través del siglo XIX y durante buena parte del actual por gran número de pensadores, quienes, sin embargo, han mezclado las tesis subjetivas con las objetivas o han tendido a una concepción puramente axiológica como, por otro lado, está ya preformada en el propio Kant. Considerada desde el sujeto, la estética ha sido elaborada sobre todo atendiendo a lo que hace del juicio estético el producto de una vivencia, tanto si ésta es concebida como oscura intuición cuanto si es presentada como una clara aprehensión, como una mera contemplación o como una proyección sentimental. En cambio, la estética desarrollada desde el objeto ha tendido particularmente a una reducción de lo estético a lo extraestético, a la definición de la estructura de lo bello mediante caracteres ajenos a él. Este es, por ejemplo, el caso del idealismo alemán cuando

## EST

Schelling reduce la belleza a la identidad de los contrarios en el seno de lo Absoluto, a la síntesis de lo subjetivo y objetivo, o cuando Hegel convierte lo bello en manifestación de la Idea. Una tendencia análoga se revela en Schopenhauer al hacer del arte la revelación más propia de las ideas eternas, pues el artista es, frente al hombre vulgar, el que contempla serenamente las objetivaciones de la Voluntad metafísica.

En las últimas décadas se han propuesto muchas definiciones de la estética, algunas de las cuales no han hecho sino reformular en un nuevo lenguaje las antiguas concepciones antes mencionadas. Puede hablarse así de concepciones absolutistas y relativistas, subjetivistas y objetivistas de la estética según se consideren respectivamente la naturaleza de los objetos estéticos o el origen de los juicios estéticos. Otras concepciones que se han propuesto y de las que diremos unas palabras son las siguientes: la formalista y la intuicionista, la psicológica y la sociológica, la axiológica y la semiótica. Las concepciones formalistas atienden exclusivamente a la forma de los objetos estéticos en el sentido en el que hemos analizado el problema de lo formal en el artículo Formalismo (VÉASE). Las concepciones intuicionistas han reducido a lo mínimo el papel de los elementos puramente formales y han establecido una muy rígida línea divisoria entre la intuición estética y la expresión (VÉASE) de esta intuición. Las concepciones psicológicas y sociológicas tienen de común el hecho de que han intentado reducir el significado de los juicios estéticos al origen —individual y colectivo— de los mismos. Más complejas —y sobre todo más influyentes— son las dos últimas concepciones mencionadas en nuestra lista: la axiológica y la semiótica, por lo que nos extenderemos algo más sobre ellas. La estética axiológica considera la estética como la ciencia de un grupo de valores (lo bello, lo feo, lo ordenado, lo desordenado, lo alusivo, lo expresivo, etc. etc.). Sus dos principales problemas son: primero, la descripción de tales valores; segundo, la interpretación de los mismos. Este último problema ha dado origen a múltiples discusiones, paralelas a las que han tenido lugar en la teoría del va-

## EST

lor (VÉASE) en general. En efecto, se ha examinado si los valores en cuestión son absolutos o relativos, si dependen del individuo o de la colectividad, si están o no ligados a otros valores y cuestiones análogas. Ha sido inevitable, pues, que se hayan reinsertado en la estética axiológica los problemas tradicionales a que hemos hecho ya referencia. En cuanto a la estética semiótica, considera la estética como una parte de la semiótica general, por lo que ha sido llamada a veces una semiótica no lógica. Su principal misión es el análisis de los llamados signos estéticos icónicos, y su finalidad es la consideración del objeto estético como un vehículo de comunicación. Hay que notar a este respecto que la estética semiótica no es forzosamente incompatible con la estética axiológica; algunos autores han defendido la tesis de que una teoría estética completa se apoya tanto en la teoría de los signos como en una teoría de los valores.

A veces se distingue entre la estética y la filosofía del arte. A veces se estima que las dos forman una sola disciplina. Si consideramos ahora el conjunto de los problemas que se plantean al tratadista de estética, podemos dar (sin pretensión exhaustiva) la enumeración siguiente: (1) La fenomenología de los procesos estéticos; (2) El análisis del lenguaje estético comparado con los demás lenguajes; (3) La ontología regional de los valores estéticos, cualquiera que sea el *status* ontológico que se adscriba a éstos; (4) El origen de los juicios estéticos; (5) La relación entre forma y materia; (6) El estudio de la función de los juicios estéticos dentro de la vida humana, y (7) El examen de la función de supuestos de índole estética en juicios no estéticos (como, por ejemplo, los de la ciencia).

Obras sistemáticas generales, introducciones y tratados: F. Th. Vischer, *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, 1847-1858, 6 vols. — G. Th. Fechner, *Zur experimentalen Aesthetik*, 1872. — *Id.*, *id.*, *Vorschule der Aesthetik*, 1876. — B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 1902 (trad. esp.: *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, 1912). — *Id.*, *id.*, *Breviario di Estetica*, 1913 (trad. esp.: *Breviario de estética*, 1938). — Th. Lipps, *Aesthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, 2 vols., I,

## EST

1903; II, 1906 (trad. esp.: *Los fundamentos de la estética*, 1924). — J. Volkelt, *System der Aesthetik*, 3 vols. (I, 1905; II, 1910; III, 1914). — M. Dessoir, *Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1906. — Charles Lalo, *Introduction à l'Esthétique*, 1912, nueva ed., 1925 (trad. esp.: *Nociones de estética*, 1935). — F. Chailley, *Esthétique*, 1925 (trad. esp.: *Estética*, 1935). — E. Uitz, *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft*, 2 vols. (I, 1914; II, 1920). — *Id.*, *id.*, *Aesthetik und Kunstphilosophie*, 1925. — I. A. Richards, C. K. Ogden, J. Wood, *The Foundations of Aesthetics*, 1922. — Th. Ziehen, *Vorlesungen über Aesthetik*, 2 vols., (I, 1923; II, 1925). — P. Häberlin, *Allgemeine Aesthetik*, 1929. — E. Galli, *L'Estetica e i suoi problemi*, 1936. — J. Segond, *Traité d'Esthétique*, 1947. — F. Kainz, *Aesthetik*, 1948 (trad. esp.: *Estética*, 1952). — J. K. Feibleman, *Aesthetics*, 1940. — E. F. Carritt, *An Introduction to Aesthetics*, 1949 (trad. esp.: *Introducción a la estética*, 1951). — Luis Farré, *Estética*, 1950. — A. P. Ushenko, *Dynamics of Art*, 1953. — Pius Servien, *Esthétique*, 1953. — M. Nédoncelle, *Introduction à l'esthétique*, 1953. — S. K. Langer, *Feeling and Form*, 1953. — N. Hartmann, *Aesthetik*, 1953. — Max Bense, *Aesthetik*, 1953. — Max Bense, *Aesthetica. Metaphysische Betrachtungen am Schönen*, 1954 (trad. esp.: *Estética*, 1957). — L. Pareyson, *Estetica: teoria della formatività*, 1954. — D. Huisman, *L'esthétique*, 1954 (*Que sais-je?*, 635). — E. Verom, *L'esthétique*, 1955. — L. Stefanini, *Trattato di Estetica*, I, 1955. — Raymond Bayer, *Traité d'Esthétique*, 1956. — F. Mirabent Vilaplana, *Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos*, 2 vols., 1957-1958. — M. C. Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 1958. — Juan Luis Guerrero, *Estética operatoria*, 3 vols.: I, 1958; II, 1960; III, en prep. — Véase también la bibliografía de *ARTS, BELLO*. — Historia de la estética: R. Zimmermann, *Aesthetik*, 2 vols., 1858-1865. — E. Bergmann, *Geschichte der Aesthetik und Kunstphilosophie*, 1914. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, 1882-1886 (refundición: I, 1, 1890; 1, 2, 1891; II, 1894; III, 1896; IV, 1901. Reedición en la Edición Nacional de *Obras completas* del autor, 5 vols., 1946-1947). — B. Bosanquet, *A History of Aesthetics*, 1892 (trad. esp.: *Historia de la estética*, 1949). — E. Uitz, *Geschichte der Aesthetik*, 1932. — G. Lukács, *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik*, 1954 (artículos publicados entre 1924 y 1954).

## EST

— Estética comparada del Oriente y del Occidente: Kanti Chandra Pandey, *Comparative Aesthetics*, 3 vols., 1956 (estética india y estética occidental). — K. E. Gilbert y H. Kuhn, *A History of Esthetics*, 1939, 2ª ed., 1954. — R. Bayer, *Histoire de l'esthétique*, 1961. — Historias de períodos y autores: E. de Bruyne, *Geschiedenis van de aesthetica*, 1952 (griega), 1954 (cristiana). — *Id.*, *id.*, *Études d'esthétique médiévale*, 3 vols., 1946 (I. *De Boèce à Jean Scot Erigène*; II. *L'époque romane*. III. *Le XIII siècle*) (trad. esp.: *Estudios de estética medieval*, 3 vols.: I, 1958; II-III, 1959). — A. M. Cervi, *Introduzione alla estetica neoplatonica*, 1951. — F. Mirabent, *La estética inglesa del siglo XVIII*, 1927 (tesis). — M. Manlio Rossi, *L'estetica dell'empirismo inglese*, 2 vols. (1948). — P. Menzer, *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung*, 1952. — L. Pareyson, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, I, s/f. (1950). — B. Teyssèdre, *L'esthétique de Hegel*, 1958. — Earl of Listowel, *A Critical History of Modern Aesthetics*, 1939 (trad. esp.: *Historia crítica de la estética moderna*, 1954). — J. M. Guyau, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, 1884 (hay trad. esp.). — E. Neumann, *System der Aesthetik*, 1919 (trad. esp.: *Introducción a la estética actual*, 1923). — R. Odebrecht, *Aesthetik der Gegenwart*, 1932 (trad. esp.: *La estética contemporánea*, 1942). — F. Kreis, *Die Autonomie des Aesthetischen in der neueren Philosophie*, 1922. — Ch. Lalo, *L'esthétique expérimentale contemporaine*, 1909. — Estética fenomenológica: M. Geiger, *Zugänge der Aesthetik*, 1928 (trad. esp.: *Introducción a la estética*, 1933). — W. Ziegenfuss, *Die phänomenologische Aesthetik*, 1928. — M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, 2 vols., 1953. — Estética y lenguaje: Varios autores, *Aesthetics and Language*, ed. W. Elton, 1954. — Estética y valor: R. Odebrecht, *Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie*, I, 1927. — Sentimientos estéticos: Charles Lalo, *Les sentiments esthétiques*, 1909 (trad. esp.: *Los sentimientos estéticos*). — Estética como teoría del estilo: A. Görland, *Aesthetik. Kritische Philosophie des Stils*, 1937. — Experiencia estética: Milton C. Nahm, *Aesthetic Experience and Its Presuppositions*, 1946. — Realidad estética: Herman Nohl, *Die ästhetische Wirklichkeit*, 1935, 2ª ed., 1954. — Porvenir de la estética: E. Souriau, *L'Avenir de l'esthétique, essai sur l'objet d'une science naissante*, 1929. — Sociología de la estética: J. M. Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, 1889 (trad.

## EST

esp.: *El arte desde el punto de vista sociológico*, 1902). — Forma estética: F. H. Heinemann, *Essay on the Foundations of Aesthetics (Analysis of Aesthetic Form)*, 1939. — Filosofía de la historia del arte: W. Passarge, *Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart*, 1930 (trad. esp.: *La filosofía de la historia del arte en la actualidad*, 1932). — Bibliografías: William A. Hammond, *A Bibliography of Aesthetics and of the Philosophy of Fine Arts from 1900 to 1932*, 1933. — Ethel M. Albert y Clyde Kluckhohn, *A Selected Bibliography on Values, Ethics, and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy 1920-1958*, 1959.

ESTILO DE VIDA. Véase ADLER (ALFRED).

ESTILPÓN DE MEGARA (fl. 320, antes de J. C.), uno de los miembros de la escuela de Megara o de los megáricos (VÉASE), profesó en Atenas. Según Diógenes Laercio (II, 113 sigs.), fue discípulo de algunos de los seguidores de Euclides de Megara o quizá del propio Euclides, destacándose por su σοφιστεία o arte sofístico. Muy versado en la controversia, Estilpón atacó la doctrina platónica de las ideas *en tanto que* pretendía explicar lo individual como copia (o como efecto) de lo universal; en efecto, según Estilpón lo genérico e inmóvil (que es el ser) está enteramente separado de lo individual y movable (que es la apariencia). Es absurdo, pues, según dicho filósofo, usar un término general —por ejemplo, "hombre"— para aplicarlo a un hombre individual determinado. Estilpón se aproximó en muchos puntos a las posiciones éticas de Antístenes, y hasta —a juzgar por lo que dice Diógenes Laercio— a la figura del sabio cínico. Siendo el sabio para Estilpón aquel que se basta absolutamente a sí mismo, la suma virtud deberá ser la apatía. Se atribuyen a Estilpón nueve diálogos, de los cuales no se han conservado fragmentos. Uno de sus discípulos fue Zenón de Cito, el fundador de la escuela estoica; otro, su hijo Brisón, que influyó al parecer sobre Pirrón.

Véase la bibliografía de MEGÁRICOS. Artículo de K. Praechter sobre Estilpón (Stilpo) en Pauly-Wissowa.

ESTIMATIVA. Véase VALOR.

ESTOBEO (JUAN ESTOBEO; JUAN DE STOBI; IOANNES STOBÆUS o STOBAIOS), nac. en Stobi

## EST

(Macedonia) entre fines del siglo V y comienzos del siglo VI, es considerado como un neoplatónico. Su importancia radica en lo doxografía (véase DOXÓGRAFOS) usualmente citada como *Eclogae [Eclogae physicae o Eclogae physicae et ethicae]* o "Extractos". Recogiendo numerosas informaciones sobre filósofos y doctrinas, así como numerosos fragmentos y extractos, y basándose en gran parte en los *Placita* de Aecio (VÉASE), Estobeo compuso cuatro libros titulados al parecer *Εκλογῶν ἀποφθεγμάτων ὑποθηκῶν βιβλία τεσσαρα*. Estos cuatro libros se repartieron en dos volúmenes de dos libros cada uno. El primer volumen abarca las citadas *Eclogae*; el segundo es la llamada *Antología, Ἀνθολόγιον* o *Florilegium*.

Edición crítica por C. Wachsmuth y O. Hense en 5 vols., 1884-1923. — Véase Hermann Diels, *Doxographi graeci*, 1879; edición itálica, 1929. — Id., id., "Stobaios und Aëtios", *Rheinisches Museum*, N. F. XXXVI (1881), 343-50. — Artículo de O. Hense sobre Estobeo (Ioannes Stobaios) en Pauly-Wissowa.

ESTOICISMO. Véase ESTOICOS.

ESTOICOS. El estoicismo —un conjunto de doctrinas filosóficas, un modo de vida y una concepción del mundo— es una escuela filosófica griega y grecorromana y, al mismo tiempo, una "constante" (histórica) en el pensamiento occidental.

En el primer sentido, la escuela suele dividirse en tres períodos.

(1) El llamado *estoicismo antiguo* (los "viejos estoicos"). Fue "fundado" por Zenón de Citio y tuvo, como principales figuras, a Aristón de Quíos, Cleantes y Crisipo (VÉANSE). Como figuras menos importantes se cita a las siguientes: Herilo de Cartago (siglo III antes de J. C.), quien siguió las enseñanzas de Zenón de Citio y las interpretó en forma a veces distintas de las de Cleantes y Crisipo; Dionisio de Heraclia (siglo III antes de J. C.), discípulo de Zenón de Citio y grandemente inclinado hacia la doctrina de los cirenaicos; Perseo (Parsaio) de Citio (siglo III antes de J. C.), amigo de Zenón de Citio e inclinado en favor de las doctrinas de los megáricos y élicoerétricos; Esfero (Sfero) del Bósforo (siglo III antes de J. C.), condiscípulo de Cleantes; Apolodoro de Seleucia (siglo II antes de J. C.), escolarca de la escuela, maestro de Panecio de Rodas y ad-

## EST

versario de Carnéades. Se incluyen a veces entre los viejos estoicos a Boeto (Boezo) de Sidón (entre siglos  $\pi$  y  $i$  antes de J. C.), también influido por los peripatéticos; Arquidemo de Tarso (siglo II antes de J. C.) y Zenón de Tarso. Los antiguos estoicos recogieron algunos rasgos de la escuela cínica, especialmente en la política y la moral, y se preocuparon intensamente de cuestiones físicas —que relacionaron con sus ideas acerca de la divinidad y del destino— y lógicas. La física estoica y los notables trabajos estoicos en la lógica proceden casi enteramente de este período. Algunos autores subrayan el naturalismo y racionalismo de los viejos estoicos.

(2) El llamado *estoicismo medio*. Sus principales figuras son Panecio y Posidonio (VÉANSE). Figuras menos importantes son: Recatón de Rodas (siglo  $\pi$  antes de J. C.), discípulo de Panecio, que se interesó grandemente por cuestiones morales e influyó mucho sobre el desarrollo del estoicismo romano; Dionisio de Cirene (siglo II antes de J. C.); Mnesarco de Atenas (fines siglo II y principios siglo I antes de J. C.), discípulo de Panecio. Se menciona asimismo a Asclepiodoto, a Gemino y a Fenias (Fainias), discípulos de Posidonio y miembros de la llamada "escuela de Rodas", la cual fue continuada por Jasón de Niza y es considerada como representando el paso al nuevo estoicismo. El estoicismo medio influyó en pensadores que pertenecen formalmente a otras escuelas y que algunas veces son presentados como estoicos (tal el caso de Antíoco de Ascaón [fl. 180 antes de J. C.], que fue propiamente un "académico" (véase ACADEMIA PLATÓNICA), y que se opuso a los escépticos. Característico del estoicismo medio es la tendencia al sincretismo y a la universalidad de intereses intelectuales, tal como es revelada por el "enciclopedismo" de Posidonio. En esta escuela se manifiestan rasgos platónicos y a veces pitagorizantes, así como tendencias escépticas moderadas en la teoría del conocimiento. En teología hay una fuerte tendencia al panteísmo (o a un politeísmo "jerarquizado"). Los estoicos de este período, sin descuidar las especulaciones sobre la física, tendieron a dar mayor importancia a problemas humanos y morales. Sus ideas influyeron grandemente sobre el mundo intelectual y

## EST

político romano sobre todo por medio del círculo de Escipión Emiliano, constituyendo el fundamento de las creencias políticas y de la acción moral de no pocos estadistas de Roma a partir del siglo I antes de J. C.

(3) El llamado *estoicismo nuevo* (los "nuevos estoicos" o "estoicos romanos"), llamado también a veces (aunque impropia) *estoicismo imperial*. Sus principales figuras son Séneca, Musonio, Epicteto, Hierocles y Marco Aurelio (VÉANSE). Se destacan asimismo: Lucio Anneo Cornuto (siglo I), maestro de Lucano y Persio, interesado por la retórica; Flavio Amano, de Nicomedia (fines siglo I), discípulo de Epicteto en Roma, cuyas doctrinas transcribió y expuso (V. EPICTETO). Como figuras menores puede citarse a un número considerable de escritores y pensadores, algunos de ellos influidos por el estoicismo medio, singularmente el de Posidonio. Nos limitamos a mencionar: Atenodoro de Tarso (siglo I antes de J. C.), bibliotecario de Pérgamo y enemigo de los cínicos; Antipatro de Tiro (siglo I antes de J. C.), que influyó sobre Catón de Utica y escribió sobre los deberes; Apolonio de Calcedonia o Nicomedia (siglo II), maestro de Marco Aurelio. Se menciona a veces asimismo a A. Persio Flacco, amigo de Cornuto; M. Anneo Lucano, sobrino de Séneca. El estoicismo de esta época, sobre todo el de las grandes figuras señaladas al principio de este párrafo, fue principalmente de índole moral y religiosa. El estoicismo conquistó en esta época gran parte del mundo político-intelectual romano, sin que pudiera ser considerado, empero, como un "partido", sino como una norma para la acción. Sería erróneo, sin embargo, considerar que la doctrina estoica de esta época se limitó a la ética. Si bien no se produjeron nuevos descubrimientos en la lógica, se desarrollaron, en cambio, bastante las cuestiones naturales y las tendencias enciclopédicas. El estoicismo greco-romano no se limitó, por lo demás, a los citados períodos y figuras. Muchas de sus doctrinas penetraron en autores no formalmente estoicos. Un caso ejemplar es el del neoplatonismo (hay mucho de estoicismo en Plotino), así como el de numerosos autores cristianos (entre los que podemos mencionar, como figura típica, a Boecio).

## EST

Si hacemos ahora abstracción de las diferencias que separan a los citados períodos y de las particulares doctrinas o intereses de cada uno de los principales representantes de la escuela, llegamos a una doctrina unificada —y forzosamente simplificada— que puede ser considerada común a todos los estoicos. Esta doctrina se presenta dividida en tres partes: la lógica, la física y la ética. La lógica o filosofía racional puede, a su vez, subdividirse en dos ramas: la lógica formal y la teoría del conocimiento. En la lógica formal —durante mucho tiempo desdeñada o desconocida— la contribución de los estoicos fue sumamente importante. Como lo han mostrado Lukasiewicz, Bochenski, Benson Mates y otros autores, se trata de una lógica formalista, que se preocupa sobre todo de las proposiciones —en vez de concentrarse, como gran parte de la lógica aristotélica, en los términos— y que llega a establecer las bases del cálculo proposicional. Nos hemos referido a este punto en el artículo *Lógica* (VÉASE) y en varios otros artículos de este Diccionario (por ejemplo, *Variable* [v.]). Junto a ello los estoicos elaboraron con gran detalle y refinamiento reglas de inferencia para tal cálculo, como lo muestra su doctrina de los indemostrables (v.). En la teoría del conocimiento, los estoicos elaboraron la doctrina del alma como un encerado sobre el cual inscriben las cosas externas las impresiones (o "fantasías") que el alma puede aceptar o negar, dependiendo de ello la verdad o el error. Si se acepta la impresión tal como es, surge una comprensión (o "catalepsia"). La certidumbre absoluta o evidencia es una "impresión comprensiva" (o "fantasía cataléptica" (v.)) Esta doctrina distinguía a los estoicos tanto de los platónicos como de los empíricos y escépticos. Otras investigaciones estaban relacionadas con la filosofía racional; entre ellas, todas las que se referían a la retórica y a la semiótica, que los estoicos trataron con particular detalle. El hecho, pues, de que muchos estoicos (principalmente los nuevos estoicos) considerasen la lógica como una rama subordinada a la ética, no significa, pues, que descuidaran esta rama.

En la física de los estoicos se manifestaron algunos de los rasgos más

## EST

conocidos de su cosmovisión. Los elementos racionalistas, materialistas (o, mejor dicho, corporalistas) y deterministas que invaden sus doctrinas están fundados en gran parte en su concepción de la realidad física. Para los estoicos, el mundo es esencialmente corporal, pero ello no significa que se nieguen ciertas realidades que se llaman los incorpóreos. Contra los aristotélicos, los estoicos proponían, además, ciertas doctrinas propias; así, por ejemplo, la tesis de la interpenetrabilidad de los cuerpos a que nos hemos referido en los artículos sobre el espacio y el lugar (VÉANSE). Importante es que, a diferencia de la física atomista de Demócrito y de Epicuro, basada en el postulado (o "intuición") de la existencia de partículas invisibles (véase *ATOMISMO*), la física estoica se funda en la idea de un continuo dinámico. En *este* respecto la física estoica se parece a la aristotélica. Pero a diferencia de ella, la de los estoicos supone, como indica Sambursky, la existencia de "una isla inmersa en un vacío infinito". En efecto, lo real es pleno y continuo (VÉASE), pero lo rodea el vacío. El sustrato que llena el cosmos es el *pneuma* (v.). Propiedad fundamental del *pneuma* es la tensión (v.), por medio de la cual tiene lugar la cohesión, *συνεχία*, de la materia. Ello llevó a los estoicos a suponer que ninguna cosa es igual a otra dentro del continuo dinámico, y a la vez a establecer la ley de necesidad universal o causalidad para relacionar las interacciones dentro del conjunto. Siguiendo antecedentes heracliteanos, los estoicos consideraban el fuego como principio del cosmos; de él han nacido los cuatro elementos y a él vuelven en una sucesión infinita de nacimientos y destrucciones. El fuego es el principio activo, dinámico, que se opone a la pasividad que gradualmente van adquiriendo los cuatro elementos al alejarse de él. El universo es un compuesto de elementos reales y racionales —*logoi*—; sus diversas partes se mantienen unidas gracias a la *tensión* producida por el alma universal que todo lo penetra y vivifica. Así, la teoría de las fuerzas divinas aproxima las concepciones físicas del antiguo estoicismo a las creencias religiosas populares de los griegos, de las que se apartaron en los posteriores períodos.

## EST

La parte más conocida del estoicismo, la ética, se halla fundada en la eudemonía, pero ésta no consiste en el placer, sino en el ejercicio constante de la virtud, en la propia autosuficiencia que permite al hombre desasirse de los bienes externos. El primer imperativo ético es vivir conforme a la Naturaleza, esto es, conforme a la razón, pues lo natural es racional. La felicidad radica en la aceptación del destino, en el combate contra las fuerzas de la pasión que producen la intranquilidad. Al resignarse al destino se resigna también el hombre a la justicia, pues el mundo es, en tanto que racional, justo. La existencia del mal y el hecho de la coexistencia en las pasiones de la naturalidad y de la irracionalidad dio origen a una teodicea, desarrollada sobre todo por Crisipo, que intentó justificar el mal por la necesidad de los contrarios. El mal consiste en lo que es contrario a la voluntad de la razón del mundo, en el vicio, en las pasiones, en cuanto destruye y perturba el equilibrio. Con todo, la teoría de la resignación, que hubiera debido conducir aparentemente a la aceptación de todo lo existente como necesario, no impidió a los estoicos ejercer una crítica social y política y abogar por reformas fundadas en sus ideales del cosmopolitismo y del sabio. El fondo estoico de muchas personalidades del mundo romano vale como una prueba de este rasgo del estoicismo, que se manifiesta con más vigor cuando la parte teórica va siendo arrinconada por la concepción del estoicismo como actitud ante la vida y aun como religión.

Considerado en su conjunto, el estoicismo aparece, por lo tanto, como algo más que como una escuela y una "secta"; es, en la opinión de María Zambrano, "la recapitulación de los conceptos e ideas fundamentales de la filosofía griega", "el zumo que arroja al ser exprimida la filosofía griega cuando alguien quiere saber a qué atenerse". Lo cual no significa en modo alguno que el estoicismo sea un mero sincretismo; de modo análogo a los neoplatónicos, los estoicos representaban la transposición al plano filosófico del afán común de salvación y aun la expresión de esta salvación en la forma de vida del sabio. Pero mientras los neoplatóni-

## EST

cos tendían a una filosofía religiosa —o a una religión filosófica— propia exclusivamente del elegido que, teniendo conciencia de la crisis, pretendía sobreponerse a ella, los estoicos descendían de continuo hacia el hombre común, de suerte que el estoicismo representa un vigoroso esfuerzo de salvación total y no sólo de desdeñoso apartamiento del sabio. El aprendizaje de la actitud ante la muerte, el sostenerse y resistir en el mar embravecido de la existencia, podían transmitirse a todos, y si de hecho no ocurrió así en una proporción análoga a como ocurrió en el cristianismo, se debió a que, a pesar de todo, el estoicismo era una filosofía popularizada y una religión filosófica en vez de ser un pensamiento común a todos y una religión auténtica. Sin embargo, la persistencia de la actitud estoica en Occidente señala que es tal vez una de las raíces de su vida o, cuando menos, una de las actitudes últimas que el hombre occidental adopta cuando, aparecida la crisis, busca un camino para acomodarse a ella, un ideal provisional que tenga en lo posible la figura de una postura definitiva.

Podría, empero, hacerse una historia del estoicismo en Occidente no sólo como una de las actitudes últimas del hombre ante ciertas situaciones, sino también como reiteración de un conjunto de doctrinas que el estoicismo antiguo desarrolló en forma particularmente detallada y madura. De esta historia es usual mencionar la llamada renovación estoica —o neoestoicismo— que surgió en Europa desde el Renacimiento. Como lo ha indicado Cassirer, este movimiento tiene raíces múltiples, todas ellas vinculadas al afán del "conocimiento del hombre", y se desarrolló sobre todo, en sus principios, en Italia y en España, de tal modo que puede rastrearse en autores como Telesio, Cardano y Vives. Este movimiento surge, naturalmente, en estrecha relación con otros intentos de renovación del pensamiento "antiguo" (tales, el epicureísmo y especialmente el escepticismo, por no decir nada del neoplatonismo y el aristotelismo humanistas), pero adquiere una particular fuerza en las tendencias neoestoicas. Como es apenas necesario mencionarlo, este nuevo estoicismo

## EST

se tiñe de contenidos que sólo de modo ocasional habían estado presentes en el estoicismo antiguo: el "humanismo" es, por ejemplo, uno de ellos, en una forma más radical que el humanismo cosmopolita del "estoicismo imperial" o estoicismo nuevo. Desde el punto de vista histórico-filosófico, se suele considerar como neoestoicos estrictos a autores como G. du Vair (que, al parecer, influyó sobre Charron), así como Justus Lipsius, cuyas obras ejercieron una gran influencia. Otros autores de la misma tendencia son C. Schoppe o Scioppius (1576-1649), Thomas Gataker (1574-1654) y Daniel Heinsius (1580-1655). Pero limitar a ellos el "neoestoicismo" es no comprender el sentido de la actitud estoica en la época. La literatura, sobre todo, está impregnada de elementos estoicos, y en algunos casos, como en la literatura española, estos elementos representan uno de los pilares sobre los cuales se basa el escritor. Se ha mostrado esto, por ejemplo, en la misma concepción del honor en los dramaturgos del Siglo de Oro, oscilante entre una concepción "pública" y "externa" —"Honra es aquello que consiste en otro", como dice un personaje de Lope en *Los comendadores de Córdoba*— y una concepción "interior", que identifica honor y virtud. Y el caso posterior de Quevedo es una prueba de este papel fundamental desempeñado por el estoicismo, sin que haya que adherirse para defender esta idea a la tesis extrema de Ganivet, que hace del estoicismo uno de los cimientos de la vida española. Lo que importa, en todo caso, es no identificar siempre precipitadamente las *doctrinas* estoicas, solidificadas en fórmulas, con la *actitud* estoica, que puede en principio admitir varias formas. Los neoestoicos como secta filosófica en el período que nos ocupa tendían, por supuesto (a diferencia de los literatos) a subrayar el primer aspecto. A ellos se refiere Leibniz cuando señala (Cfr. Gerhardt, VII, 333) que "la secta de los nuevos estoicos cree que hay substancias incorpóreas, que las almas humanas no son cuerpos, que Dios es el alma o, si queréis, la primera potencia del mundo, que es inclusive causa de la materia, pero que una necesidad ciega le mueve a obrar, de modo que es en el mun-

## EST

do lo que son el muelle o el peso en el reloj". El "espiritualismo" de los neoestoicos, a diferencia del "corporalismo" de los estoicos antiguos, sobre todo los más tradicionales, introduce, por supuesto, en la doctrina misma una diferencia considerable, pero la afirmación del poder del *fatum* y la necesidad de resignarse ante él parece no haber sido alterada.

Los fragmentos de los antiguos estoicos han sido recogidos y editados por H. von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta collegit Iohannes ab Arnim*, 4 vols.: I. *Zeno et Zenonis discipuli*, 1905; II. *Chrysippi fragmenta logica et physica*, 1903; III. *Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, 1903; IV [índices preparados por M. Adler], 1924. Hay otras ediciones separadas (así, la de A. C. Pearson: *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891). Edición más reciente de N. Festa: *I frammenti degli stoici antichi*, 1932. Las ediciones de los filósofos del estoicismo medio (Posidonio, Panecio) y nuevo (Epicteto, Séneca, Marco Aurelio) están indicadas en la bibliografía de cada uno de ellos. — Sobre la doctrina estoica en general: P. Weigoldt, *Die Philosophie der Stoa*, 1883. — P. Ogéreau, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, 1885. — Paul Barth, *Die Stoa*, 1903, 6ª ed., reel. por Goedeckemeyer, 1946 (trad. esp.: *Los estoicos*, 1930). — R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean*, 1910. — Gilbert Murray, *The Stoic Philosophy* (Conway Memorial Lecture), 1915. — Id., id., *Stoic, Christian and Humanist*, 1950. — Robert Mark Wenley, *Stoicism and Its Influence*, 1927. — R. K. Hack, "La Sintesi stoica. I. Tonos", *Ricerche religiose* (1925), págs. 505-13; "II. Pneuma", *ibid.* (1929), págs. 297-325. — K. H. E. de Jong, *De Stoa, een wereld filosofie*, 1937. — Jean Brun, *Le stoïcisme*, 1958 ("Que sais-je?") (trad. esp.: *El estoicismo*, 1962). — Sobre historia de la escuela: G. Rodier, *Histoire extérieure et intérieure du Stoïcisme (Études de philosophie grecque)*, 1926. — Max Pohlenz, *Die Stoa. Die Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vol. 1949, 2ª ed., 1959. — Sobre estoicismo medio: A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa, in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, 1892. — Sobre estoicismo nuevo: E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism, Being Lectures on the History of the Stoic Philosophy with Special Reference to Its Development within the Roman Empire*, 1911. — V. E. Alfieri,

## EST

*Lo stoicismo del mundo greco al mundo romano*, 1950. — Sobre estoicismo y Patrística: Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, 1957. — Sobre el renacimiento del estoicismo en el siglo xvi: Leontine Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, 1914 [Bibliothèque Littéraire de la Renaissance, vol. VI]. — J. L. Saunders, *J. Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, 1954. — *Sobre física estoica*: S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, 1959 (con trad. ing. de textos griegos y latinos relativos a la física estoica [págs. 116-45]). — *Sobre ética estoica*: M. Heinze, *Stoicorum Ethica ad originem suas relata*, 1889. — A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, 1890. — Otto Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, 1933. — Guido Mancini, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, 1940. — *Sobre psicología estoica*: Ludwig Stein, *Die Psychologie der Stoa*, 1886. — *Sobre teoría del conocimiento estoico*: Ludwig Stein, *Die Erkenntnistheorie der Stoa*, 1888. — *Sobre filosofía social estoica*: Eleuterio Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, 1936 (Dis.). — *Sobre la doctrina estoica del alma y sus partes*: K. Schindler, *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen, insbesondere bei Panaitios und Poseidonios, und ihre Verwendung bei Cicero*, 1934. — *Sobre la moral estoica y la moral cristiana*: A. Bonhöffer, *Epiktet und das neue Testament*, 1911 [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 10]. — J. Stelsensberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, 1933. — *Sobre lógica estoica*: J. Łukasiewicz, "Z historii logiki zdań", *Przegląd filozoficzny*, XXVII (1934), 369-77. Trad. alemana en "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis*, V (1935-36), 111-31. — A. Krokiewicz, "O logice stoików", *Kwartalnik filozoficzny*, XVII (1948), 173-97. — A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des stoïciens*, 1949. — I. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic*, 1951. — B. Mates, *Stoic Logic*, 1953. — Jürgen Mau, "Stoische Logik. Ihre Stellung gegenüber der Aristotelischen Syllogistik und dem modernen Aussagenkalkül", *Hermes*, LXXXV (1957), 147-58.

ESTRATIFICACIÓN (LEY o PRINCIPIO DE). Véase CATEGORÍA.

ESTRATÓN DE LAMPSACO fue escolarca del Liceo, como sucesor de Teofrasto, desde 288/7 ó 287/6 antes de J. C. y durante dieciocho años. Es conocido por el nombre de *el fi-*

## EST

sico, por haberse ocupado principalmente (y extensamente) de ciencias naturales (física, mecánica, cosmología, meteorología, geografía, zoología, fisiología, psicología, medicina), aun cuando también se ocupó de ética, lógica y teología. La tendencia de Estratón fue naturalista y aun mecanicista; intentando combinar las teorías de Aristóteles con las de Demócrito, defendió el atomismo. Pero los átomos de que habla Estratón eran infinitamente divisibles y, además, estaban dotados —contrariamente a los de Demócrito— de cualidades, especialmente de las cualidades de lo cálido y lo frío. En psicología Estratón mantuvo la doctrina de la unión de la percepción (que es movimiento) y el pensar, así como la fundamentación somática de todos los procesos psíquicos. Ahora bien, ello no significaba un corporalismo completo, sino la afirmación del hecho de que el alma, como soporte de las afectaciones psíquicas, es la unidad del cuerpo. Los trabajos de Estratón influyeron considerablemente sobre los investigadores de la época alejandrina, especialmente en física y medicina. Texto y comentario por Fritz Wehrli en el Cuaderno V de *Die Schule des Aristoteles: Straton von Lampsakos*, 1950. — Véase también C. Nauwerk, *De Stratone Lampsceno*, 1836. — G. Rodier, *La physique de Straton de Lampsaque*, 1890. — H. Diels, "Ueber das physikalische System des Straton", *Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften* (1893). — Artículos de W. Capelle sobre Estratón de Lámpsaco (Straton, 25) en Pauly-Wissowa, y de O. Regenbogen sobre el mismo autor en Supplementband VII de P.-W.

ESTRUCTURA. El significado del vocablo 'estructura' está relacionado con los significados de los términos 'forma', 'configuración', 'trama', 'complejo', 'conexión' (o 'interconexión'), 'enrejado' y otros similares. 'Estructura' designa un conjunto de elementos solidarios entre sí, o cuyas partes son funciones unas de otras. Los componentes de una estructura se hallan interrelacionados; cada componente está relacionado con los demás y con la totalidad. Se dice por ello que una estructura está compuesta de miembros más bien que de partes, y que es un todo (VÉASE) más bien que una suma. Los miembros de un todo de esta índole están, según dice Husserl,



## EST

enlazados entre sí de tal forma que puede hablarse de no independencia relativa de unos con otros y de compenetración mutua. En la estructura hay, pues, enlace y función, más bien que adición y fusión. Por eso en la descripción de una estructura salen a relucir vocablos tales como 'articulación', 'compenetración funcional' y 'solidaridad'.

La idea general de estructura ha sido utilizada desde muy antiguo. Sin embargo, se ha insistido en la noción de estructura y aun en el carácter estructural de lo real especialmente desde el romanticismo. Lo que puede llamarse "estructuralismo" se ha contrapuesto con frecuencia al "atomismo" (VÉASE) y también al asociacionismo (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO). Se han dado como ejemplos de estructuras los organismos biológicos, las colectividades humanas, los complejos psíquicos, las configuraciones de objetos dentro de un contexto, etc. etc. Estos ejemplos de estructuras han sido examinados, por así decirlo, "en su totalidad" y no, o no sólo, en los elementos componentes. Ha podido hablarse por ello no sólo de una concepción estructuralista, sino también de un método estructuralista, contrapropuesta al método analítico — o, mejor, a los métodos analítico y sintético, de descomposición y recomposición de elementos. El estructuralismo ha recibido también los nombres de "organicismo", "totalismo" y otros similares. Algunos autores han indicado que el método estructuralista no es opuesto al método "atomista", el cual puede ser usado como auxiliar del primero. Ello ha ocurrido, según veremos de inmediato, en la psicología.

La noción de estructura ha alcanzado gran predicamento especialmente en la psicología. El término 'estructura' suele traducir el vocablo alemán *Gestalt*, hablándose de "gestaltismo" no menos que de "estructuralismo". Otros términos usados al efecto han sido 'forma' y 'configuración'. Los principales promotores de la teoría (psicológica) de la estructura son Max Wertheimer (VÉASE), Kurt Koffka (v.), y Wolfgang Köhler (v.). Debe advertirse que la teoría de la estructura en psicología, o psicología estructuralista (o "gestaltista"), no ha surgido como reacción completa a las concepciones llamadas "atomistas" y

## EST

"asociacionistas". Según hemos puesto de relieve (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO), los estructuralistas o gestaltistas han criticado diversos supuestos del asociacionismo, pero han aprovechado muchos trabajos de la "escuela asociacionista", integrándolos en sus propias concepciones. Junto al asociacionismo han contribuido a la formación de la teoría de la estructura las investigaciones de Meinong y Ehrenfels sobre las "cualidades de forma" y en parte (menor) las investigaciones de Husserl a que nos hemos referido en el artículo TODO. Pero el precedente más inmediato de las teorías de los citados psicólogos se encuentra en los trabajos de Ehrenfels, Lipps y especialmente F. Krüger y J. Volkelt. Los trabajos experimentales de Krüger sobre la noción de totalidad psíquica proceden de 1905-1906; los de Volkelt, de 1912. Éste es considerado el año 1 en la historia de la teoría psicológica de la estructura. En el curso del mismo publicó Wertheimer su trabajo "Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegungen" (*Zeitschrift für Psychologie*, 61). Koffka publicó en 1913 sus "Beiträge zur Psychologie der Gestalt-und Bewegungserlebnisse" (*ibid.*, 67). Las contribuciones a la teoría de la estructura a partir de estas fechas han sido abundantes. Lo más importante desde el punto de vista filosófico fue la extensión dada al concepto de estructura por Köhler en 1920 con su escrito *Die physischen Gestalten im Ruhe und im stationären Zustand*. Han sido, por lo demás, escritos de este tipo más bien que los propiamente psicológico-experimentales los que han suscitado numerosos debates. Muchos psicólogos que admiten los resultados experimentales de la teoría de la estructura se niegan a admitir las correspondientes implicaciones ontológicas y lógicas. Por otro lado, la suposición de que en la base de tal teoría se halla el realismo tradicional aparece a algunos como demasiado vaga; de hecho, las implicaciones ontológicas y lógicas de la teoría psicológica de la estructura (y de su aplicación a la realidad entera) son más complejas. En vista de ello podría declararse que es necesario establecer una completa distinción entre la teoría psicológica estructuralista y la filosofía general estructuralista. Ahora bien, bastantes investigadores

## EST

—no solamente filósofos, sino también psicólogos y, en general, científicos— rechazan una distinción demasiado radical e indican que la noción de estructura podría ser aplicada a todas las ciencias. Esto se ve especialmente en el libro colectivo sobre el concepto de forma mencionado en la bibliografía (ed. L. L. Whyte, 1951). Partiendo de la psicología estructuralista suponen algunos, en efecto, la posibilidad de una "física estructuralista" o "gestaltista", cuyo "modelo" es la biología. También imaginan la posibilidad de que tanto la física como la biología se desarrollen siguiendo conceptos "estructuralistas". Otros autores hablan de un "estructuralismo" en la matemática — o, por lo menos, en la topología y otras ramas no estrictamente "cuantitativas" de la matemática.

Dentro de la psicología estructuralista ha desarrollado Kurt Lewin (VÉASE) una "psicología topológica". Una especie de "estructuralismo topológico" ha sido presentado por Raymond Ruyer (VÉASE) en su obra *Esquisse d'une philosophie de la structure* (1930). Ruyer ha modificado luego sus puntos de vista, pero en la obra citada aspiró a defender un "mecanicismo integral" fundado en una concepción geométrico-mecánica, "es decir [son sus propias palabras], estructural", de la realidad. Ésta fue concebida por dicho autor como un conjunto de formas. La forma a su vez era definida como "un conjunto de posiciones en el espacio y en el tiempo".

En las ciencias del espíritu (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL) la noción de estructura ha sido desarrollada sobre todo por Dilthey y su escuela. Mientras en la psicología de la estructura esta última es principalmente una "configuración", en Dilthey y autores diltheyanos aparece sobre todo como una "conexión significativa" (*Sinnzusammenhang*). Tal conexión es propia tanto de los complejos psíquicos como de los objetos culturales y hasta del sistema completo del "espíritu objetivo". En la idea de estructura como conexión significativa desempeña un papel fundamental el elemento temporal y, a la postre, histórico. Subjetivamente, las totalidades estructurales aparecen como vivencias (véase VIVENCIA); objetivamente, aparecen como formas del espíritu (objetivo). Las estructuras como conexiones significa-

## EST

tivas no pueden ser propiamente explicadas; en vez de explicación hay descripción y comprensión (VÉASE).

No todas las direcciones de la filosofía contemporánea están de acuerdo en concebir del mismo modo la estructura. Varios autores declaran que la concepción estructural, tal como es utilizada en la psicología y, en general, en las ciencias del espíritu, adolece del defecto de una insuficiente dilucidación lógica de la noción de estructura. Russell ha señalado, por ejemplo, que la noción de estructura no puede aplicarse a conjuntos o a colecciones —donde el todo "determina" a la parte—, sino únicamente a relaciones. La estructura es entonces función de sistemas relacionales; la estructura común de dos o más de estos sistemas equivale a la referencia de cada uno de los "elementos" de un sistema a cada uno de los de otro u otros. Otros autores concuerdan en parecidas opiniones. S. K. Langer indica que la estructura es "el puente que une todos los diversos significados de la forma" (donde "forma", o "forma lógica" designa "el modo mediante el cual es construida una cosa"), de tal suerte que "cualquier cosa que posee una forma definida resulta construida de una manera también definida" (*An Introduction to Symbolic Logic*, 1937, pág. 24). K. Grelling y P. Oppenheim declaran que la noción de estructura debe ser analizada en estrecha relación con la noción de correspondencia. La aplicación del análisis lógico permite, además, a su entender, traducir a un lenguaje más formal proposiciones de carácter estructuralista que hasta ahora habían sido interpretadas en un sentido demasiado metafísico. Así ocurre, por ejemplo, con una proposición tal como "La estructura (*Gestalt*) es más que la suma de las partes", la cual se expresa más rigurosamente mediante la proposición "El sistema de acciones es más que el agregado". Por lo general, estos y otros autores han tendido a aproximar, pues, la noción de estructura a nociones tales como las de correspondencia, orden (formal) e isomorfismo (VÉANSE).

Según lo anterior, parece haber tres distintas nociones de estructura: la elaborada por psicólogos (Ehrenfels, Koffka, Krüger, etc.); la ofrecida por los filósofos de la escuela de Dilthey,

## EST

y la propuesta por los lógicos. Podemos ahora preguntarnos si hay relaciones entre las tres nociones.

Dos respuestas se nos ocurren. Por un lado, podemos aproximar los conceptos psicológico y lógico en virtud de su común tendencia a considerar la estructura estáticamente, a diferencia del sentido temporal y "dinámico" del concepto diltheyano. Podemos asimismo aproximar este último concepto al psicológico por basarse ambos en observaciones de hechos de naturaleza análoga. Y podemos finalmente considerar el concepto lógico como una generalización y formalización de todo concepto de estructura, incluidos los conceptos psicológico y diltheyano.

Por otro lado, podemos seguir a Knut Erik Tranøy (*Wholes and Structures. An Attempt at a Philosophical Analysis*, 1959) y examinar los usos de los términos 'todo' y 'estructura'. Según dicho autor, esos términos pueden aplicarse a diversas entidades que consideramos como todos y estructuras, pero el significado que adquieren los citados términos en sus diversas aplicaciones es tan distinto que parece quebrarse la "unidad del uso". Si consideramos los objetos de investigación científica (o científica y filosófica) como un "continuo" en uno de cuyos extremos se halle la matemática y la lógica, y en el otro extremo las disciplinas humanísticas (y al final probablemente la estética), podremos advertir que hay una transformación continua del uso del vocablo 'estructura' desde un concepto puramente formal en el que predomina la noción de "sistema de relaciones entre elementos" que forman la estructura, hasta la noción de todo "holístico", en el cual la noción de relación entre elementos pierde importancia (o se hace sumamente vago), de modo que los componentes llamados "elementos" o "partes" van siendo cada vez más variados y heterogéneos. Sucede como si en las estructuras formales los elementos (y sus relaciones) determinarían la estructura, y como si en las estructuras no formales los todos "holísticos" determinarían el tipo de los elementos y las relaciones que deben mantenerse entre ellos. En ambos casos se mantiene la noción de estructura, pero la forma de relación entre el todo y las partes se invierte casi totalmente.

## EST

Teoría psicológica de la estructura: Max Wertheimer, *Ueber Gestalttheorie*, 1925. — Id. id., *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, 1925. — W. Köler, *Gestaltpsychologie*, 1929 (trad. esp.: *Psicología de la forma*, 1948) (véase también la obra del mismo autor, citada en el texto de este artículo, sobre la estructura en los objetos físicos). — K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, 1935 (trad. esp.: *Principios de psicología de la forma*, 1953). — Félix Krüger, "Ueber psychische Ganzheit", *Neue Psychologische Studien*, I (1926). — Id., id., "Das Problem der Ganzheit", *Blätter für deutsche Philosophie*, VI (1932). Otras obras de Krüger, en la bibliografía sobre este filósofo. En esp. véase especialmente su obra *El concepto de totalidad en psicología* (trad., 1941). En colaboración con F. Sander, Félix Krüger publicó también, en los citados *Neue Psychologische Studien* (1928), un estudio sobre estructura y sentido: "Gestalt und Sinn". — El órgano de la escuela psicológica estructuralista fue durante varios años *Psychologische Forschung* (fundado en 1922). — Las obras principales de Kurt Lewin han sido mencionadas en el artículo dedicado al mismo. Una exposición amplia de la teoría de la estructura, por K. Koffka, M. Ogden y E. Rigano: *La teoría de la estructura* (trad. esp., 1928). — Sobre la teoría de la estructura de Wertheimer, Koffka y Köhler: B. Petermann, *Die Wertheimer-Koffka-Köhlersche Gestalttheorie und das Gestaltproblem*, 1929. — Sobre psicología de la estructura y la teoría general de la estructura: E. R. Jaensch, *Gestaltpsychologie und Gestalttheorie*, 1929. — Exposición de las diferentes teorías psicológicas de la estructura por E. Pucciarelli, *La psicología de la estructura*, 1936 [Publicaciones de la Universidad de La Plata, XX, N° 10]. — P. Guillaume, *Psicología de la forma* (trad. esp., 1947). — F. H. Allport, *Theories of Perception and the Concept of Structure*, 1955. — Emil Altschul, *Problem und Programm der Ganzheits-Psychologie*, 1956. — D. W. Hamlyn, *The Psychology of Perception; a Philosophical Examination of Gestalt Theory and Derivative Theories of Perception*, 1957. — Sobre método estructural: F. Weindhandl, *Die Methode der Gestaltanalyse*, 1923. — Id., id., *Die Gestaltanalyse*, 1927. — Martin Scheerer, *Die Lehre von der Gestalt, ihre Methode und psychologischer Gegenstand*, 1931. — Sobre configuraciones y sentimientos: Varios autores, *Komplexqualitäten, Gestalten und Gefühl*,

## EST

ed. Felix Krüger, 1926. — Sobre teoría de la estructura, del complejo y de la configuración: H. Heicke, *Der Strukturbegriff*, 1928. — B. Petermann, *The Gestalt Theory, and the Problem of Configuration*, 1932. — G. E. Müller, *Komplextheorie und Gestalttheorie*, 1923. — Véase también análisis de la noción de estructura en las obras de Merleau-Ponty sobre la percepción y sobre el comportamiento mencionadas en MERLEAU-PONTY (MAURICE). — Sobre teoría de la estructura y la noción de totalidad en biología: F. Alverdes, *Die Ganzheitsbetrachtung in der Biologie*, 1933. — Dürken, *Entwicklungsbiologie und Ganzheit*, 1936. — Sobre la idea de totalidad estructural en la economía: H. Peter, *Der Ganzheitsgedanke in Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft*, 1934. — Sobre el problema de la estructura en teoría del conocimiento: Balduin Noll, *Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie*, 1946. — Sobre noción de estructura en varias disciplinas: A. Wenzl, "Der Gestalt und Ganzheitsbegriff in der modernen Psychologie, Biologie und Philosophie, und sein Verhältnis zum Entelechiebegriff", en *Festschrift J. Geysler* (1931). — Roger Bastide, ed., *Sens et usages du terme "structure" dans les sciences humaines et sociales*, 1962 (*Janua Linguarum*, 16) [colaboraciones de E. Wolf, C. Lévi-Strauss, P. Francastel, H. Lefèbvre et al.]. — Sobre estructura de las totalidades: W. Burkamp: *Die Struktur der Ganzheiten*, 1929. — Sobre implicaciones filosóficas de la idea de estructura: F. Romero, "Vieja y nueva concepción de la realidad", 1932 (Cfr. *Filosofía contemporánea*, 1941). — L. L. Whyte, *Accent on Form. An Anticipation of the Science of To-morrow*, 1954. — Bosquejo de filosofías estructurales: Eugen Herrigel, *Urstoff und Urfom. Ein Beitrag zur philosophischen Strukturlehre*, 1926. — R. Ruyer, *op. cit.* en el texto del artículo. — Ed. Morot-Sir, *La pensée négative. Recherche logique sur la structure et ses démarches*, 1946 (Heidegger, Husserl y otros). — Sobre lógica estructural; Jakob Sulser, *Die Strukturlogik*, 1944 (también el libro de Bornstein citado en ARQUITECTÓNICA). — Análisis fenomenológico sobre la estructura de la estructura: Rafael García Bárcena, "Estructura de la estructura. Esquema para la filosofía de la estructura" (*Cursos y conferencias*, Buenos Aires, Nos. 193-194), 1948. — Sobre estructura y realidad: D. W. Gottschalk, *Structure and Reality*, 1937. — Sobre el concepto de estructura en sentido lógico y como totalidad funcional:

## ETE

Kurt Grelling y Paul Oppenheim "Der Gestaltbegriff im Lichte der neuen Logik", *Erkenntnis*, VI (1937-38), 211-25. — Id., id., "Logical Analysis of 'Gestalt' as 'Functional Whole'" (V Congreso Int. de Unidad de la Ciencia), 1939. — Véase también Knut Erik Tranöy, *op. cit.* en el texto.

ETERNIDAD. En dos sentidos suele entenderse el vocablo 'eternidad': en un sentido común, según el cual significa el tiempo infinito, o la duración infinita, y en un sentido más usual entre muchos filósofos, según el cual significa algo que no puede ser medido por el tiempo, pues trasciende el tiempo. Los griegos, filósofos o no, entendieron con frecuencia 'eternidad' en el primer sentido. Así ocurría cuando daban a lo eterno, αἰών, el significado de lo que dura a través de todo el tiempo, de lo que perdura, διὰ παντός αἰεὶ τοῦ χρόνου, o el significado de lo que es desde siempre, o de lo que ha sido hasta ahora sin interrupción. Especialmente vivo se halla este sentido en las doctrinas de los filósofos presocráticos cuando hablan de que la realidad primordial es eterna (es decir, sempiterna), o cuando mantienen la teoría del eterno retorno (VÉASE). En el propio Platón tenemos este sentido en algunos pasajes, tales como en el *Fedón* (103 E), donde se refiere a la duración eterna o por todo el tiempo, εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον, que pertenece a las formas (otro pasaje de tipo análogo en *Rep.*, X, 608 D). Y en Aristóteles se encuentra el sentido de 'eternidad' como infinita duración en sus afirmaciones acerca de la eternidad del movimiento circular (*Phys.*, VIII 8, 263 a 3) acerca del existir "desde el principio" las cosas eternas (*Met.*, Θ 9, 1051 a 20) y aun acerca de la eternidad de una de las tres clases de substancias: las substancias que son a la vez sensibles y eternas (*Met.*, Λ 1, 1069 a 31 b). Ahora bien, tan pronto como se procedió a analizar la relación entre la eternidad y el tiempo se descubrió que no era fácil medir aquélla por medio de éste. Ello se advierte en el famoso pasaje de Platón en el *Timeo* (37 D), donde se manifiesta que antes de crearse el cielo no había noches ni días, meses ni años. Estas medidas del tiempo — que son partes del tiempo — surgieron al crearse el cielo. Es un error, pues, transferir a la esencia eterna el pa-

## ETE

sado y el futuro, que son especies creadas de tiempo. De la esencia eterna decimos a veces que fue, o que será, pero en verdad solamente podemos decir de ella que *es*. En efecto, lo que es inmóvil no puede llegar a ser más joven ni más viejo. De la eternidad se dice que es siempre, pero es menester destacar más el 'es' que el 'siempre'. Por este motivo no puede decirse que la eternidad es una proyección del tiempo al infinito. Más bien cabe decir que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad, es decir, una imagen perdurable de lo eterno que se mueve de acuerdo con el número: μένοντος αἰώνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα. Con esto se admite un contraste entre lo eterno, αἰώνιος, y lo sempiterno o perdurable, αἰδῖος. Pero que la eternidad no sea simplemente la infinita perduración temporal no quiere decir que sea algo opuesto al tiempo. La eternidad no niega el tiempo, sino que lo acoge, por así decirlo, en su seno: el tiempo se mueve *en* la eternidad, que es su modelo. Estas ideas fueron recogidas y elaboradas por Plotino. Mas para formular su teoría de la eternidad Plotino tuvo asimismo en cuenta la doctrina aristotélica. En el artículo sobre el tiempo nos hemos referido ya al cambio semántico del vocablo αἰών; de querer decir 'de un cabo a otro de una existencia' pasó a significar 'de un cabo a otro de la edad del cielo entero'. No es este el lugar de embarcarnos en informaciones semánticas (esto es, semántico-filológicas). Pero llamamos la atención del lector sobre la riqueza de significaciones del término griego αἰών tal como ha sido puesta de relieve por A.-J. Festugière en su artículo "Le sens philosophique du mot αἰών", *La Parola del Passato. Rivista di Studi Classici*, XI (1949), 172-89, de que hemos dado cuenta en el artículo Tiempo, y tal como ha sido investigada por Enzo Degani en su obra *Αἰὼν. Da Omero ad Aristo-tele*, 1961. Degani indica que debemos recurrir por lo menos a diez vocablos para traducir diversos sentidos de αἰών: 'fuerza vital', 'médula espinal', 'vida', 'tiempo', 'duración de la vida', 'edad', 'época', 'generación', 'suerte (destino)', 'eternidad'. Αἰών es realmente un término πολύσημος. Pero pueden distinguirse filosóficamente varios significados básicos, y puede

## ETE

también trazarse una historia de cambios semánticos fundamentales atendiendo a los escritos de los filósofos. Es lo que hacemos en el presente artículo destacando dos sentidos importantes para nuestro tema.

Aristóteles parece atenerse todavía a la concepción más común de la eternidad, según la cual ésta es tiempo que perdura siempre. Pero al acentuar que carece de principio y de fin, y sobre todo, al manifestar que el αἰών incluye *todo* el tiempo y es duración inmortal y divina (*De caelo*, I 9, 279 a 22-9), Aristóteles usó asimismo la contraposición mencionada al comienzo de este artículo. Pues la eternidad es un fin que está abarcando, περιέχον, lo infinito. Ahora bien, Plotino recalcó aun más la tesis platónica. En el cap. vii de su tercera *Eneada* indica Plotino que la eternidad no puede reducirse a la mera inteligibilidad ni al reposo (uno de los cinco grandes géneros del ser establecidos por Platón en el *Sofista*). Además de estos caracteres, la eternidad posee dos propiedades: unidad e indivisibilidad. Una realidad es eterna, pues, cuando no es algo en un momento y cosa distinta en otro momento, sino cuando lo es todo a la vez, es decir, cuando posee una "perfección indivisible". La eternidad es, por así decirlo, el "momento" de absoluta estabilidad de la reunión de los inteligibles en un punto único. Por eso, como en Platón, no puede hablarse ni de futuro ni de pasado; lo eterno se encuentra siempre en el presente; es lo que *es* y es *siempre* lo que es. De ahí las características definitorias plotinianas: "la eternidad no es el substrato de los inteligibles, sino en cierto modo la irradiación que procede de ellos gracias a esa identidad que afirma de sí misma, no con lo que será luego, sino con lo que es". El punto en que se unen todas las líneas y que persiste sin modificación en su identidad no tiene porvenir que no le esté ya presente. Claro está que tal ser no es tampoco el ser de *un* presente; en tal caso la eternidad no sería sino representación de la fugacidad. Al decir que lo eterno es lo que es, quiere decirse, en última instancia, que posee en sí la *plenitud* del ser y que pasado y futuro se encuentran en él como concentrados y recogidos. La eternidad es, en otros términos, "el ser estable

## ETE

que no admite modificaciones en el porvenir y que no ha cambiado en el pasado", pues "lo que se encuentra en los límites del ser posee una vida presente a la vez, plena e indivisible en todos los sentidos". El análisis de Plotino insiste continuamente en este carácter de concentración de lo eterno, en ese ser total no compuesto de partes, sino más bien en-gendrador de las partes. En esto se distingue de lo engendrado, pues si de lo engendrado se segrega el devenir, lo engendrado pierde su ser, en tanto que si se otorga un devenir a lo no engendrado experimenta una "caída" de su ser verdadero. De ahí que los seres primeros e inteligibles no tiendan hacia el porvenir para ser; estos seres son ya la totalidad del ser: nada poseen, pues están, por así decirlo, plenamente en sí mismos, de suerte que en vez de depender de otra cosa para seguir subsistiendo, subsisten en su propio ser. La eternidad es "la vida infinita"; por lo tanto, la vida total que nada pierde de sí misma. Y de ahí que el ser eterno se halle, dice Plotino, cerca de lo Uno, hasta el punto de que, siguiendo la sentencia platónica, puede decirse que "la eternidad permanece en lo Uno" (*Timeo*, 37 E). En rigor, no habría que decir de la naturaleza eterna que es eterna, sino simplemente que es — a saber, que es verdad. "Pues lo que es, no es distinto de lo que es siempre, en el mismo sentido en que el filósofo no es diferente del filósofo verdadero." En otras palabras, "lo que es siempre debe tomarse en el sentido de: lo que es verdaderamente". El tiempo (VÉASE) es por ello caída e imagen de la eternidad, la cual no es mera abstracción del ser temporal, sino fundamento de este ser. La eternidad es el fundamento de la temporalidad.

Análogamente, Proclo (*Inst. Theol.*, props. 52-55; ed. Dodds, 51-55) ha indicado que lo eterno, αἰώνιον, significa lo que es siempre, τὸ αἰεὶ ὄν, pero como algo distinto de la existencia temporal o devenir. No se puede distinguir entre sus partes, ni entre un antes y un después, pues se trata de algo que es simultáneamente la totalidad de lo que es. La eternidad existe inclusive, a su entender, con "anterioridad" a las cosas eternas, en el mismo sentido en que

## ETE

el tiempo existe con "anterioridad" a las cosas temporales, y en virtud de la tesis, tan cara a los neoplatónicos, de que el principio es "anterior" a lo principiado. Por eso la eternidad es la medida de las cosas eternas, como el tiempo es la medida de las cosas temporales. Sin embargo, estas dos medidas son distintas. El tiempo mide por partes, κατά μέρη. La eternidad, en cambio, mide por la totalidad, καθ' ὅλον.

La meditación agustiniana sobre lo eterno sigue una vía parecida. La eternidad no puede medirse, según San Agustín, por el tiempo, pero no es simplemente lo intemporal: "la eternidad no tiene en sí nada que pasa; en ella está todo presente, cosa que no ocurre con el tiempo, que no puede estar jamás verdaderamente presente". Por eso la eternidad pertenece a Dios en un sentido parecido a como en el neoplatonismo pertenece a lo Uno. Por lo tanto, San Agustín acentúa la plenitud de lo eterno frente a la indefinición de lo meramente perdurable y a la abstracción de lo simplemente presente en un momento. Lo mismo ocurre en Boecio. La diferencia entre los dos conceptos de eternidad queda aclarada por medio de dos vocablos. Por un lado hay la sempiternidad, *sempiternitas*, la cual transcurre en el tiempo, *currens in tempore*. Por otro, hay la eternidad, *aeternitas*, la cual constituye lo eterno estando y permaneciendo, *stans et permanens*. La eternidad es la posesión entera, simultánea y perfecta de una vida interminable, *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (*De consol.*, V). Santo Tomás aceptó esta definición en varios pasajes de sus obras (Cfr. 1 *sent.*, 8, 2, 1 c; *De potentia*, q. 3 [*De creatione*], art. 14; *S. theol.*, I 9, X, i-vi). En los comentarios a las Sentencias, la definición de Boecio es introducida y comentada con aprobación. En el *De potentia* se presenta el contraste entre la duración del mundo y la eternidad; solamente esta última es omnisiempre, *tota simul*. En la *S. theol.* se plantea el problema de la eternidad de Dios y se formulan las cuestiones siguientes: (1) ¿Qué es la eternidad? (2) ¿Es Dios eterno?; (3) ¿Es Dios la única realidad eterna?; (4) ¿Cuál es la diferencia entre la eternidad y el tiempo?; (5) ¿Cuál es la diferencia en-

## ETE

tre la eviternidad y el tiempo?; (6) ¿Hay solamente una eviternidad así como hay un tiempo y una eternidad? Nos interesa aquí especialmente la cuestión (1), pero haremos referencia ocasional a otras cuestiones especialmente con el fin de definir el concepto de eviternidad. Digamos ante todo que Santo Tomás no solamente aprueba la definición citada de Boecio, sino que la defiende contra las objeciones que se habían presentado en su contra. Subrayemos en particular la objeción contra la simultaneidad, objeción que fue luego muy desarrollada por los escotistas. Según ella, la eternidad no puede ser omnisimultánea, pues cuando las Escrituras se refieren a días y a épocas en la eternidad, la referencia es en plural. Santo Tomás alega que lo mismo que Dios, aunque incorpóreo, es nombrado en las Escrituras mediante términos que designan realidades corpóreas, la eternidad, aunque omnisimultánea, es llamada con nombres que implican tiempo y sucesión. A este argumento puede agregarse otro, de naturaleza más filosófica: que la eternidad es omnisimultánea justamente porque se necesita eliminar de su definición el tiempo, *ad removendum tempus*. Con ello se hace posible distinguir rigurosamente entre la eternidad y el tiempo: la primera es simultánea y mide el ser permanente; el segundo es sucesivo y mide todo movimiento. También así se hace posible distinguir entre la eviternidad (*aevum*) y el tiempo. Aparentemente se trata de lo mismo. Pero no es así: la eviternidad difiere, según Santo Tomás, del tiempo y de la eternidad como el medio entre los extremos. En efecto, la eviternidad es la forma de duración propia de los espíritus puros. De ellos no puede decirse que están en el tiempo en tanto que medida del tiempo según lo anterior y lo posterior. Tampoco puede decirse de ellos que son eternos, pues la eternidad solamente pertenece a Dios. Por eso hay que decir que son eviternos. Y ello significa que aunque en su naturaleza no hay diferencia entre pasado y futuro y puede decirse que son inmutables, en sus operaciones —pensamientos y "propósitos"— hay sucesión real, aunque no —como en el tiempo— continua. La eviternidad es omnisimultánea, pero no es la eter-

## ETE

nidad, pues el antes y el después son compatibles con ella. Así, la eternidad es una inmovilidad completa, sin sucesión, y la eviternidad es una inmovilidad esencial, unida a la movilidad accidental. El tiempo tiene antes y después; la eviternidad no tiene en sí antes ni después, pero éstos pueden ser conjugados; la eternidad no tiene ni antes ni después, ni ambos se compadecen. Por eso la eviternidad no puede, como la eternidad, coexistir con el tiempo excediéndolo al infinito, ni coexistir con los acontecimientos medidos por el tiempo excepto en el instante en que se producen las operaciones que permiten tal medición.

Uno de los problemas que se discutieron a menudo durante la Edad Media y parte de la época moderna fue el de si el mundo es o no eterno: el problema *de aeternitate mundi*. Los autores cristianos admiten como dogma que el mundo ha sido creado de la nada; por consiguiente, concluyen que el mundo no es eterno y, en todo caso, no tiene la eternidad que corresponde a Dios. Sin embargo, no todos los teólogos y filósofos cristianos tratan la cuestión de la misma manera. San Agustín no se limitó a afirmar que el mundo no es eterno; sostuvo que se puede probar que no lo es. San Buenaventura y otros autores siguieron en ello a San Agustín. De este modo se refutaba el averroísmo (VÉASE), el cual interpretaba a Aristóteles sosteniendo que el mundo es eterno. Por otro lado, Santo Tomás negaba que el mundo fuese eterno. Pero en los escritos acerca de esa cuestión (2 *sent.*, 1 qu. 1 art. 5; *Cont. Gent.*, II, 31-38; *Quaest. disp. de pot.* qu. 3, art. 17; *S. theol.*, I, qu. VII, arts. 2-4 y qu. XLVI arts. 1 y 2; *Quaest. quodlib.*, quod. 9 y 12 y *de aeternitate mundi*; textos señalados por A. Antweiler, *op. cit. infra*), Santo Tomás mostraba que si bien no puede demostrarse la eternidad del mundo, no puede demostrarse tampoco su no eternidad. La autoridad de Aristóteles no es suficiente al respecto. Pero tampoco los argumentos producidos son convincentes. "Contra [los averroístas], Tomás de Aquino mantiene la posibilidad de un comienzo del universo en el tiempo, pero mantiene también, inclusive *contra murmurantes*, la posibilidad de su eternidad. Es indudable que nuestro filósofo uti-

## ETE

lizó para resolver el problema de la creación los resultados obtenidos por sus antecesores, especialmente por Alberto el Grande y Maimónides. Pero la posición que adopta no se confunde con ninguna de las posiciones adoptadas por sus predecesores" (É. Gilson, *Le Thomisme*, 5a ed., 1947, pág. 213). [V. EX NIHILO NIHILO FIT.]

Aunque en sentido muy distinto del tomista, la idea de que no puede demostrarse ni la eternidad ni la no eternidad del mundo fue puesta de relieve por Kant en la "primera antinomia" de la razón pura (*K.r.V.*, A 426 / 454; véase ANTINOMIA). A diferencia de Santo Tomás, sin embargo, Kant trató de mostrar que puede probarse tanto la eternidad como la no eternidad. Mas ello equivale a decir que ninguna de las dos proposiciones puede ser propiamente "probada": no se trata de conocimientos, sino de puras "ideas de la razón", donde las "pruebas" no se aplican a los fenómenos.

Durante la época moderna se trató el concepto de eternidad en sentidos semejantes a los puestos de relieve por los filósofos medievales. Pero además de ello se consideró el problema de si el mundo es o no eterno, y aun llegó este problema a adquirir un primado sobre los demás en los que está envuelta la noción de eternidad. Algunos autores, como Giordano Bruno, afirmaron —o, más bien, exaltaron— la idea de la eternidad del mundo sin dar demasiadas precisiones sobre el sentido de 'es eterno'. Otros autores se interesaron por dar definiciones más o menos formales de la eternidad. Así, en la *Ethica*, I, def. viii, Spinoza indica que entiende por eternidad "la existencia misma en tanto que se concibe necesariamente como siguiéndose de la sola definición de la cosa eterna" (*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, qua tenus ex sola rei aeterna definitione necessario sequi concipitur*), y agrega que tal existencia no puede ser explicada mediante la duración o el tiempo, aun cuando la duración sea concebida sin principio y fin. Algunos pensadores, como Locke y Condillac, han examinado la noción de eternidad desde el punto de vista de la formación psicológica de su idea. Así, Locke indica (*Essay*, I ii, xiv) que la idea de eternidad procede de la misma impresión original de la cual surge la idea del tiempo (idea de sucesión y dura-

## ETE

ción), pero procediendo *in infinitum* (y concibiendo que la razón subsiste siempre con el fin de ir más lejos). En cuanto a Condillac, señala (*Traité des sensations*, I iii §§ 13, 14) que su imaginaria estatua puede asimismo adquirir la noción de eternidad en tanto que duración indefinida de las sensaciones que han precedido y las que tienen la costumbre de seguir. Al proceder de este modo, tanto Locke como Condillac han tendido a considerar la eternidad como una *idea de tiempo sin principio ni fin* y, por lo tanto, a usar el método de entender lo eterno como ampliación hasta el infinito de lo temporal. Finalmente, otros, como Hegel, han subrayado el momento de la intemporalidad al declarar que la eternidad es la intemporalidad absoluta, *absolute Zeitlosigkeit*, del concepto o del espíritu.

En el artículo sobre la noción de tiempo (v.) nos hemos referido a las propensiones "temporalistas" de varias escuelas filosóficas contemporáneas. Advirtamos aquí que ello no ha impedido algunas importantes reflexiones sobre la cuestión de la eternidad y aun el deseo de hacer de ésta un eje central de la filosofía. Entre los pensadores más destacados al respecto figuran Alberto Rouges, Ferdinand Alquié y Louis Lavelle. Reseñaremos brevemente sus doctrinas.

Rouges concibe una jerarquía de seres fundada en la mayor o menor eternidad de cada uno. El grado inferior es el del ser físico, que nace y perece continuamente, que es absolutamente instantáneo. El grado superior es el ser espiritual. Ahora bien, "situadas así entre el ser físico y el máximo Ser espiritual, todas las jerarquías del ser son jalones del camino a la eternidad, momentos dramáticos de una empresa divina". Esto supone una crítica y a la vez una complementación de la filosofía bergsoniana; se admite de ésta la noción de lo espiritual, pero se le añade la anticipación del futuro que allí faltaba. De este modo la eternidad plotiniana no aparece ya como un corte efectuado en la fluencia del devenir (VÉASE), sino como un presente espiritual infinitamente rico, que comprende el pasado y el futuro. Bergson necesitaba una eternidad moviente, porque tal eternidad, lo mismo que la duración, carecía de

## ETE

anticipación del futuro. La eternidad plotiniana analizada por Rouges consiste, en cambio, en una temporalidad sin tiempo, pues no necesita sucesión, que es una forma inferior de la temporalidad, ya que abarca todo el tiempo en un presente perfecto. El presente de lo espiritual no es, en efecto, según Rouges, el presente de lo físico; es en cierto modo lo inverso de él. Por eso mientras la temporalidad del último necesita el tiempo, la del primero lleva suspendido, por así decirlo, el tiempo en su interior: es el perfecto recogimiento del primer ser.

Alquié ha analizado "el deseo de eternidad", sea lo que fuere lo eterno (leyes físicas, Dios, etc.). Esta eternidad aparece en primer lugar como la conciencia de una ausencia. Por este motivo hay que buscarla en las diversas operaciones de la conciencia en las cuales se manifiesta tal deseo. Las pasiones, la memoria, el hábito, el remordimiento, el pensamiento son varias de estas manifestaciones. La conclusión de esta investigación es que la eternidad no es algo separado del tiempo, sino algo exigido por el espíritu en virtud de la realidad del tiempo. Conviene, sin embargo, según Alquié, no confundir entre la presencia espiritual de la eternidad y el deseo subjetivo de eternidad: la "eternidad real" no pertenece al individuo. Esta comprensión, propia de la vida espiritual, hace posible percibir que el pensamiento fecundo no es un retorno a lo eterno, sino "un descenso de lo eterno a lo temporal, una aplicación de lo eterno a las cosas". De este modo, la eternidad no es una huida y un rechazo del tiempo. Todo lo contrario, "solamente nuestras empresas temporales pueden manifestar nuestra fidelidad al Espíritu", que es raíz de temporalidad y substancia de eternidad.

En cuanto a Louis Lavelle, concluye que la eternidad no puede concebirse como si estuviera más allá del tiempo y como sí hubiese entre ambos un abismo insalvable. Por el contrario, hay que concebir a toda existencia temporal como si implicara una especie de "circulación en la eternidad". Ello es posible porque hay una realidad que une por su base la eternidad y el tiempo: es la libertad. De ahí ciertas fórmulas, entre las cuales dos son especialmente

## ETE

importantes: "La eternidad no es nada si ella misma no es para nosotros un perpetuo 'mientras'" y "La eternidad misma debe ser elegida por medio de un acto libre: debe ser siempre aceptada o rechazada". La-velle coincide, pues, con una cierta tradición filosófica que define la eternidad como "el hontanar del tiempo" en vez de concebirla como negación del tiempo, pero intenta mostrar este carácter "fundamentante" por medio de una visión de la eternidad en tanto que creadora; la eternidad posee, declara dicho autor, una "función creadora" y gracias a ella el tiempo aparece como algo que está en perpetuo "renacimiento".

Obras históricas sobre la relación entre tiempo y eternidad, y sobre el problema de la eternidad del mundo: Hans Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, 1913 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIII, 4]. — J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, 1931. — Jan Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez Saint Augustin*, 1933, 3ª ed., 1959. — F. H. Brabant, *Time and Eternity in Christian Thought*, 1937. — A.-J. Festugière, art. cit. *supra*. — Enzo Degani, *op. cit. supra* (especialmente parte II). — R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, 1954. — M. Gierens, S. J., *Controversia de aeternitate mundi*, 1933. — W. J. Dwyer, C. S. B., *L'Opuscule de Siger de Brabant De aeternitate mundi. Introduction critique et texte*, 1937. — É. Gilson, *op. cit.* y *loc. cit. supra*. — Anton Antweiler, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant*, 2 vols., 1961 (el vol. II con "fuentes"). — Obras sistemáticas y especulativas: Dietrich Mahnke, *Der Wille zur Ewigkeit*, 1917. — Íd., íd., *Ewigkeit und Gegenwart*, 1922. — Max Wundt, *Ewigkeit und Endlichkeit*, 1937. — Alberto Rouges, *Las jerarquías del ser y la eternidad*, 1943. — Ferdinand Alquié, *Le desir d'éternité*, 1943. — L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, 1945. — Ananda K. Coomaraswamy, *Time and Eternity*, 1947 [La eternidad en las tradiciones hindú, budista, griega, islámica, cristiana]. — W. T. Stace, *Time and Eternity*, 1952. — F. Alquié, V. Jankélévitch, R. Lazzarini, E. Przywara et al., *Tempo e eternità*, 1959 (*Archivio di Filosofia*, 1, ed. E. Castelli).

**ETERNO RETORNO.** La doctrina según la cual el universo nace y pe-

## ETE

rece en una sucesión cíclica tiene muy antiguos precedentes. Uno de ellos se encuentra en el hinduismo, que influyó en este respecto sobre el budismo. En este último se habla, en efecto, de *Kalpas*, es decir, de períodos que van desde el nacimiento hasta la destrucción de un mundo. La duración de cada *Kalpa* es indeterminada, pero se supone muy grande — posiblemente, varios millones de años. El nacimiento del mundo tiene lugar por condensación extrema; su final, por una conflagración. El número de *Kalpas* es infinito, de modo que el proceso cíclico es eterno. La doctrina del eterno retorno o sucesión cíclica de los mundos fue defendida asimismo por muchos pensadores griegos; era común entre éstos considerar cada ciclo como un "Gran Año". Así, la teoría atribuida a Heráclito, según la cual el mundo surge del fuego y vuelve al fuego según ciclos fijados y por toda la eternidad (Diog. L., IV, 9), es una forma de la doctrina del eterno retorno. Lo mismo ocurrió con muchos pitagóricos y en particular con los estoicos, que tomaron en parte su cosmología de Heráclito. Los motivos filosóficos de esta doctrina son, entre otros, la necesidad de reconocer el movimiento y de limitarlo mediante una ley o, mejor dicho, una "medida". Las causas empíricas que promovieron su adopción son probablemente la observación del carácter cíclico de muchos procesos naturales (por ejemplo, el cambio de las estaciones, que daba la idea de un continuo regresar al punto de partida). Varios pensadores medievales, especialmente árabes, expresaron ideas parecidas. Así, Al-kindí, Avicena, Averroes —y también el llamado averroísmo latino— admitieron una reaparición periódica de los acontecimientos, una evolución circular del mundo único regido por la revolución eterna de los astros. Los autores cristianos no podían admitir, en cambio, la idea de un eterno retorno; "lo que pasa" no vuelve a pasar, porque es historia, y hasta "drama". Sólo en algunos casos se concibió el "devenir" a modo de un volver: el "volver a la unidad primera". Ello sucedió cuando se rozó, o se supone que se rozó, el "panteísmo". Es el caso de Orígenes, cuya apocatástasis de todas las cosas, la *restitutio universalis* (expresiones que corres-

## ETE

ponden justamente a las antiguas ideas del eterno retorno), representa la transposición al plano de un proceso único de la doctrina de la "repetición". Es también el caso de Juan Escoto Erigena, si bien no debe olvidarse que la *deificatio* de todas las cosas no expresa, como parece a primera vista (véase JUAN ESCOTO ERIGENA), una radical absorción de ellas en el seno de Dios. En la época contemporánea Nietzsche ha formulado la doctrina del eterno retorno (*die ewige Wiederkehr*) al suponer (o imaginar) que, en un mundo en donde los átomos sean indestructibles y finitos, las infinitas combinaciones posibles de los mismos en la eternidad del tiempo darán un número infinito de mundos entre los cuales estará comprendido un número infinito de momentos iguales. El hombre ha de vivir, por consiguiente, un número infinito de vidas. Nietzsche llama a esta doctrina "una profecía" y exige para llegar a ella "libertarse de la moral". Unamuno llama a la doctrina del eterno retorno "una formidable tragicomedia" y un "remedio de la inmortalidad del alma". Jaspers supone que la doctrina nietzscheana del eterno retorno es exclusivamente ética y en modo alguno cosmológica (o mitológico-cosmológica): lo que tal doctrina tiende a mostrar es que el hombre es responsable por sus acciones de un modo definitivo, hasta el punto de que cada una de sus acciones se repite un número infinito de veces. Heidegger hace de la doctrina del eterno retorno nietzscheana uno de los elementos fundamentales de la "destrucción de la metafísica occidental". Con frecuencia se estima que dicha teoría sufre de las mismas contradicciones con que choca toda doctrina que opere en la realidad con el concepto de lo infinito. En su significación física excluye la posibilidad de sistemas cerrados o relativamente cerrados dentro del Universo; en su sentido metafísico excluye la idea de la irreversibilidad del tiempo y la reducción de todas las realidades a un mismo nivel.

Considerada como una descripción plausible del proceso cósmico y no como una teoría filosófica apoyada en la posibilidad de un número infinito de combinaciones de los mismos elementos, la doctrina del eterno retorno ha sido reformulada por algunos

## ETI

cosmólogos contemporáneos. Es el caso de G. Gamow, cuya teoría al respecto hemos bosquejado en el artículo sobre cosmología (VÉASE). Es curioso comprobar que la teoría en cuestión se parece extraordinariamente, en sus líneas más generales, a los precedentes más remotos de la doctrina del eterno retorno; en efecto, en esta cosmología contemporánea interviene la noción de condensación extrema de la materia y su expansión hasta alcanzar un estado de rarefacción extrema, a partir del cual se produce de nuevo la condensación y así hasta el infinito.

Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1935; 2a ed., 1956. — O. Becker, "Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkehr", *Blätter für deutsche Philosophie*, IX (1936). — M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., 1961. — M. Éliade, *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, 1949 (trad. esp.: *El mito del eterno retorno*, 1952, especialmente Caps. III y IV). — A. Blum, *Die Lehre von der ewigen Wiederkehr*, 1951 (especialmente desde el punto de vista del problema moral). — Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, 1953. — M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, 1954 (trad. esp.: *¿Qué significa pensar?*, 1958).

ÉTICA. El término 'ética' deriva de ἦθος, que significa 'costumbre' y, por ello, se ha definido con frecuencia la ética como la doctrina de las costumbres, sobre todo en las direcciones empiristas. La distinción aristotélica entre las virtudes éticas, ἠθικαὶ ἀρεταί, y virtudes dianoéticas, διανοητικαὶ ἀρεταί, indica que el término 'ético' es tomado primitivamente sólo en un sentido "adjetivo": se trata de saber si una acción, una cualidad, una "virtud" o un modo de ser son o no "éticos". Las virtudes éticas son para Aristóteles aquellas que se desenvuelven en la práctica y que van encaminadas a la consecución de un fin, en tanto que las dianoéticas son las virtudes propiamente intelectuales. A las primeras pertenecen las virtudes que sirven para la realización del orden de la vida del Estado —la justicia, la amistad, el valor, etc.— y tienen su origen directo en las costumbres y en el hábito, por lo cual pueden llamarse virtudes de hábito o tendencia. A las segundas, en cambio,

## ETI

pertenecen las virtudes fundamentales, las que son como los principios de las éticas, las virtudes de la inteligencia o de la razón: sabiduría, σοφία, y prudencia, φρόνησις. En la evolución posterior del sentido del vocablo, lo ético se ha identificado cada vez más con lo moral, y la ética ha llegado a significar propiamente la ciencia que se ocupa de los objetos morales en todas sus formas, la filosofía moral.

Antes de describir los problemas fundamentales de la ética tal como se presentan al filósofo contemporáneo, nos ocuparemos brevemente de la historia de la ética y de las posiciones capitales adoptadas a lo largo de ella. Ante todo, cabe advertir que la historia de la ética como disciplina filosófica es más limitada en el tiempo y en el material tratado que la historia de las ideas morales de la humanidad. Esta última historia comprende el estudio de todas las normas que han regulado la conducta humana desde los tiempos prehistóricos hasta nuestros días. Este estudio no es sólo filosófico o histórico-filosófico, sino también social. Por este motivo, la historia de las ideas morales —o, si se prefiere eliminar el término 'historia', la descripción de los diversos grupos de ideas morales— es asunto de que se ocupan disciplinas tales como la sociología y la antropología. Ahora bien, la existencia de ideas morales y de actitudes morales no implica todavía la presencia de una particular disciplina filosófica. Así, por ejemplo, pueden estudiarse las actitudes e ideas morales de diversos pueblos primitivos, o de los pueblos orientales, o de los hebreos, o de los egipcios, etc., sin que el material resultante deba forzosamente encuadrarse en la historia de la ética. En nuestra opinión, por consiguiente, solamente hay historia de la ética dentro del marco de la historia de la filosofía. Aun así, la historia de la ética resulta a veces de una amplitud considerable, pues se hace difícil con frecuencia establecer una separación estricta entre los sistemas morales —objeto propio de la ética— y el conjunto de normas y actitudes de carácter moral predominantes en una sociedad o en una fase histórica dadas. Con el fin de solucionar este problema, los historiadores de la ética han limitado su estudio a aquellas

## ETI

ideas de carácter moral que tienen una base filosófica, es decir, que, en vez de darse simplemente por supuestas, son examinadas en sus fundamentos; en otros términos, son filosóficamente justificadas. No importa para el caso que la justificación de un sistema de ideas morales sea extramoral (por ejemplo, que se base en una metafísica o en una teología); lo decisivo es que haya una explicación racional de las ideas o de las normas adoptadas. Por este motivo, los historiadores de la ética suelen seguir los mismos procedimientos y adoptar las mismas divisiones propuestos por los historiadores de la filosofía. Ello plantea para la historia de la ética el mismo problema que se plantea a la historia de la filosofía, a saber, el de averiguar si es justo limitar tal historia a Occidente y de si no deberían también introducirse capítulos sobre la ética filosófica de varios pueblos orientales, especialmente de los de la China y la India, en los que parecen haberse suscitado cuestiones filosóficas análogas a las que han existido en Occidente y, por consiguiente, problemas éticos susceptibles de ser descritos e historiadados filosóficamente. La respuesta que damos a esta cuestión es la misma que hemos dado al tratar el problema de la filosofía, de la historia de la filosofía y de la filosofía oriental. En efecto, consideramos que aun cuando en otras comunidades distintas de la occidental se hayan dado ideas morales, y aun importantes *sistemas* de ideas morales, la consideración de la ética como disciplina filosófica *especial* ha surgido solamente *en su madurez* dentro del Occidente, de modo que una historia de la ética filosófica coincide con una historia de la ética occidental.

De hecho, esta historia comenzó solamente de un modo formal con Aristóteles, con cuyas ideas sobre la ética y las virtudes éticas hemos iniciado este artículo. Sin embargo, antes de Aristóteles se hallan ya precedentes para la constitución de la ética como disciplina filosófica. Entre los presocráticos, por ejemplo, pueden encontrarse reflexiones de carácter ético que no están ya ligadas a la aceptación de ciertas normas sociales vigentes —o a la protesta contra tales normas—, sino que procuran descubrir las razones por las cuales los

## ETI

hombres tienen que comportarse de una cierta manera. Podemos citar a este respecto las reflexiones éticas de Demócrito. Pero sobre todo entran en este capítulo las meditaciones al respecto de Sócrates y de Platón. Muchos autores consideran a Sócrates como el fundador de una reflexión ética autónoma, aun reconociendo que la misma no hubiera sido posible sin el sistema de ideas morales dentro de las cuales vivía el filósofo y especialmente sin las cuestiones suscitadas acerca de ellas por los sofistas. En efecto, al considerar el problema ético individual como el problema central filosófico, Sócrates pareció centrar toda reflexión filosófica en la ética. En un sentido parecido trabajó Platón en los primeros tiempos, antes de examinar la idea del Bien (VÉASE) a la luz de la teoría de las ideas y, por consiguiente, antes de subordinar, por así decirlo, la ética a la metafísica. En cuanto a Aristóteles, no solamente fundó la ética como disciplina filosófica, sino que, además, planteó la mayor parte de los problemas que luego ocuparon la atención de los filósofos morales: relación entre las normas y los bienes; relación entre la ética individual y la social; clasificación y jerarquía de los bienes; clasificación (precedida por la platónica) de las virtudes; examen de la relación entre la vida teórica y la vida práctica, etc. Después de Aristóteles muchas escuelas filosóficas —tales los cínicos, cirenaicos y en parte estoicos— se ocuparon principalmente de escrutar los fundamentos de la vida moral desde el punto de vista filosófico. Especialmente ocupó a los pensadores postaristotélicos la magna cuestión de la relación entre la existencia teórica y la práctica, con frecuente tendencia a establecer —si bien por consideraciones teóricas— el primado de la última sobre la primera. Común a muchas escuelas de la época fue —como ocurrió con los estoicos— el intentar descubrir un fundamento de la ética en la Naturaleza. Por este motivo, muchas comentes éticas de la época pueden ser calificadas de naturalistas, si bien teniendo presente que el término 'naturalismo' (v.) no debe entenderse en el mismo sentido que ha llegado a tener en la época moderna. También fue común a la mayor parte de tales escuelas el ma-



## ETI

nifestar los dos siguientes rasgos. Primero, el de considerar la ética como ética de los bienes, es decir, el establecer una jerarquía de bienes concretos hacia los cuales aspira el hombre y por los cuales se mide la moralidad de sus actos. Segundo: el buscar la tranquilidad de ánimo, que según algunos (los estoicos) se halla en la impasibilidad, según otros (los cínicos) en el desprecio a las convenciones, y según otros (los epicúreos) en el placer moderado o, mejor dicho, en el equilibrio racional entre las pasiones y su satisfacción.

El auge del neoplatonismo y la aparición del cristianismo modificaron sustancialmente muchas de las anteriores ideas éticas. Por un lado, los neoplatónicos tendieron a edificar la ética al hilo de la teoría platónica de las ideas, aun cuando es cierto que en algunos autores —como Plotino— la ética platónica se presenta mezclada con ideas morales aristotélicas y en particular estoicas. Por otro lado, los pensadores cristianos tuvieron, cuando menos en los comienzos, una doble actitud frente a la ética. En un sentido, absorbieron lo ético en lo religioso, y de ello nació una tendencia a edificar el tipo de ética que luego se ha llamado heterónoma o, más propiamente, teónoma, es decir, la que fundamenta en Dios los principios de la moral. En otro sentido, en cambio, aprovecharon muchas de las ideas de la ética griega —principalmente las platónicas y estoicas—, de tal modo que partes de la ética tales como la doctrina de las virtudes y su clasificación se insertaron casi enteramente dentro del cuerpo de la ética cristiana. Muy corriente fue el adoptar ciertas normas éticas de algunas escuelas (como la estoica), negando sus fundamentos naturalistas y suprimiendo aquellas porciones (por ejemplo, la justificación del suicidio) que eran incompatibles con las ideas morales cristianas. Ahora bien, a medida que se fue acogiendo el pensamiento griego dentro del cristiano se pusieron de relieve ciertos fundamentos que resultaron ser comunes a ambos. Entre ellos mencionamos como el principal la clásica equiparación de lo bueno con lo verdadero, que los filósofos cristianos desarrollaron en su teoría de los trascendentales (v.). Para conseguir tal comunidad de supuestos fue

## ETI

necesario que los aspectos hedonistas, naturalistas y autonómicos que caracterizaron a varias escuelas éticas griegas se pusieran completamente de lado. En tanto que se considerara que el hombre es un ser peregrino que está en esta tierra con el fin de prepararse para una vida futura ultraterrena, era natural que la noción de felicidad, tan importante en muchos éticos griegos (véase EUDEMONÍA), fuera sustituida por otras nociones más adecuadas a la vida cristiana. Ahora bien, ello no significa que la ética cristiana fuese siempre y necesariamente una ética de índole ascética. Como en muchas otras cosas, en el terreno ético el cristianismo ofrece variantes. Los bienes terrenales, especialmente en la medida en que fueron considerados como otorgados por Dios, no fueron tampoco eliminados. De ahí la posibilidad de adoptar poco a poco puntos de vista éticos que durante algún tiempo habían sido considerados como específicamente griegos y punto menos que incompatibles con una vida cristiana. Esto explica, entre otras cosas, la creciente introducción de las teorías éticas aristotélicas en los filósofos escolásticos, al compás de la introducción de la filosofía general aristotélica que culminó en el siglo XIII. De hecho, en la última época de la escolástica clásica se llegó a la formulación de una teoría ética que logró fundir la mayor parte de los principios fundamentales éticos griegos con las normas cristianas.

La historia de la ética se complica a partir del Renacimiento. Por un lado, resurgieron muchas tendencias éticas que, aunque no totalmente abandonadas, habían sido atenuadas considerablemente: es el caso del estoicismo. Fuertes corrientes neo-estóicas se divulgaron durante los siglos XV, XVI y XVII, alcanzando a filósofos como Descartes y, sobre todo, Spinoza. Por otro lado, los nuevos problemas presentados al individuo y a la sociedad a partir especialmente del siglo XVII, los cambios de normas en las relaciones entre personas y entre naciones, condujeron a reformulaciones radicales de las teorías éticas. De ello surgieron sistemas diversos que, aunque apoyándose en nociones tradicionales, aspiraban a cambiar las bases de la reflexión ético-filosófica. Como ejemplo de ellos

## ETI

mencionamos las teorías éticas fundadas en el egoísmo (Hobbes), en el realismo político (maquiavélicos), en el sentimiento moral (Hutcheson y otros autores). Fundamental para la mayor parte de los pensadores modernos fue la cuestión del origen de las ideas morales. Algunos las encontraron en ciertas facultades innatas del hombre, ya sea de carácter intelectual o bien de carácter emotivo; otros buscaron las bases de la ética en una intuición especial, o en el sentido común, o en la simpatía, o en la utilidad (individual o social); otros llamaron la atención sobre el papel que desempeña la sociedad en la formación de los conceptos éticos; otros, finalmente, insistieron en que el fundamento último de la ética sigue siendo la creencia religiosa o la dogmática religiosa. Las cuestiones de la libertad de la voluntad frente al determinismo de la Naturaleza; de la relación entre la ley moral y la ley de la Naturaleza, y otras análogas, predominaron durante los siglos XVII y XVIII. Se formaron así diversas corrientes éticas que han recibido los nombres de naturalismo, egoísmo, asociacionismo, intuicionismo, etc. Un cambio radical experimentó la ética con la filosofía de Kant. Según hemos expuesto en varios artículos (véase BUENA VOLUNTAD, CONCIENCIA MORAL, DEBER, INTENCIÓN, KANT), Kant rechazó toda ética de los bienes (véase BIEN), y procuró en su lugar fundamentar una ética formal, autónoma (V. AUTONOMÍA) y, en cierta medida, penetrada de rigorismo. La meditación de Kant al respecto influyó grandemente sobre muchas teorías posteriores de la ética. Es cierto que en el curso del siglo XIX dominaron otras corrientes además de la kantiana y de la desarrollada por el idealismo alemán (especialmente por Fichte). Mencionamos entre ellas la prosecución de las corrientes adscritas a la filosofía del sentido común (v.), la tendencia a examinar las cuestiones éticas desde el punto de vista psicológico, el desarrollo del utilitarismo (v.), el intuicionismo inglés, el evolucionismo ético, la tesis de la absoluta diferencia entre la ética y la religión (v.). El evolucionismo ético en particular renovó el naturalismo ético agregándole un aspecto dinámico que el antiguo naturalismo no había conocido. De ello surgieron

## ETI

cambios revolucionarios en las concepciones éticas que terminaron, como ocurrió con Nietzsche, con esfuerzos para introducir una inversión completa en todas las tablas de valores. Consecuencia de ello fue la adopción de puntos de vista axiológicos, que habían sido poco atendidos por los autores anteriores. Ahora bien, la fundamentación de la ética en una explícita teoría de los valores —posición defendida por varias teorías éticas contemporáneas— vino asimismo por otros lados. En efecto, como reacción contra el formalismo y rigorismo kantianos —interpretados, por lo demás, demasiado al pie de la letra— autores como Brentano intentaron edificar una ética que fuese al mismo tiempo material y rigurosa y no dependiese de un sistema de bienes o arbitrariamente seleccionado, o considerado como establecido por la sociedad, o estimado como conocido de un modo inmediato y evidente, o fundado en una heteronomía. Desde entonces la ética ha entrado en una fase muy activa de su desarrollo. Y ello de tal modo que se hace difícil presentar un cuadro de la ética contemporánea desde el punto de vista de las diversas escuelas, y resulta más plausible dar una breve descripción de los problemas fundamentales de la ética y de las principales soluciones propuestas para solucionarlos. Examinaremos cuatro de estos problemas: la esencia de la ética, su origen, su objeto o fin y el lenguaje ético.

En lo que toca a la cuestión de la esencia, hay dos concepciones antitéticas, que pueden designarse con el nombre de ética formal y ética material. Ninguna de ellas aparece, naturalmente, en toda su pureza y puede decirse, por lo contrario, que toda doctrina ética es un compuesto de formalismo y "materialismo", los cuales se han mantenido como constantes a lo largo de toda la historia de las teorías y actitudes morales. No obstante el predominio del elemento formal en la filosofía práctica de Kant y del elemento material en casi todos los demás tipos de ética, ha contrapuesto radicalmente el kantismo al resto de las doctrinas morales y lo ha hecho aparecer como uno de los primeros intentos, relativamente logrados, para establecer lo *a priori* en la moral. Para Kant, en

## ETI

efecto, los principios éticos superiores, los imperativos, son absolutamente válidos *a priori* y tienen con respecto a la experiencia moral la misma función que las categorías con respecto a la experiencia científica. El resultado de semejante inversión de las tesis morales conduce, por lo pronto, al trastorno de todas las teorías existentes con respecto al origen de los principios éticos: Dios, libertad e inmortalidad no son ya, en efecto, los fundamentos de la razón práctica, sino sus postulados. De ahí que el formalismo moral kantiano exija, al propio tiempo, la autonomía ética, el hecho de que la ley moral no sea ajena a la misma personalidad que la ejecuta. Opuestas a este formalismo se presentan todas las doctrinas éticas materiales, de las cuales cabe distinguir, como ha hecho A. Müller, entre la ética de los bienes y la de los valores. La de los bienes comprende todas las doctrinas que, fundadas en el hedonismo o consecución de la felicidad, comienzan por plantearse un fin. Según este fin, la moral se llama utilitaria, perfeccionista, evolucionista, religiosa, individual, social, etc. Su carácter común es el hecho de que la bondad o maldad de todo acto dependa de la adecuación o inadecuación con el fin propuesto, a diferencia del rigorismo kantiano donde las nociones de deber, intención, buena voluntad y moralidad interna anulan todo posible eudemonismo en la conducta moral. En una dirección parecida, pero con distintos fundamentos, se halla la ética de los valores, la cual representa, por un lado, una síntesis del formalismo y del materialismo y, por otro, una conciliación entre el empirismo y el apriorismo moral. El mayor sistematizador de este tipo de ética, Max Scheler, la ha definido, de hecho, como un apriorismo moral material, pues en él empieza por excluirse todo relativismo, aunque, al mismo tiempo, se reconoce la imposibilidad de fundar las normas efectivas de la ética en un imperativo vacío y abstracto. El hecho de que semejante ética se funde en los valores demuestra ya el "objetivismo" que la guía, sobre todo si se tiene en cuenta que en la teoría de Scheler el valor moral se halla ausente de la tabla de valores y, por lo tanto, consiste justamente en

## ETI

la realización de un valor positivo sin sacrificio de los valores superiores y de completo acuerdo con el carácter de cada personalidad.

En lo que se refiere al problema del origen, la discusión ha girado sobre todo en torno al carácter autónomo o heterónimo de la moral. Para los partidarios del primero, lo que se ha realizado por una fuerza o coacción externa no es propiamente moral; para los que admiten el segundo, no hay de hecho posibilidad de acción moral sin esa fuerza extraña, que puede radicar en la sociedad o, como ocurre en la mayor parte de los casos, en Dios. A ellas se han sobrepuesto asimismo tendencias conciliadoras que ven la necesidad de la autonomía del acto moral, pero que niegan que esta autonomía destruya el fundamento efectivo de las normas morales, pues el origen del acto puede distinguirse perfectamente de la cuestión del origen de la ley. En otros sentidos, se han contrapuesto entre sí las tendencias aprioristas y empiristas, voluntaristas e intelectualistas, que se refieren más bien al origen efectivo de los preceptos morales en el curso de la historia o en la evolución de la individualidad humana y que quedan con frecuencia sintetizadas en una concepción perspectivista en la cual el voluntarismo y el intelectualismo, el innatismo y el empirismo son concebidos como meros aspectos de la visión de los objetos morales, de los valores absolutos y eternamente válidos, progresivamente descubiertos en el curso de la historia. En cuanto al problema de la finalidad, equivale en parte a la misma cuestión de la esencia de la ética y hace referencia a las posiciones eudemonistas, hedonistas, utilitaristas, etc., que responden a la pregunta por la esencia, siempre que ésta sea definida de acuerdo con un determinado bien.

Finalmente, en lo que respecta al problema del lenguaje de la ética, se han presentado varias teorías. Las más importantes han sido elaboradas por autores como C. K. Ogden e I. A. Richards, J. Dewey, A. J. Ayer, R. B. Perry, Ch. L. Stevenson, R. M. Hare, etc., es decir, por filósofos que se han ocupado de la significación de las expresiones éticas, o que han analizado la naturaleza de las "reacciones" de

## ETI

un sujeto ante los imperativos éticos. Una de las doctrinas más difundidas ha sido la de J. Dewey al distinguir entre términos valorativos (como 'deseado' y términos descriptivos (como 'deseable'). Los términos éticos pertenecen al segundo grupo. Ogden y Richards han distinguido entre lenguaje indicativo o científico, y lenguaje emotivo no científico; el de la ética pertenece a la segunda serie. El llamado análisis emotivo en la ética ha sido defendido por Ayer (y Carnap). Consiste en hacer de los juicios valorativos (dentro de los cuales se hallan los éticos) juicios metafísicos, esto es, no teóricos y no verificables (véase IMPERATIVO). Ch. L. Stevenson ha elaborado estas distinciones, pero refinándolas considerablemente al mostrar que el hecho de que los juicios éticos no sean indicativos, sino prescriptivos, no significa que tales juicios pertenezcan pura y simplemente a la "propaganda" (véase EMOTIVIS-MO). Los análisis de Perry están dentro del marco de una ética normativa, la cual pretende ser a la vez una ciencia natural. En cuanto a Hare, ha examinado sobre todo los usos de los términos éticos y axiológicos, mostrando que aun cuando todos ellos están dentro de un lenguaje prescriptivo, no pueden simplemente confundirse entre imperativos y juicios de valor, y entre imperativos singulares y universales, o entre juicios de valor morales y no morales. Lo común en todas estas investigaciones ha sido el hecho de haberse reconocido que hay un lenguaje propio de la ética, que este lenguaje es de naturaleza prescriptiva, que se expresa mediante mandatos o mediante juicios de valor y que no es posible en general un estudio de la ética sin un previo estudio de su lenguaje. Las principales dificultades que al respecto se ofrecen aparecen cuando se examinan las relaciones entre el lenguaje ético imperativo y el lenguaje ético valorativo, y especialmente cuando se plantea la cuestión de hasta qué punto tales lenguajes están relacionados con el lenguaje cognoscitivo. En los primeros tiempos en que empezó a estudiarse el problema del lenguaje ético se tendía a negar que éste tuviese carácter cognoscitivo. En época más reciente tal negación se ha atenuado mucho (V. EMOTIVISMO). Puede decirse que la cuestión está todavía

## ETI

abierta y que mientras las posiciones relativas a la esencia, origen y objeto o fin de la ética están ya bien delimitadas, las que se refieren al lenguaje ético se encuentran aún en estado de formación.

Obras sistemáticas, tratados e introducciones: Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*, 1874, 2ª ed., rev. por E. E. Constance Jones, 1962. — Th. Green, *Prolegomena to Ethics*, 1883. — J. M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885 (trad. esp.: *Bosquejo de una moral sin obligación ni sanción*, 1925 y 1944). — W. Wundt, *Ethik*, 1886 (trad. esp., *Ética*, 1917). — Harald Höffding *Ethik*, 1887. — Th. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 1889 (trad. esp.: *Los problemas fundamentales de la ética*, 1926). — Friedrich Paulsen, *System der Ethik mit einem Umriss der Staatsund Gesellschaftslehre*, 1889, 2ª ed., 2 vols., 1894, 12ª ed., 1921). — Georg Simmel, *Einleitung in die Morawissenschaft*, 1892. — J. S. Mackenzie, *Manual of Ethics*, 1900. — G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1903. — Id., id., *Ethics*, 1912 (trad. esp.: *Ética*, 1929). — Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 1904. — E. Becher, *Die Grundfragen der Ethik*, 1908. — Leonhard Nelson, *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*, 3 vols., 1924. — Moritz Schlick, *Fragen der Ethik*, 1930. — W. M. Urban, *Fundamentals of Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*, 1930. — Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946). — Bruno Bauch, *Grundzüge der Ethik*, 1935. — Herman Nohl, *Die sittliche Grunderfahrungen. Eine Einführung in die Ethik*, 1939 (trad. esp.: *Introducción a la ética*, 1953). — W. D. Ross, *Foundations of Ethics*, 1939 (Gifford Lectures 1935-36). — R. Le Senne, *Traité de Morale générale*, 1942. — Paul Häberlin, *Ethik im Grundriss*, 1946. — Leopold von Wiese, *Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft*, 1947. — L. Garvin, *A Modern Introduction to Ethics*, 1953. — A. C. Ewing, *Ethics*, 1953. — J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, 1954. — P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, 1954. — P. Foulquié, *Morale*, 1955. — A. Edel, *Ethical Judgment; the Use of Science in Ethics*, 1955. — W. Ehrlich, *Ethik*, 1956. — José Luis L. Aranguren, *Ética*, 1958. — Kurt Baier, *op. cit. infra*. — Richard B. Brandt, *Ethical Theory. The Problems of Nor-*

## ETI

*mative and Critical Ethics*, 1959. — S. C. Pepper, *Ethics*, 1960. — Jacques Maritain, *La philosophie morale*, 1960 (trad. esp.: *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas*, 1962). — E. H. Werkmeister, *Theories of Ethics. A Study in Moral Obligation*, 1962. — Véase también la bibliografía del artículo MORAL. — Ética de los valores: F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889 (trad. esp.: *El origen del conocimiento moral*, 1927). — Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, I, 1913; II, 1916 (trad. esp.: *Ética*, I, 1941; II, 1942). — Nicolai Hartmann, *Ethik*, 1926. — A. Altmann, *Die Grundlagen der Wertethik*, 1931. — G. Störing, *Die moderne ethische Wertphilosophie*, 1935. — M. Wittmann, *Die moderne Wertethik*, 1940. — E. Vivas, *The Moral Life and the Ethical Life*, 1950. — J. Hessen, *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*, 1954. — S. Krohn, *Die normative Wertethik in ihrer Beziehung zur Erkenntnis und zur Idee der Menschheit*, 1959. — Experiencia moral: F. Rauh, *L'Expérience morale*, 1903. — Lenguaje ético: J. Dewey, *The Quest for Certainty*, 1929 (trad. esp.: *La cuestión de la certeza*, 1952). — Id., id., "Theory of Valuation", *The International Encyclopedia of Unified Science*, II, 4, 1939. — C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, 1928 (trad. esp.: *El significado del significado*, 1954). — A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 1936, 2ª ed., 1946, Cap. VI. — R. B. Perry, *General Theory of Value*, 1926. — R. Lepley, *Verifiability of Value*, 1944. — Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1945. — R. M. Hare, *The Language of Morals*, 1952. — A. Stroll, *The Emotive Theory of Ethics*, 1954 [University of California Publications in Philosophy, 28, 1]. — Kurt Baier, *The Moral Point of View*, 1958. — Carl P. Wellman, *The Language of Ethics*, 1961. — Ética y lógica: A. N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, 1949 (especialmente en los moralistas ingleses modernos). — Historia general de la ética: H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, 1879, 6ª ed., 1931. — F. Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft*, 1882, 3ª ed., 1920. — E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, 2 vols., I, 1906; II, 1908. — Ottmar Dittrich, *Die Systeme der Moral. Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart*, I, II, 1923; los tomos III (1926) y IV (1932) se titulan *Ges-*

## ETI

*chichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart.* — Historia de la ética antigua: Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 vols.: I, 1908; II, 1911. — E. Howald, *Ethik des Altertums (Handbuch der Philosophie*, ed. A. Baeumler y M. Schröter, Abt. 3, Bd. 2), 1926. — Historia de la ética medieval: Alois Dempf, *Die Ethik des Mittelalters*, 1927 (trad. esp.: *La ética de la Edad Media*, 1958). — Historia de la ética moderna: Th. Litt, *Ethik der Neuzeit*, 1927 (trad. esp.: *La ética moderna*, 1933). — David Baumgardt, *Der Kampf um den Lebenssinn unter den Vorläufern der modernen Ethik*, 1933. — Mary Warnock, *Ethics since 1900*, 1960. — Ética islámica: H. Bauer, *Islamische Ethik. I. Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit*, 1916; II. *Von der Ehe*, 1917; III. *Erlaubtes und Verbotenes*, 1922. — Bibliografía: Ethel M. Albert y Clyde Kluckhohn, *A Selected Bibliography on Values, Ethics, and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy 1920-1928*, 1959.

ÉTICO-TEOLOGÍA. Véase FÍSICO-TEOLOGÍA.

ETOLOGÍA es la ciencia que estudia los caracteres y especialmente los caracteres morales, determinando sus tipos y sus variedades. La etología es para J. Stuart Mill una ciencia del espíritu y, como tal, una "ciencia deductiva" que deriva sus resultados de las leyes establecidas por la psicología y que constituye a la vez el fundamento sobre el cual debe apoyarse necesariamente la educación. En cambio, en otras direcciones (por ejemplo, en Albert Bayet, *La science des faits moraux*) la etología es estimada como una ciencia puramente empírica; a diferencia de la moral, que sería la investigación de los elementos aprióricos de la conducta, de la jerarquía eterna de los valores, etc., la etología se limitaría al estudio de cómo de hecho se han realizado en el curso de la historia las normas morales. La etología puede considerarse entonces, según los casos, como una ciencia derivada de la moral apriórica, que proporciona el cuadro dentro del cual se inserta la etología, o bien como el fundamento de esta misma moral, que sería el resultado de un concreto estudio "etológico", de una investigación de las "costumbres" y de los "caracteres morales".

EUCATALEPSIA. Véase BACON (FRANCIS).

## EUC

EUCKEN (RUDOLF) (1846-1926), nacido en Aurich (Ostfriesland), fue profesor en la Universidad de Basilea (1874-1920). En 1908 recibió el Premio Nobel de Literatura. En oposición al naturalismo, al positivismo y al criticismo, Eucken aspiró a reanudar lo que consideraba la tradición filosófica alemana por medio de una metafísica neo-idealista que, sin embargo, no niega la verdad de la imagen que proporciona de lo real la ciencia de la Naturaleza. Eucken reprocha al naturalismo la pretensión de hacer de su visión la única admisible. Frente al naturalismo acentúa Eucken la realidad de la vida del espíritu como realidad plenamente justificada e independiente, pues el espíritu o, mejor dicho, la vida espiritual (*Geistesleben*) es no sólo autónoma frente a la vida psíquica y a la razón, sino que las engloba en cierto modo como elementos immanentes. Mientras lo psíquico se halla inevitablemente arraigado en la Naturaleza y está sometido, por lo tanto, a las categorías deterministas y causalistas de la ciencia, lo espiritual puede desarrollarse sin trabas su propia actividad. La psicología al uso es impotente para aprehender la peculiaridad de esta realidad superior de la vida del espíritu, porque el método psicológico opera con categorías que el espíritu rechaza; por eso se impone, según Eucken, sustituir el método natural por el método "noológico", por el cual debe entenderse una forma de aprehensión que penetra en la profundidad del espíritu, que comprende la vida espiritual desde su totalidad íntegra y permite abrazarla en toda su realidad y en toda su verdad. Pero la idea de la vida espiritual, que es menos explicada que ensalzada, no es sólo el resultado de un método nuevo: es también aquello a que necesariamente llega la metafísica cuando se desprende de todo lastre positivista y racionalista. La metafísica de Eucken, íntimamente enlazada con una ética, con una filosofía de la religión y con una teoría de los valores, procura en todas sus partes destacar la peculiaridad de la vida espiritual, que desde su raíz personal y concreta se convierte bien pronto en la realidad única, en el fundamento del mundo, en esencia de la divinidad. Lo espiritual, que Eucken no entiende como algo puramente ra-

## EUC

cional o lógico, sino como algo que trasciende lo racional y lo lógico (aunque a la vez abarcándolos) forma de este modo un reino universal en el que cada personalidad participa y en el que se resuelven en última instancia los problemas de la historia y de la cultura. Esta participación no es una pasiva entrega, sino una actividad que la persona natural ejerce, pues la libertad es tanto la condición necesaria de la vida espiritual como su esencia. Lo espiritual es el reino de los valores superiores, pero estos valores no son presentados por Eucken como esencias rígidas, infinitamente alejadas del hombre; son más bien vida activa, que se crea constantemente y se realiza en los actos de participación de la persona. La frecuentemente subrayada nebulosidad de la filosofía de Eucken no impide, con todo, el reconocimiento de que en él se perfila la visión de una realidad peculiar e irreductible. En este camino le siguió sobre todo Max Scheler, que fue primitivamente discípulo suo, así como, en parte, Julius Goldstein y Otto Braun.

Obras: *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, 1878, 3ª ed. con el título: *Die geistige Strömungen der Gegenwart*, 1904, 5ª ed. (muy modificada), 1927 (trad. esp. de la 3ª ed.: *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, 1912). — *Geschichte der philosophischen Terminologie. Im Umriss dargestellt*, 1879, reimp., 1960 (*Historia de la terminología filosófica en compendio*). — *Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, 1880 (*Imágenes y comparaciones en la filosofía*). — *Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit*, 1885 (*Prolegómenos e investigaciones sobre la unidad de la vida espiritual en la conciencia y acción de la humanidad*). — *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit*, 1888 (*La unidad de la vida espiritual en la conciencia y acción de la humanidad*). — *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, 1890, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida*, 1912). — *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896 (trad. esp.: *La lucha por un contenido espiritual de la vida*, 1925). — *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1901 (trad. esp.: *El contenido de verdad en la religión*, 1925). —

## EUC

*Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, 1907 (*Líneas fundamentales de una nueva concepción de la vida*). — *Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1907 (*Los problemas capitales de la actual filosofía de la religión*). — *Philosophie der Geschichte*, 1907 [Kultur der Gegenwart, I, 6] (*Filosofía de la historia*). — *Der Sinn und Wert des Lebens*, 1908 (trad. esp.: *La vida, su valor y su significación*, 1912). — *Einführung in die Philosophie des Geisteslebens*, 1908 (*Introducción a la filosofía de la vida espiritual*). — *Können wir noch Christen sein?*, 1911 (*¿Podemos ser aún cristianos?*). — *Erkennen und Leben*, 1912 (*Conocimiento y vida*). — *Zur Sammlung der Geister*, 1913 (*Para la reunión de los espíritus*). — *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens*, 1918 (trad. esp.: *El hombre y el mundo*, 1926). — *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung*, 1920 (*El socialismo y su estructuración de la vida*). — *Lebenserinnerungen. Ein Stück deutsches Lebens*, 1921 (*Recuerdos. Fragmento de una vida alemana*). — *Prolegomena und Epilog zu einer Philosophie des Geisteslebens*, 1922 (*Prolegómenos y Epílogo a una filosofía de la vida espiritual*). — Trad. esp. en 1 vol.: *Obras escogidas*, 1957 (comprende: *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida; La vida: su valor y su significación; El hombre y el mundo; Recuerdos de mi vida*). — Véase Hans Pöhlmann, *R. Euckens Theologie, mit ihrer philosophischen Grundlage dargestellt*, 1903. — O. Siebert, *R. Euckens Welt- und Lebensanschauung und die Hauptprobleme der Gegenwart*, 1904. — W. R. Royce Gibson, *R. Eucken's Philosophy of Life*, 1906. — Th. Kappstein, *R. Eucken, der Erneuer des deutschen Idealismus*, 1909. — K. Kessler, *R. Euckens Werk. Eine neue idealistische Lösung des Lebensproblems*, 1911. — R. Kade, *R. Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie*, 1912. — G. Wunderle, *Die Religionsphilosophie R. Euckens*, 1912. — W. T. Jones, *An Interpretation of R. Eucken's Philosophy*, 1912. — M. Booth, *R. Eucken, His Philosophy and Influence*, 1913. — H. Hegenwald, *Gegenwartsphilosophie und christliche Religion. Eine kurze Erörterung der philosophischen und religionsphilosophischen Hauptprobleme der Gegenwart, besonders im Anschluss an Vaihinger, Rehmke, Eucken*, 1913. — G. Weingärtner, *R. Euckens Stellung zur Wahrheitsprobleme*, 1914. — W. S. MacGowan, *The religious Philosophy*

## EUC

of R. Eucken, 1914. — M. Müller, *Individualitäts- und Persönlichkeitsgedanke bei Eucken*, 1916 (Dis.). — A. Heussner, *Einführung in R. Euckens Lebens- und Weltanschauung*, 1912. — E. Becher, *R. Eucken und seine Philosophie*, 1927. — P. Kalweit, *Euckens religionsphilosophische Leistung*, 1927. — Manuel Argüelles, *El neoidealismo en Eucken*, 1929.

EUCLIDES (ca. 450-ca. 380 antes de J. C.) de Megara, siguió primero las doctrinas de los eleatas (VÉASE), pero bajo la influencia de Sócrates, de quien fue discípulo en Atenas, modificó aquellas doctrinas en un sentido ético. Según indica Diógenes Laercio (II 106), Euclides de Megara consideró el Bien como idéntico a lo Uno y al Ser, de tal forma que todo lo que puede decirse del Ser único puede asimismo decirse del Bien. Fiel al eleatismo, Euclides consideró, además, que de lo que no es el Bien no puede decirse nada, pues, siendo idéntico al no ser, no existe. Con el fin de defender esta doctrina Euclides de Megara usó argumentos parecidos a los de Zenón de Elea. Como indica Diógenes Laercio, Euclides no ofrecía propiamente demostraciones, sino reducciones al absurdo. Éstas constituyeron el fundamento de la llamada erística (v.), desarrollada por los megáricos (v.) o seguidores de Euclides, quien es considerado como el fundador de esta escuela.

Véase la bibliografía del artículo MEGÁRICOS.

EUDEMO de Rodas fue, con Teofrasto de Ereso, uno de los dos más inmediatos y fieles discípulos de Aristóteles, hasta el punto de que, como cuenta Aulio Gelio en las *Noctes Atticae*, el Estagirita estuvo indeciso acerca de quién de los dos habría de regentar el Liceo tras su muerte, pues el vino lébico (Teofrasto) y el vino ródico (Eudemo) eran "por igual excelentes". Siendo todavía confusas las relaciones intelectuales entre Aristóteles, Teofrasto y Eudemo no obstante los importantes trabajos de Jaeger, Zürcher y otros al respecto, no se puede determinar aún cuál fue la exacta contribución de Eudemo al *Corpus Aristotelicum*. Podemos aceptar que colaboró con Teofrasto (VÉASE) en los notables trabajos lógicos que Bochenski ha destacado. Se ha supuesto también que la *Ethica Eudemia* fue escrita por el discípulo y se la ha llamado *Eudemi Rhodii*

## EUD

*Ethica* (Spengel, Fritzsche, Susemihl), una opinión ya mantenida en la Antigüedad, pero descartada, según apuntan Kapp, Von der Mühl y Jaeger, por un mayor número de opiniones inclinadas a declarar la obra de Aristóteles, si bien, al parecer, con importantes modificaciones con respecto a lo que Jaeger considera el texto original. En general, se supone que, aunque trabajando sobre una materia común —los textos y notas de lecciones de Aristóteles—, la diferencia entre Eudemo y Teofrasto consiste principalmente en que mientras este último manifestó tendencias enciclopédicas y decidida inclinación por investigaciones naturales, el primero se preocupó más bien de cuestiones éticas y religiosas. Esta diferencia es paralela a la que existe entre la tendencia naturalista de Teofrasto y la teológica de Eudemo.

*Eudemi Rhodii Peripatetici fragmenta quae supersunt*, coll. I. Spengel, Berolini, 1866, y F. W. A. Muehl, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, III, 1881. Edición reciente de textos: Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Heft VIII; Eudemos von Rhodos*, 1955. — Véanse los trabajos de A. Th. H. Fritzsche en su edición de *Eudemi Rhodii Ethica*, Regensburg, 1851, y de E. Zeller en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, V (1892), 442-3.

EUDEMONISMO. Literalmente, 'eudemonismo' significa "posesión de un buen demonio" (εὐδαίμων), es decir, goce o disfrute de un modo de ser por el cual se alcanza la prosperidad y la felicidad, εὐδαίμονία. Filosóficamente se entiende por 'eudemonismo' toda tendencia ética según la cual la felicidad (VÉASE) es el sumo bien.

La felicidad puede entenderse de muchas maneras: puede consistir en "bienestar", en "placer", en "actividad contemplativa", etc. etc. En todo caso, se trata de un "bien" y con frecuencia también de una "finalidad". Se dice por ello que la ética eudemonista equivale a una "ética de bienes y fines". Es costumbre desde Kant llamar a este tipo de ética "ética material", a diferencia de la "ética formal", elaborada y defendida por Kant. En la medida en que se identifica el bien con la felicidad o, mejor dicho, en la medida en que se estima que la felicidad se alcanza al conseguirse el bien a que se aspira, se puede decir

## EUD

que todas las éticas materiales son éticas eudemonistas.

En vista de ello pueden considerarse como eudemonistas todos los "principios materiales" prácticos a que se refiere Kant en la *Crítica de la razón práctica*. Estos principios son de dos clases: subjetivos y objetivos. Los principios subjetivos pueden ser externos (de la educación, como en Montaigne; de la constitución civil, como en Bernard de Mandeville) o internos (del sentimiento de carácter físico, como en Epicuro; del sentimiento moral, como en Hutcheson). Los principios objetivos pueden asimismo ser externos (de la voluntad de Dios, como en Crusius y otras morales teológicas) o internos (de la perfección, como en Wolff y en los estoicos).

Característico del eudemonismo es estimar que no puede haber incompatibilidad entre la felicidad y el bien. Los que se oponen al eudemonismo, en cambio, admiten que la felicidad y el bien pueden coincidir, pero no necesitan coincidir. Para el eudemonismo, la felicidad es el premio de la virtud y, en general, de la acción moral. Para el anti-eudemonismo, en cambio, la virtud vale por sí misma, independientemente de la felicidad que puede producir.

Véase E. Pfeleiderer, *Eudamonismus und Egoismus*, 1881. — M. Heinze, *Der Eudamonismus in der griechischen Philosophie*, 1883. — B. I. M. Boelen, *Eudaimonie in het wezen der ethiek*, 1949. — Véase también bibliografía de FELICIDAD.

EUDORO DE ALEJANDRÍA (*fl.* 25 antes de J. C.) es considerado como un filósofo ecléctico (véase ECLECTICISMO, ECLÉCTICOS. Siguiendo tendencias muy difundidas en su época, Eudoro de Alejandría trató de combinar el platonismo, el neopitagorismo y el estoicismo, con predominio de la primera tendencia. Entre las obras que se le atribuyen figuran un comentario al *Timeo*, un escrito sobre las *Categorías* de Aristóteles en el cual parece haberse opuesto al Estagirita, una obra sobre la división de la filosofía (en ética, física y lógica) y una obra titulada *Acerca del fin* en la cual dilucida este concepto no solamente en sentido moral sino también metafísico, con tendencia a hacer de él la expresión de la identificación del alma con lo divino. Eu-

## EUD

doro trató también, al parecer, de la noción de lo Uno, en sentido a la vez platónico y neopitagórico, aproximándose en este análisis a algunas de las distinciones posteriormente desarrolladas por los neoplatónios.

De la obra sobre la división de la filosofía, *Διαιρέσεις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου*, hay fragmentos en Estobeo, *Eclog.*, II, 42, 11-45. Véase H. Diels, *Doxographi Graeci*, 1879. Artículo de E. Martini sobre Eudoro (Eudoros, 10) en Pauly-Wissowa.

EUDOXO DE CNIDO (*ca.* 408-355 antes de J. C.) es considerado por Diógenes Laercio (VIII, 86-91) como uno de los pitagóricos, aunque hoy se le suele incluir entre los platónicos en tanto que miembro de la antigua Academia platónica (VÉASE). Se ocupó extensamente de astronomía, matemáticas, medicina y geometría. En metafísica criticó la doctrina platónica de la relación entre las ideas y las cosas mediante la participación y se inclinó hacia una anterior opinión de Platón: la de que las ideas están mezcladas con las cosas, opinión que Eudoxo desarrolló. Según la reconstrucción de H. Karpp (véase la bibliografía) a base de la *Metafísica* de Aristóteles y de los fragmentos del *Περὶ ἰδεῶν*, del mismo autor, conservados por Alejandro, las ideas son para Eudoxo immanentes en los objetos sensibles (una opinión que se ha comparado con algunas de las concepciones de Anaxágoras). En ética Eudoxo defendió la doctrina de que el bien es el placer, aunque es probable que deba entenderse éste en el sentido del "placer duradero y moderado" tan ensalzado por muchos socráticos. En astronomía y cosmología, Eudoxo elaboró un sistema que explicaba los "movimientos" de los astros mediante una serie de esferas concéntricas que giraban en torno a la Tierra inmóvil. Este sistema influyó sobre Platón (quien lo incorporó a las especulaciones cosmológicas del *Timeo*) y sobre Aristóteles.

Fragmentos en O. Vose, *op. cit.* en el artículo sobre Heraclides. — Entre los artículos sobre Eudoxo destacamos los de K. von Fritz sobre su vida (*Philologus*, 1930), sobre su doctrina de las ideas (*ibid.*, 1927), el de C. Jensen sobre los textos en Fi-lodemo y Horacio (*Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften*, 1936). Para la astronomía de Eudoxo: A. Boeckh, *Ueber die vierjährige*

## EUL

*Sonnekreise der Alten, vorzüglich den eudoxischen*, 1863, y el artículo de F. Gisinger (*Στοιχεῖα*, Heft VI, 1921). Para su teoría de las ideas: Heinrich Karpp, *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*, 1933 (Dis.). — Id., id., "Neue Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos" [II], *Gnomos*, XI, 407-16. Véase también O. Becker, "Eudoxos-Studien" [III] *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik und Physik*, III, id. (1936), 236-444; "Eudoxos-Studien" [IV], *id.*, III (1936), 370-8S; "Eudoxos-Studien" [V], *id.*, III (1936), 389-410. — Para la ética; artículo de Philippson en *Hermès* (1925). Artículo de F. Hultsch sobre Eudoxo (Eudoxos) en Pauly-Wissowa.

EULER (LEONHARD) (1707-1783) nac. en Basilea, fue profesor (1731-1741) de física y matemáticas en San Petersburgo, adonde fue llamado por Catalina la Grande. Por invitación de Federico el Grande profesó en Berlín desde 1741 hasta su regreso a San Petersburgo en 1766. Euler es conocido por sus trabajos científicos en matemática (cálculo de variaciones, trigonometría), física (especialmente hidrodinámica y óptica) y astronomía. Contra Newton defendió Euler la teoría ondulatoria de la luz y una teoría general del éter. En sus reflexiones filosóficas sobre el espacio y el tiempo, Euler rechazó la doctrina según la cual están originados en la experiencia, pero también (contra Leibniz) la tesis de que se trata de conceptos ideales (o relaciones). Si fuera lo primero, espacio y tiempo serían —lo que para Euler no es el caso— propiedades perceptibles; si fuera lo segundo no podría adscribirse objetivamente un objeto en el contexto del espacio y del tiempo.

Se conoce con el nombre de *diagrama de Euler* la representación gráfica por medio de la cual se muestra que todos los miembros de una clase A, son miembros de otra clase, B. Hemos introducido esta diagrama en el artículo Venn (Diagramas de) (VÉASE), pero debemos advertir que, según investigaciones de G. Vacca, el diagrama en cuestión fue empleado antes por Leibniz.

Obras: *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*, 2 vols., 1736-42. — *Introductio in analysim infinitorum*, 2 vols., 1744. — *Methodus inveniendi lineas curvas maximi*

## EUS

*minimeve proprietate gaudentes*, 1744. — "Réflexions sur l'espace et le temps", *Mémoires de l'Académie royale des Sciences de Berlin*, IV, 1748. — *Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum*, 1765. — *Lettres à une princesse d'Allemagne sur quelques sujets de physique et de philosophie*, 3 vols., 1768-72. — *Institutiones calculi integralis*, 4 vols., 1768-94. — Edición crítica de obras *Opera omnia* (Leipzig; luego Zurich), 49 vols., 1911 y siguientes. — Véase A. Speiser, *E. und die deutsche Philosophie*, 1934. — Ernst Cassirer, obra sobre el conocimiento mencionada en CASSIRER (ERNST) y CONOCIMIENTO, vol. II.

EUSEBIO DE CESÁREA, Eusebius Pamphili (ca. 265-339/40), nac. en Cesárea (Palestina), obispo de la misma ciudad (desde ca. 314), es conocido sobre todo como historiógrafo, especialmente por su fundamental *Historia de la Iglesia* (Εκκλησιαστική Ιστορία), pero tiene importancia en la historia de la filosofía por sus obras apologéticas, la *Praeparatio evangélica* (Ευαγγελική προπαρασκευή) y la *Demonstratio evangélica* (Ευαγγελική ἀπόδειξις). La significación filosófica de estas obras reside en dos aspectos. Primero, en la cantidad de datos que proporciona Eusebio sobre doctrinas filosóficas griegas; la *Praeparatio* constituye en particular una de las fuentes básicas para el conocimiento de buen número de tales doctrinas. Segundo, en la actitud filosófica del autor. Esta actitud es claramente apologética, de tal modo que puede considerarse a Eusebio como a uno de los continuadores de la obra de los apologistas (VÉASE) del siglo II. Pero hay marcadas diferencias con respecto a ellos. Ante todo, Eusebio utilizó muchos de los elementos y métodos de los cristianos alejandrinos, en particular de San Clemente y de Panfilo de Cesárea. Por lo tanto, hay en su obra una cierta cantidad de elementos de carácter alegórico. Luego, sus juicios sobre el pensamiento griego no coinciden sino en parte con los de otros apologistas predecesores suyos. Son juicios extremadamente críticos, en la formulación de los cuales Eusebio utilizaba argumentos escépticos. Mas a la vez interpretaba una parte de dicho pensamiento como una clara "preparación" para las enseñanzas cristianas. Esta parte es el platonismo — entendido casi siempre en un

## EVA

sentido platónico-ecléctico y aun neoplatónico. Eusebio, como otros autores, consideró a Platón como un Moisés que había hablado en lengua ática, e interpretó las "ideas" platónicas como pensamientos divinos. Halló asimismo en Platón otros precedentes cristianos, tales como la doctrina de la inmortalidad del alma, y ciertos atisbos del dogma de la Trinidad. No obstante, estos precedentes eran, a su entender, insuficientes frente a la verdad completa de la revelación cristiana, y estaban, además, maculados por doctrinas erróneas, en particular por las tendencias emanatistas, el dualismo y otras características del platonismo ecléctico. Eusebio refundió sus dos mencionadas apologías en una *Teofanía* (Περὶ τῆς θεοφανίας), de la cual se han conservado algunos fragmentos, y escribió también una obra —perdida— contra Porfirio y dos tratados teológicos: *Contra Marcelo* y *Sobre la teología eclesiástica*. Ediciones: Migne, P. G. XIX-XXIV; J. A. Heikel, R. Helm, J. Karret, Th. Mommsen, E. Klostermann, H. Gressmann, J. Karts, en la edición de los *Griechischen christlichen Schriftsteller*, de Berlín, 7 vols., 1902-1920. — Edición de la *Praeparatio*: E. H. Gifford, 4 vols., 1903. — En trad. esp.: *Historia de la Iglesia*, 1950. — Véase bibliografía de APOLOGISTAS; además: M. Weiss, *Die Stellung des Eusebios im arianischen Streit*, 1920 (Dis.). — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne jus qu'à la fin au IVe siècle*, 3 vols., 1928-1930 (especialmente vol. II, 167-226). — H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebios von Cnidos*, 1939. — D. S. Wallace-Hadrill, *E. of C.*, 1960.

EVANGELIO ETERNO. Véase JOAQUÍN DE FLORIS.

EVEMERO (fl. 300 antes de J. C.) no fue un miembro de la escuela de los cirenaicos, pero se aproximó a las opiniones de éstos en muchos aspectos. Su nombre y sus doctrinas fueron muy difundidas en la Antigüedad, especialmente a causa de su escrito *ἑρά αναγραφή* o *Escrito sagrado*, redactado en forma de narración de un viaje. La tesis principal de Evemero —a la cual se da todavía hoy el nombre de *evemerismo*— es la de que los dioses —los dioses populares, *νομιζόμενοι θεοί*— no son sino hombres que fueron divinizados en tiempos remotos a causa de su poder y de su sabiduría. Esta doctrina, carac-

## EVI

terística de la llamada interpretación alegórico-racionalista de los dioses, había sido ya preludiada por algunos presocráticos (por ejemplo, Jenófanes) y por algunos sofistas (por ejemplo, Critias), pero solamente Evemero la presentó con suficiente amplitud y radicalismo. Huellas de ella pueden encontrarse en algunos estoicos, pero mientras en éstos había una tendencia a destacar la unidad de lo divino en la Naturaleza (junto a la conservación de los cultos oficiales), en Evemero no hay aparentemente ninguna inclinación en este sentido. El llamado *evemerismo* fue utilizado posteriormente por muchos historiadores como explicación de los mitos, y el poeta romano Ennio (239-169 antes de J. C.) emprendió una elaboración del *Escrito sagrado*.

Fragmentos en F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I, 300 y sigs. Jacoby es también el autor del artículo sobre Evemero (Euhemeros) en Pauly-Wissowa.

EVEMERISMO. Véase EVEMERO.

EVIDENCIA. El problema de la evidencia está estrechamente relacionado con el de la certidumbre (VÉASE); lo que hemos dicho acerca de ésta puede iluminar grandemente lo que se podría enunciar sobre aquélla. Los debates habidos respecto a la relación entre evidencia y certidumbre sugieren, sin embargo, que tal relación puede entenderse de diversos modos. Por un lado puede considerarse que la evidencia es una de las especies de la certidumbre. Por otro lado puede admitirse que, no habiendo certidumbre sin evidencia, ésta podría ser un género de la que aquélla fuese una especie. La solución al problema depende mucho, naturalmente, no sólo de lo que se entiende por 'evidencia', sino también, y especialmente, de los tipos de evidencia. En cierto sentido, evidencia es aquello de que poseemos un saber cierto, indudable y no sometible a revisión. Tal concepción acentúa, desde luego, el aspecto subjetivo de la evidencia. Pero otros aspectos pueden resultar necesarios. Por ejemplo, los dos siguientes estudiados por los escolásticos: la evidencia llamada de verdad o evidencia objetiva, y la evidencia llamada de credibilidad. La primera es aquella que se apoya en el mismo objeto que se ofrece al intelecto. La segunda

## EVI

es aquella que se apoya en el hecho mismo de ser aceptada como creíble sin ninguna duda. La evidencia puede dividirse también según los tipos de objeto; hay entonces una evidencia formal, una evidencia material, una evidencia moral, etc.

Algunos autores niegan que la evidencia tenga un papel decisivo, especialmente en los procesos formales de razonamiento. Consideran, en efecto, que si la evidencia es la aprehensión directa de la verdad de una proposición por medio de lo que Descartes llamaba una *simplex mentis inspectio*, la evidencia tendrá que basarse en la intuición (VÉASE). Pero como la intuición no garantiza en manera alguna la consistencia formal de un sistema, se prefiere una derivación puramente formal, única que puede evitar las paradojas que la intuición no ha sabido ni prever ni resolver. Otros autores señalan, en cambio, que no puede eludirse la evidencia, cuando menos en la presentación de los axiomas primitivos de un sistema. Varios filósofos proponen que es necesario distinguir entre la evidencia de proposiciones en un sistema formal y la evidencia de los hechos. Contra ello se arguye que la noción de evidencia debe ser única, pues de lo contrario tenemos dos nociones y no una sola. Entre quienes más han insistido en el papel desempeñado por la evidencia en un sentido general y en la estrecha relación existente entre la evidencia y la verdad se encuentran Brentano y los fenomenólogos, en particular Husserl. Para Brentano la evidencia es una propiedad de ciertos juicios; sólo de éstos —y no de las representaciones— puede decirse que hay evidencia. La evidencia excluye el error y la duda, pero hay que observar que ni la liberación del error ni la liberación de la duda convierten un juicio en evidente. La evidencia es, pues, una propiedad por la cual se caracteriza un juicio como *correcto*. Los juicios evidentes pueden ser, por otro lado, o inmediata o mediatamente evidentes. Los juicios inmediatamente evidentes pueden dividirse en juicios de hechos (como "Yo pienso") y en verdades de razón (como el principio "Nada sucede sin razón suficiente"; véase RAZÓN SUFICIENTE). Los juicios de hechos inmediatamente evidentes solamente pueden ser

## EVI

juicios sobre percepciones internas. Pero no debe nunca confundirse el juicio sobre la percepción con la percepción (Cfr. obra de Brentano en bibliografía *infra*). En cuanto a Husserl, ha tratado con frecuencia de la noción de evidencia. Nos referiremos aquí únicamente a tres obras de dicho autor. En *Logische Untersuchungen (Investigaciones lógicas)* Husserl indica que la evidencia se da cuando hay una adecuación completa entre lo mentado y lo dado, cuando hay una referencia al "acto de la síntesis de cumplimiento más perfecta, que da a la intención la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo". En el acto de la evidencia se vive la plena *concordancia* entre lo mentado y lo dado; la evidencia es entonces "la verificación actual de la identificación adecuada". Esta evidencia no es, empero, simplemente de la percepción. No es ni siquiera la percepción adecuada de la verdad; es su verificación mediante un acto peculiar. Para entenderlo hay que tener en cuenta que Husserl se coloca en un terreno que supone previo al de toda "actitud natural" y también previo al de las proposiciones científicas; las evidencias de que habla el autor son previas a las llamadas "evidencias" en lenguaje científico o lenguaje corriente. Términos como 'cumplimiento', 'efectuación', 'adecuación', etc. no se refieren a la correspondencia entre algo percibido y lo que se dice sobre él, sino a la vivencia (fenomenológica) de algo inmediatamente dado, anterior a toda teoría, construcción, suposición, etc. Ahora bien, hay para Husserl varias clases de evidencia: asertórica (llamada simplemente *evidencia*); apodíctica (llamada *intelección*). La evidencia asertórica se aplica a lo individual; la apodíctica, a las esencias. La asertórica es inadecuada; la apodíctica, adecuada. Husserl habla de "visión asertórica" y de "visión apodíctica", pero también de "visiones mixtas" ("evidencias aleatorias"). Ejemplo de estas últimas es la intelección de un hecho asertórico. También lo es el conocimiento de la necesidad del accidente en un ser individual. En su obra *Erfahrung und Urteil* Husserl habla de "los grados del problema de la evidencia" y declara que cada tipo de objeto posee su propia forma de ser dado, es decir, de evidencia. Por lo pronto, hay la cuestión

## EVI

de la evidencia de los "objetos predados" y la evidencia de los juicios. Debe distinguirse no sólo entre estas dos formas de evidencia, sino entre varias especies de evidencia de los juicios. En *Erste Philosophie* (textos de 1923/24, pub. por Rudolf Boehm, 1959, en *Husserliana*, VIII, 26 sigs.) Husserl habla de cuatro tipos de evidencia: natural, trascendental, apodíctica y adecuada. La evidencia natural es la de la llamada "positividad"; la evidencia trascendental es la de la claridad del origen (trascendental); la evidencia apodíctica es la evidencia absoluta (necesaria); la evidencia adecuada es la que se justifica como tal. Esta última evidencia es la única que resulta, por así decirlo, "llenada" o "cumplida" por medio de un principio general de justificación.

Puede preguntarse si hay algún fundamento común para todas las formas de evidencia. Proponemos a este efecto el reconocimiento del carácter esencialmente relacional de la evidencia, carácter que no ha sido debidamente subrayado en los intentos de distinguir entre la evidencia y la vivencia de la evidencia. Como apunta Hessen, "entiéndase por evidencia lo que se quiera, no se puede prescindir en ella de la relación con la conciencia cognoscente, ya se caracterice esta relación —desde el objeto o el hecho— como un ver claramente, ya, desde la conciencia, como un intuir o percibir" (*Teoría del conocimiento*, V. 2).

H. Bergmann, *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung*, 1908. — Isenkrahe, *Zum Problem der Evidenz*, 1927. — Joseph Geysler, *Ueber Wahrheit und Evidenz*, 1918. — Franz Brentano, *Wahrheit und Evidenz, Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*, ed. O. Kraus, 1930. — Paul Wilpert, *Das Problem der Wahrheits-sicherung bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Evidenz-problems*, 1931 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXX, 3]. — C. Vier, O. F. M., *Evidence and Its Function according to J. Duns Scotus*, 1950. — R. M. Chisholm, *Perceiving; a Philosophical Study*, 1957 (Parte II). — Leonardo Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, 1961.

EVOLUCIÓN. Consideraremos primero el término mismo. Ateniéndonos a su significado originario (*evolutio*, del verbo *evolvere*), el vocablo 'evolu-



## EVO

ción' designa la acción y efecto de desenvolverse, desplegarse, desarrollarse algo. 'Evolución' es uno de los términos en una numerosa familia de vocablos en cuya raíz se halla la idea o la imagen de rodar, correr, dar vueltas: 'involución', 'devolución', 'revolución', 'circunvolución' y otros similares. La idea o imagen que suscita 'evolución' es la del despliegue, desarrollo o desenvolvimiento de algo que se hallaba plegado (o replegado), arrollado o envuelto. Una vez desenvuelta o desplegada, una realidad puede revolverse o replegarse. A la evolución puede suceder la involución. Junto a la citada idea o imagen de desenvolvimiento de lo envuelto, encontramos en 'evolución' la idea de un proceso a la vez gradual y ordenado, a diferencia de la revolución, que es un proceso de despliegue súbito y posiblemente violento.

El proceso en cuestión puede, en principio, afectar a cualquier realidad. Puede afectar a las ideas o conceptos, de los cuales puede asimismo decirse que se desarrollan o pueden desarrollarse. Sin embargo, sería abusivo adscribir 'evolución' a las ideas o a los conceptos, salvo cuando nos referimos a la llamada "evolución histórica". Pero entonces no son las ideas o los conceptos los que propiamente evolucionan: evolucionan más bien las actitudes y las opiniones sobre tales ideas y conceptos. No hay inconveniente en hablar de "la evolución de una idea" siempre que tengamos presente que la idea no "evoluciona" al modo como puede "evolucionar" un organismo. Una idea o un concepto pueden contener ciertos elementos que sólo se van manifestando sucesivamente. Pero es más adecuado decir que la idea o el concepto van explicando lo que se hallaba en ellos implícito, y que en esta explicación lo importante no es el proceso temporal, sino el paso de lo menos específico a lo más específico, de los principios a las consecuencias. Si nos atenemos solamente a las imágenes suscitadas por los correspondientes vocablos, podremos asentir a la idea de que los términos 'evolución' e 'involución' se hallan en su significado "intuitivo" muy próximos a términos como 'explicación' e 'implicación' (o también 'complicación'). Además, si consideramos la historia de los vocablos, tendremos

que reconocer que han sido usados en muy diversos contextos. Por ejemplo, para algunos místicos de fines de la Edad Media y del Renacimiento, la palabra *explicatio* designa la manifestación o automanifestación de una realidad: la *explicatio Dei* (Nicolás de Cusa) es equivalente a la teofanía. Por otro lado, algunos autores han tomado el concepto de evolución en un sentido metafísico, como desenvolvimiento de una realidad o, mejor dicho, de la Realidad. Ejemplo de esta tendencia es la filosofía de Hegel, para quien lo real *es* des-envolvimiento (*Ent-wicklung*). Finalmente, otros autores han estudiado la evolución en un sentido más "concreto", ya sea en un sentido predominantemente histórico (como sucede en varios filósofos de la Ilustración: Turgot, Condorcet, etc.), ya sea en un sentido biológico (como ocurre con las grandes teorías evolucionistas del siglo XIX).

En vista de todo ello, podría concluirse que es mejor delimitar siempre claramente los distintos significados de 'evolución' (o de términos cuyo significado es afín al de 'evolución'). Podría hablarse entonces de evolución en sentido teológico, metafísico, histórico, biológico, etc., o, como hemos indicado antes, de evolución en sentido "real" y de evolución en sentido "conceptual". Sin embargo, separar excesivamente los significados unos de otros llevaría a olvidar que hay elementos comunes en el concepto de evolución, por lo menos durante la época moderna, y en particular desde mediados del siglo XVIII hasta la fecha. Llevaría a olvidar, además, que aunque ciertos significados son distintos de otros, arraigan en un común "suelo histórico".

Es difícil precisar cuál es el "suelo histórico" del moderno concepto de evolución, pero puede aventurarse que está constituido en gran parte por varios elementos. Describiremos brevemente algunos de éstos.

Primero (no necesariamente en el orden del tiempo), las diversas doctrinas —llamadas "doctrinas ontogenéticas"— que se ingeniaron antes del siglo XIX para explicar cómo de un germen emerge un organismo entero. Leibniz había puesto ya de relieve que la diferencia entre el germen y el organismo adulto parece muy grande sólo cuando no se tienen en cuenta las fases intermediarias según la "ley

## EVO

de continuidad". Pero con ello Leibniz no hacía sino indicar una "condición formal general" en el desarrollo — condición sin la cual, por lo demás, no puede hablarse propiamente de desarrollo. Durante el siglo xviii se discutió mucho cómo tiene efectivamente lugar la "evolución" del organismo: si mediante epigénesis —o sucesiva incorporación de partes—; o mediante preformación —o crecimiento de un organismo ya formado al principio bien que en proporción más reducida. Se trataba aquí de dar cuenta del proceso ontogenético — como se había hecho ya, por lo demás, desde la Antigüedad, según puede verse en el *De generatione animalium*, de Aristóteles. La doctrina ontogenética preformista recibió el nombre de "evolucionista" por cuanto se suponía que había un auténtico desarrollo de lo previamente "arrollado". Tal doctrina, además, fue siendo elaborada y refinada al considerarse que el germen no tiene que ser forzosamente un modelo "en escala reducida" del organismo adulto, sino simplemente contener las substancias de las cuales va emergiendo el organismo adulto en relación con el medio. Las citadas doctrinas ontogenéticas son muy distintas de las posteriores doctrinas filogenéticas, según ha indicado Osear Hertwig en su obra *Génesis de los organismos*, Vol. I, cap. i), pero las primeras manejan a veces conceptos similares a los usados por las segundas.

Segundo, ciertas ideas surgidas a consecuencia de los trabajos de Linneo (1707-1778) y Cuvier (1769-1832) con vistas a la clasificación de las especies. A este respecto Bergson ha escrito lo siguiente: "La idea del transformismo se halla ya en germen en la clasificación general de los seres organizados. El naturalista aproxima, en efecto, entre sí los organismos que se asemejan y luego divide el grupo en subgrupos en el interior de los cuales es aun mayor la semejanza, y así sucesivamente. En el curso de tal operación los caracteres del grupo van emergiendo como temas generales sobre los que cada uno de los grupos ejecutará sus variaciones particulares", y ello de tal suerte que aun suponiendo el transformismo convicto de error, la doctrina no quedaría afectada en lo que tiene de más importante. En efecto, "la clasificación subsistiría en sus

## EVO

grandes líneas". Aunque se tratara de un parentesco ideal "habría aun que admitir que aparecieron sucesiva, y no simultáneamente, las formas entre las cuales se revela un tal parentesco" (*L'Évolution créatrice*, 1907, págs. 24 y sigs.).

Tercero, las ideas ya aludidas de "desarrollo" y, sobre todo, "progreso" lüstórico tal como fueron introducidas y discutidas por varios filósofos de la época de la Ilustración.

Cuarto, los intentos de concebir la evolución como manifestación de un universal "devenir". De un modo más o menos confuso estos intentos se desarrollaron dentro del llamado "romanticismo" y en particular dentro de la "filosofía romántica alemana". En este respecto es particularmente iluminadora e importante la filosofía de Hegel. Ésta puede ser considerada como punto de madurez de una serie de corrientes "evolucionistas" y a la vez como punto de partida de otra serie de análogas corrientes. Ciertas concepciones de algún modo "evolucionistas" derivaron más o menos directamente del hegelianismo (como sucede con Marx). Otras son independientes de Hegel, pero pueden comprenderse mejor si se considera a Hegel como centro "ideal" de esos diversos movimientos.

Ahora bien, a partir de mediados del siglo XIX sobre todo, la noción de evolución y el llamado "evolucionismo" se centraron cada vez más en la idea de la evolución de los organismos. Trataremos desde ahora este aspecto, teniendo en cuenta no solamente que es hoy día el que más salta a la vista cuando se usan los vocablos 'evolución' y 'evolucionismo', sino también que algunas otras ideas acerca de "evolución" están de algún modo calcadas sobre un modelo orgánico. En este último sentido escribió Me-yerson en su libro *De l'explication dans les sciences* que "la imagen que constituye el fondo de esas locuciones [evolución, 'desenvolvimiento', 'desarrollo', y hasta 'explicación'] es carácter preformista" — y esto quiere decir, "orgánico" o "biológico". Dada la índole de la presente obra, sin embargo, nos ocuparemos menos de las teorías evolucionistas *stricto sensu* que de ciertas ideas filosóficas subyacentes en algunas de las teorías o que se pusieron a discusión como consecuencia de ellas.

## EVO

Una de las primeras etapas en la historia de la idea moderna de evolución orgánica y de las doctrinas evolucionistas está constituida por la polémica entre Cuvier y Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844). Se disputó a la sazón si había o no una unidad de plan orgánico en la formación de las especies. Otra etapa, más importante, es la constituida por el lamarckismo. Nos hemos referido a ella en el artículo sobre el darwinismo (v.). En este mismo artículo hemos descrito lo que puede considerarse como una nueva, y la más discutida e influyente etapa, en la formulación de doctrinas evolucionistas. Recordemos que en ella concluyen las tesis de Alfred Russell Wallace (1823-1913) acerca de "las tendencias de las variedades a desviarse indefinidamente del tipo original" y la comunicación de Darwin sobre "las tendencias de las especies a formar variedades, y sobre la perpetuación de las variedades y de las especies por los procesos de la selección natural". El año 1858, fecha en que se hicieron públicas las ideas de los dos autores citados, o, si se quiere, el año 1859, fecha de publicación de la primera edición de la obra de Darwin *Sobre el origen de las especies*, puede considerarse como el momento crucial en la historia del evolucionismo en el sentido aquí tratado. Los numerosos debates a que dio lugar la teoría darwiniana hacen que a veces se equipare 'evolucionismo' con 'darwinismo'. Pero aunque es cierto que las doctrinas de Darwin dieron gran impulso a diversas teorías evolucionistas, el evolucionismo tiene un carácter más general que el darwinismo.

El término 'evolucionismo' suele usarse, en efecto, para designar no sólo el lamarckismo y el darwinismo, sino también sistemas filosóficos como el de Spencer (VÉASE), el cual concibió su idea de evolución con anterioridad a Darwin y definió la evolución como "la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad indeterminada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente". También son concebidas como "evolucionistas" doctrinas como la de Bergson. En el caso de Spencer y de Bergson (como, según veremos al final, en el de algunos biólogos

## EVO

contemporáneos) la idea de evolución abarca toda la realidad. Otros ejemplos de evolucionismo "general" se hallan en autores como Edward Westermack (1862-1939: *The History of Human Marriage*, 1891, 5a edic., 3 vols., 1925; *The Origin and Development of Moral Ideas*, 2 vols., 1906-1908) —el cual consideró la evolución en sentido sociológico—; William Kingdon Clifford (VÉASE), G. J. Romanes (v.) Leslie Stephen (v.), etc. Por otro lado, autores como Thomas Henry Huxley (1825-1895: *Mans Place in Nature*, 1864; *Evolution and Ethics*, 1893; *Collected Essays*, 2 vols., 1893-1894; *Scientific Memoire*, 4 vols., 1898) y Karl Pearson (1857-1936: *The Ethics of Free-thought*, 1888; *The Grammar of Science*, 2 vols., 1892, 3a ed., 1911; *Darwinism*, 1912), aunque consideraron asimismo el problema de la evolución "en general" se basaron fundamentalmente en el evolucionismo darwiniano. Algo parecido ocurrió con la corriente del llamado "darwinismo social" en los Estados Unidos, al cual se refiere Dewey en su libro *The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays* (1910). Doctrinas evolucionistas filosóficas de muy distinto carácter han sido elaboradas por Alexander, Lloyd Morgan, McDougall, H. Wildon Carr y Bergson (VÉANSE); característica común de todas estas doctrinas es la idea, explícitamente formulada por Lloyd Morgan, de la evolución emergente (VÉASE). También puede considerarse como evolucionista la doctrina de Jan Christian Smuts (1870-1950: *Holism and Evolution*, 1926), el cual desarrolló la doctrina llamada "holismo", según la cual el universo puede describirse como un conjunto evolutivo formado de totalidades que a su vez dan origen, en series emergentes, a totalidades nuevas. La doctrina de Smuts pertenece por ello a la corriente de la "evolución emergente" antes mencionada. Podría incluirse asimismo en esta enumeración la filosofía de Boodin (VÉASE).

Volviendo ahora al aspecto más propiamente biológico de la idea de evolución, mencionaremos que a partir de Darwin se suscitaron numerosos debates acerca del modo como tuvo lugar la evolución de las especies. Autores como Ernst Haeckel (VÉASE) generalizaron lo que consideraron las

## EVO

ideas fundamentales darwinianas proclamando el paralelismo de la ontogenia (evolución del organismo) y la filogenia (evolución de la especie o especies). Es lo que Haeckel (y otros) llamaron "la ley fundamental biogénica", hoy día aceptada por muy pocos autores. Hugo de Vries (1848-1935: *Die Mutationstheorie. Versuche und Beobachtungen über die Entstehung der Arten im Pflanzenreich*, 2 vols., 1901-1903) propuso su famosa "teoría de las mutaciones bruscas" en oposición al "continuismo" que prevalecía en muchas doctrinas evolucionistas biológicas. Autores como Louis Vialleton han llegado a conclusiones más o menos antievolucionistas mostrando la imposibilidad de reducir a un tronco común las ramas paralelas de los distintos árboles genealógicos de las especies.

Un punto muy debatido dentro de la teoría evolucionista biológica es el de la llamada "herencia de los caracteres adquiridos". Es común afirmar que, contrariamente a lo sostenido, o implicado, por el lamarckismo, no hay tal herencia. Por otro lado, las doctrinas de Michurin-Lysenko defienden en parte la herencia de los caracteres adquiridos. Hoy se tiende a concluir que un carácter es adquirido sólo en tanto que el gen se desarrolla en un cierto medio. El medio es uno de los elementos del desarrollo del carácter. Según manifiesta Theodosius Dobzhansky (*Mankind evolving: The Evolution of the Human Species*, 1961) se puede afirmar que los cambios se dan por transmisión hereditaria (los genes) en condiciones fijas (o normales). Cuando cambian las condiciones, cambian los caracteres. En suma, el carácter es el resultado de una interacción entre los genes y el medio. Por lo demás, debe advertirse que cuando se habla de evolución y de "caracteres" hay que distinguir entre la evolución de un organismo y la evolución de la especie — lo que en el caso del hombre implica la diferencia entre la evolución del hombre y la de la especie humana. Esta distinción no aparece siempre clara en las discusiones filosóficas sobre la idea de evolución.

En las dos últimas décadas se ha abierto paso, entre biólogos y filósofos de la Naturaleza, la idea de que el concepto de evolución en los organismos biológicos es parte de un con-

## EVO

cepto más general de evolución que afecta asimismo a la naturaleza inorgánica y que culmina (pero no necesariamente termina) en el hombre y en la cultura e historia humanas. Este esquema evolucionista generalizado ha sido defendido tanto por ciertos autores que ven en la evolución un sentido espiritual como por quienes adoptan un punto de vista ajeno a toda valoración. Entre los primeros destacan Leconte de Noüy, Teilhard de Chardin y Albert Vandel. Entre los segundos destacan los biólogos y filósofos que se han ocupado de los conceptos subyacentes en el llamado "neo-darwinismo" (Julián Huxley y otros). Iluminadores para esta última posición son los trabajos contenidos en la obra colectiva en tres volúmenes publicada en Chicago con motivo de la celebración del centenario de la publicación del *Origen de las especies*. La evolución biológica aparece aquí (según ha manifestado Julián Huxley) como una fase en un proceso total evolutivo compuesto de tres distintos momentos: la fase inorgánica o pre-biológica, la orgánica o biológica y la humana o post-biológica. Cada una de estas fases tiene sus propias peculiaridades y su propio *tempo*, aunque las tres están ligadas en un proceso evolutivo general. Lo característico de la primera fase, o evolución inorgánica, es la formación de elementos físico-químicos complejos hasta constituir las condiciones que hacen posible el mundo orgánico. Lo característico de la segunda fase, o evolución biológica, es la formación de organismos que surgen y se eliminan por medio de selección natural, y que se van desplegando en unidades orgánicas de órdenes crecientemente más complejos. Lo característico de la tercera fase, o evolución humana, es el proceso de la cultura y la posibilidad de una "filogenia de formas culturales". Si hay o no "propósito" en esta evolución, es asunto muy discutido y discutible. Por lo general, no se admite hoy día una teleología en el proceso evolutivo, pero se admite la posibilidad de procesos teleonómicos, esto es, de procesos que poseen su propia "dirección".

Los epistemólogos se han ocupado del problema de la explicación de los procesos evolutivos, especialmente en la evolución biológica. Se ha concluido al respecto que la explicación evo-

## EVO

lutiva no es, ni puede ser, una explicación de naturaleza deductiva, pero que puede haber explicaciones de los procesos evolutivos por medio de leyes que muestran cómo de un grupo de condiciones iniciales se desarrolla (o, mejor, "se ha desarrollado") un cierto proceso (Ernest Nagel), que produce ciertas otras condiciones, a la vez regidas por ciertas leyes.

Las obras de varios de los autores mencionados en el texto han sido indicadas en los artículos correspondientes.

Para las obras filosóficas y el análisis de diversos problemas relativos a la evolución, véase: James Croll, *The Philosophical Basis of the Evolution*, 1890. — O. Hertwig, *Altere und neuere Entwicklungstheorien*, 1892. — André Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, 1898 (2ª edición modificada, con el título *Les illusions évolutionnistes*, 1921). — L. T. Hobbhouse, *Mind in Evolution*, 1901. — *Id.*, *Morals in Evolution*, 2 vols., 1906. — J. M. Baldwin, *Development and Evolution*, 1902. — G. Richard, *L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire*, 1903. — M. Calderoni, *L'evoluzione e i suoi limiti*, 1906. — Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, 1907. — Theodore de Laguna, *Dogmatism and Evolution*, 1910 (en colaboración con Grace A. de Laguna). — *Id.*, *The Factors of Social Evolution*, 1926. — Hans Driesch, *Logische Studien über Entwicklung*, 2 vols., 1918-1919. — Roy Wood Sellars, *Evolutionary Naturalism*, 1922. — John Eloh Boodin, *Cosmic Evolution*, 1923. — C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution*, 1923. — H. W. B. Joseph, *The Concept of Evolution* (H. Spencer Lecture), 1924. — E. Noble, *Purposive Evolution*, 1926. — L. Whittaker, *The Metaphysics of Evolution with other Essays*, 1926. — Jan Christian Smuts, *Holism and Evolution*, 1926. — Edouard Le Roy, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, 1927. — *Id.*, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, 1928. — C. C. Hurst, *The Mechanism of Creative Evolution*, 1932. — Stefano Cannavo, *La teoria dell'evoluzione in attesa dell'ultima parola*, 1933. — Arnold Reymond y otros autores, *Les doctrines de l'évolution et de l'involution envisagées dans leurs conséquences politiques et sociales* (Soc. Franc. de Philosophie, sesión del 4-III-1933. Bulletin, 1933, páginas 1-52). — Charles Earle Raven, *Evolution and the Christian concept of God* (Riddell Memorial

## EVO

Lectures, 1935), 1936. — Cornelia G. Le Boutillier, *Religious Values in the Philosophy of Emergent Evolution*, 1936. — Kurt Breyssig, *Gestaltungen des Entwicklungsgedankens*, 1940. — Jean Perrin, *Evolution*, 1941. — Lecomte du Noüy, *L'Avenir de l'Esprit*, 1941 (trad. esp.: *El porvenir del espíritu*, 1949). Evolucionismo telefinalista; el cálculo de probabilidades muestra, según el autor, que el origen de la vida y su evolución no son azares "ciegos". — J. Przulski, *L'Évolution humaine*, 1942. — G. Salet y L. Lafont, *L'évolution régressive*, 1943. — François Meyer, *L'accélération évolutive*, 1947. — Id., id., *Problématique de l'évolution*, 1954. — P. Teilhard de Chardin, *La question de l'homme fossile. Découvertes récentes et problèmes actuels*, 1948. — Id., id., *Le phénomène humain*, 1955 (*Oeuvres*, I) (trad. esp.: *El fenómeno humano*, 1958). — El hombre es, según el autor, la culminación de la evolución biológica. Hay finalismo sólo cuando los seres vivos alcanzan cierto grado de desarrollo. — A. Vandell, *L'homme et l'évolution*, 1948. Hay, según el autor, dos tipos de evolución: la progresiva y la regresiva. — G. H. Duggan, *Evolution and Philosophy*, 1949. — G. Dingemans, *Formation et transformation des espèces*, 1956. — W. Zimmermann, *Evolution. Geschichte ihrer Probleme und Ergebnisse*, 1953. — Julian Huxley, C. G. Simpson, A. Irving Hallowell et al., *Evolution After Darwin*, 3 vols., 1960. — Thomas A. Goudge, *The Ascent of Life*, 1961. — Mario Sancripiano, *L'evoluzione ideale. Fenomenologia pura e teoria dell'evoluzione*, 2ª ed., 1961. — Sobre evolucionismo y platonismo: R. Berthelot, *Évolutionnisme et platonisme*, 1908. — Sobre el concepto de evolución (desarrollo) en Aristóteles: H. Maier, *Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles*, 1909. — Sobre la noción de "emergencia", véase (además de los libros de C. Lloyd Morgan, Noble y Le Boutillier antes citados): Arthur O. Lovejoy, "The Meanings of 'Emergence' and Its Modes", *Journal of Philosophical Studies*, II (1927), 157-81. — William P. Montague, "A Materialistic Theory of Emergent Evolution" (en *Essays in honor of J. Dewey*, 1929). — R. L. Worrall, *Emergency and Matter*, 1948. — P. Chauchard, *La création évolutive*, 1957. — Para una exposición del problema de la evolución desde el punto de vista biológico, véase Julian Huxley, *Evolution, the Modern Synthesis*, 1942 (trad. esp.: *La evolución. Síntesis moderna*, 1946). — Véase asimismo George Gaylord

## EVO

Simpson, *The Meaning of Evolution. A Study of the History of Life and Its Significance for Man*, 1949. — Véase también la bibliografía de DARWINISMO y SPENCER (HERBERT).

EVOLUCIONISMO. Véase EVOLUCIÓN.

EX NIHILO FIT ENS CREATUM. Véase CREACIÓN, EX NIHILO NIHIL FIT, NADA.

EX NIHILO NIHIL FIT (De la nada, nada adviene). En el artículo NADA nos hemos referido a este principio en el pensamiento griego, contrastándolo con el principio *Ex nihilo fit ens creatum* de la teología cristiana. Completaremos aquí la información proporcionada en dicho artículo con algunas referencias históricas.

El principio en cuestión fue sostenido con toda consecuencia por los eleatas. Parménides (VÉASE) señala que del No-Ser ("Nada") no puede hablarse siquiera en virtud del principio de que sólo el Ser es; el No-Ser (la Nada) no es. El Ser ha sido siempre (donde "siempre" no significa "todo el tiempo", sino más bien eternamente). Meliso de Samos señala que el Ser no puede originarse o engendrarse, pues en tal caso debería surgir de la nada, pero si fuese nada, nada podría engendrarse de la nada, οὐδ' ἄμα ἂν γένοιτο οὐδεν ἐκ μεδενός (Diels-Kanz, 30 B). Para Aristóteles no se engendra tampoco nada del No-Ser, pero siempre que este No-Ser se entienda como μη ὄν simpliciter; en cambio, puede surgir algo de la privación (VÉASE), en tanto que ésta es privación de algo (*Phys.*, I viii). El principio de que nada surge de la nada fue afirmado insistentemente por los epicúreos (Cfr. cita de Lucrecio en NADA).

Los autores cristianos, en tanto que mantuvieron la idea de que el mundo ha sido creado de la nada por Dios, no podían sostener con toda consecuencia el principio de referencia. Sin embargo, se ha sostenido este principio en lo que se refiere a las cosas creadas. Para el mundo natural, en efecto, es cierto que *ex nihilo nihil fit*; lo que sucede es que el mundo mismo en su totalidad, como Ente que es, ha sido creado (Cfr. Santo Tomás, *S. theol.*, I q. XLV a 1 ad 3). Alberto Magno sostuvo, al tratar la cuestión de la eternidad (v. ) del mundo, que cuando se habla de las cosas naturales en el lenguaje natural

## EX

(de la ciencia natural) —*de naturalibus naturaliter*— se puede decir que nunca ha cesado ni cesará la generación. Egidio Romano y Juan Buridán (entre otros) abundaban en consideraciones análogas, si bien iban más lejos que Santo Tomás y Alberto Magno. Cuando se habla de las cosas naturales (*cum loquamur de naturalibus*) se puede afirmar el *ex nihilo nihil fit* (Cfr. Anneliese Maier, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, 1955, págs. 14 y sigs.). Una cosa es hablar teológicamente; la otra es hablar filosóficamente (o "naturalmente"). Ahora bien, mientras cuando menos en Santo Tomás los dos modos de hablar tienen que coincidir en algún momento, no es seguro que ello ocurra siempre en Egidio Romano y Juan Buridán. Se dice, es verdad, que mientras la idea de que el mundo ha sido creado por Dios es una verdad absoluta, la idea de que de la nada no ha surgido nada es una verdad "probable" — a diferencia de los griegos, para quienes era un principio absolutamente evidente e incontrovertible. Pero hasta qué punto ciertos autores se acercan a la tesis del *ex nihilo nihil fit* como principio verdadero más que como tesis probable, es todavía difícil determinar en virtud del modo "ambiguo" adoptado en algunos de sus textos. Algo semejante puede decirse de los filósofos de la llamada "Escuela de Padua" (VÉASE) tales como Pietro d'Abano, Agostino Nifo y otros.

En la época moderna se ha hablado casi siempre como si el principio *ex nihilo nihil fit* fuese irrefutable, sobre todo en la medida en que los pensadores se han ocupado de cuestiones filosóficas y científicas más que de cuestiones teológicas. Es cierto que al llegar a ciertos límites que rozaban estas últimas cuestiones se suponía con frecuencia no sólo que el mundo ha sido creado de la nada, sino inclusive que su existencia depende de una *creatio continua* (Descartes) o, si se quiere, de la continua presencia de Dios como Espíritu universal (Berkeley). El principio que aquí nos ocupa ha servido de hipótesis última a no pocos de los desarrollos de la ciencia natural moderna, especialmente de la mecánica, y en muchas ocasiones ha sido vinculado estrechamente al determinismo (VÉASE). Hoy día no se es tan dogmático en la materia, pero

## EXE

sólo porque se reconoce que un principio como el apuntado es demasiado vasto para enunciar algo determinado sobre los procesos naturales; dice poco justamente por pretender decir demasiado.

EXÉGESIS. Véase HERMENÉUTICA.

EXISTENCIA. En tanto que derivado del término latino *existentia*, el vocablo 'existencia' significa "lo que está ahí", lo que "está afuera" — *existit*. Algo existe porque está en la cosa, *in re*; la existencia en este sentido es equiparable a la realidad. Lo que hemos dicho en los artículos Real y Realidad, Ser y también Esencia (en cuanto ésta se contrapone a la existencia) puede ayudar a comprender el concepto aquí dilucidado. Pero no es suficiente, por lo que consideraremos ahora con algún detalle la noción de existencia como tal.

De un modo general el término 'existencia' puede referirse a cualquier entidad; puede hablarse de existencia real e ideal, de existencia física y matemática, etc. etc. Sin embargo, como esta universalidad del significado de 'existencia' se presta a confusiones, es mejor examinar el modo como, a través de la historia de la filosofía, se ha entendido el concepto de existencia como concepto filosófico técnico. La noción de existencia se aplica a las "entidades existentes" —también llamadas "los existentes"—, pero cabe distinguir entre los existentes y la existencia — o hecho de que los existentes existan. Se trata aquí, pues, de dilucidar la cuestión de la naturaleza o esencia de la existencia y no *de* ninguno de los existentes, si bien es posible que tal dilucidación sea posible únicamente a base de un análisis de entidades existentes — o supuestamente existentes.

En los primeros momentos de la historia de la filosofía griega los pensadores no parecían interesados en saber cuál es la naturaleza de lo existente; les ocupaba más indicar qué entidad o entidades eran, a su entender, existentes — o "realmente existentes"— a diferencia de las entidades que parecían tener una existencia real, pero que eran, en el fondo, modos o manifestaciones de tal existencia. Decir que "lo que hay" es agua, aire, apeirón y hasta números no es todavía decir qué es haber algo, esto es, qué es existir. Luego, con Parménides y, sobre todo, con Platón, el

## EXI

problema de la existencia como tal fue planteado varias veces; si lo que existe es lo inteligible, el mundo de las ideas, y si tal mundo no es "lo que está ahí", sino "más allá de todo ahí", la cuestión de la naturaleza de la existencia y del existir *se* suscita con toda agudeza. Sin embargo, sólo Aristóteles elaboró un sistema de conceptos que parecía capaz de dilucidar el ser de la existencia como tal en relación con, o contraste con, el ser de la esencia, de la substancia, etc.

Para Aristóteles, la existencia se entiende como substancia, es decir, como entidad. Para que algo exista, tiene que poseer un "haber", una *ousía* (v.). Tiene, además, que serle *propia*. La existencia es la substancia (v.) primera en tanto que aquello de que puede decirse algo y en "dónde" residen las propiedades. Cuando la existencia se halla unida con la esencia tenemos un ser. De él podemos saber *qué* es justamente porque sabemos que *es*. Aristóteles se interesa por averiguar lo que pueden llamarse los "requisitos" de la existencia. Los conceptos de materia y forma, de potencia y acto (VÉANSE) desempeñan en este respecto un papel importante. Pero como no puede hablarse de la existencia a menos que sea inteligible, y como la existencia solamente es inteligible a partir *de* aquello que la hace ser, tenemos ya desde este momento sentadas las bases para muchas ulteriores discusiones acerca de la relación entre la existencia y lo que hace ser la existencia. Si llamamos a lo último "esencia", tenemos la base para los debates sobre la relación entre esencia y existencia.

Muchos de estos debates tuvieron lugar durante la Edad Media. Para entenderlos adecuadamente es menester tener en cuenta los significados, y cambios de significados, de varios términos básicos: no sólo *essentia* y *existentia*, sino también *substantia*, *esse*, etc. Se encontrarán referencias a tales significados y cambios de significados en varios artículos de la presente obra; remitimos, entre otros, a los artículos ENTE, ESENCIA, HAECCEIDAD, HIPÓTASIS, OUSÍA, PERSONA, QUIDDIDAD, SER, SUBSTANCIA. Aquí nos limitaremos a algunas indicaciones sobre las tendencias generales asumidas por dichos debates.

Aunque los autores medievales tuvieron en cuenta el sistema de conceptos griegos y en particular los

## EXI

"sistemas" platónico, aristotélico y neoplatónico, hay diferencias básicas entre ciertas concepciones griegas de 'existencia' y la mayor parte de las concepciones medievales. Por lo pronto, los griegos tendieron a concebir la existencia como *cosa* — por "refinada" y "sutil" que ésta fuera. Los filósofos medievales, especialmente los de inspiración cristiana, tuvieron en cuenta que hay existencias que no son propiamente cosas, y que ni siquiera pueden comprenderse por analogía con ninguna "cosa" y que, sin embargo, son más "existentes" que otras entidades — Dios, las personas, etc. Según muchos autores medievales, el existir es propiamente el *esse*; mejor todavía, "existir" es *ipsum esse*. La comprensión de la existencia parece entonces requerir la nota de la "actualidad" (véase ACTO). Gilson (*L'Être et l'Essence* [1948], especialmente págs. 88 y sigs.) ha puesto de relieve que la ambigüedad del término *esse* ha planteado varios problemas a la filosofía medieval, incluyendo problemas relativos a la "naturaleza de la existencia" y aun en particular tales problemas. En efecto, *esse* denota a veces la esencia y a veces el acto de existir. Según ello, hay dos concepciones fundamentales de la esencia en su relación con la existencia. Una de estas concepciones puede designarse como "primado de la esencia sobre la existencia". De acuerdo con la misma, la existencia es concebida inclusive como un accidente de la esencia (Avicena y filósofos más o menos "avicenianos"). Otra de estas concepciones puede designarse como "primado de la existencia sobre la esencia". De acuerdo con la misma, la esencia es algo así como la inteligibilidad de la existencia. Existir no sería en este caso algo "simplemente dado" y menos aun algo "irracional". Pero sería, según apunta Gilson (*op. cit.*), como "un punto de energía de intensidad dada, el cual engendra un cono de fuerza del cual constituiría la cima, siendo la base la esencia".

Todos los autores medievales coinciden en decir, o suponer, que la esencia es una respuesta a la pregunta *quid sit res* (qué es la cosa) en tanto que la existencia es una respuesta a la pregunta *an res sit* (si la cosa es). Sin embargo, decir lo que es la cosa puede significar no, o no solo, predicar de ella algo —y algo "univer-

## EXI

sal"—, sino indicar lo que es la cosa en tanto que *es*. Ahora bien, aun en este último caso no se ha precisado suficientemente lo que se entiende por 'existencia'. Varios autores propusieron por ello definiciones de la existencia sobre todo en términos de 'existir'. Entre tales autores destaca Ricardo de San Victor, el cual en *De Trinitate*, IV, ii, 12, escribe: "En cuanto al término *ex-sistere*, implica no sólo la posesión del ser, sino un cierto origen. . . Es lo que da a entender, en el verbo compuesto, la preposición *ex* que va adjunta. En efecto, ¿qué es existir [*ex-sistere*] sino ser 'de' alguien, tener de alguien su ser substancial?" Ahora bien, ello lleva a considerar que el modelo de la existencia no es la cosa, sino la persona. En efecto, con respecto a la persona puede determinarse la diferencia entre el qué y el de dónde, que en la cosa pueden ser equiparables.

Los autores medievales que, como Santo Tomás, han acentuado el momento de la "actualidad" en la existencia, han definido esta última como la actualidad de la existencia, la última actualidad de la cosa, la presencia actual de la cosa en el orden "físico", es decir, en el orden "real". Existir no es entonces simplemente "estar ahí", sino "estar fuera de las causas" —*extra causas*— en cuanto estar "fuera de la nada" —*extra nihilum*—, de la simple potencia.

Los debates en torno al significado de 'existencia' y 'existir' en la filosofía medieval han estado frecuentemente ligados a la cuestión de la llamada "relación entre la esencia y la existencia", primero en Dios y luego en las criaturas. Mencionemos aquí algunas de las principales "sentencias" a este respecto.

Algunos autores escolásticos —tales, Guillermo de Auvemia, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto el Grande, Santo Tomás, y, más tarde, Fonseca, los Conimbrincenses— han mantenido la llamada "distinción real entre esencia y existencia" en el orden de lo creado. La esencia no implica la existencia, pero es, según apuntamos antes, la inteligibilidad de esta última. Otros autores —como Duns Escoto, Occam, Aurelo, Gabriel Biel, Suárez— han negado tal distinción real. La negación de la distinción real no equivale en todos los casos a la adhesión al nominalismo o al termi-

## EXI

nismo. Además, puede no admitirse una distinción real y no admitirse tampoco una mera distinción conceptual. Así, por ejemplo, Duns Escoto proponía una distinción actual formal por la naturaleza de la cosa (véase *DISTINCIÓN*).

Cuando como —según ocurrió en la mayoría de los casos— se equiparó *existencia* y *esse*, se suscitó la cuestión de si, una vez dado algo que exista, puede o no predicarse de él el existir mismo. Algunos autores sostienen que la existencia es el primer predicado de cualquier entidad existente, siendo todos los demás predicados secundarios. Ello significa que "la existencia no existe", pero existen todas las entidades existentes. Otros autores han negado que la existencia sea un predicado. Esta diferencia de opiniones no se confinó al pensamiento medieval ni a los autores escolásticos. De algún modo o de otro la cuestión de referencia ha sido tratada por muchos autores modernos. Entre ellos se ha destacado Kant, con su famosa afirmación de que el ser (*Sein*) —que aquí puede entenderse como "existir"— no es un predicado real al modo como pueden serlo otros predicados tales como 'es blanco', 'es pesado', etc. "Ser" no es evidentemente un predicado real, es decir, no el concepto de algo que pudiera agregarse al concepto de una cosa. Es meramente la posición (*Setzung*) de una cosa o de ciertas determinaciones en cuanto existentes en sí mismas. Lógicamente, es la cópula de un juicio" (*K.r.V.*, A 598 / B 626). Referirse a algo y decir de ello que existe es una redundancia. Si la existencia fuese un atributo, todas las proposiciones existenciales afirmativas no serían más que tautologías, y todas las proposiciones existenciales negativas serían meras contradicciones. Por otro lado, decir de algo que es no significa decir que existe. El "es" no puede subsistir por sí mismo: alude siempre a un modo en el cual se supone que es esto o aquello. Y si llenamos el predicado por medio del existir, diciendo que tal determinada entidad "es existente", todavía faltará precisar la manera, el cómo, el cuándo o el dónde de la existencia. De modo que, de acuerdo con estas bases, el "ser existente" no puede poseer ninguna significación si no se da dentro de un contexto. Lo cual, evidentemente, su-

## EXI

pone que el concepto que describe algo existente y el concepto que describe algo ficticio no son, *en cuanto conceptos*, distintos: lo posible y lo real están, respecto al concepto, por así decirlo, en el mismo modo de referencia. En otras palabras, el referente del concepto no introduce ninguna forma particular en el concepto por medio de la cual nos sea posible determinar si tal referente existe o no existe. Algunos autores han negado semejante tesis alegando que el modo de concepción del objeto o del referente no es el mismo en cada caso. Pero contra esto se ha alegado a su vez que la determinación del "modo de concepción" depende de condiciones no ínsitas en el propio concepto. Habría, una vez más, que volver a una determinación sensible, empírica o trascendental del contenido del concepto y en modo alguno a una mera consideración ontológica y menos todavía puramente conceptual-analítica. Autores como Brentano han intentado, en cambio, mediar entre el intelectualismo "tradicional" y las exigencias del empirismo. Han reconocido, según ello, que la afirmación de que algo es no carece de sentido, pero han señalado al mismo tiempo que el decir "es" no dice todavía nada respecto a la forma de ser el correspondiente objeto. El "ser" no sería, pues, como en Kant, un predicado real, pero sería una condición ontológica de los entes. La existencia sería, en suma, en el juicio una pura actualidad. Lo cual equivaldría a suprimir toda temporalidad del juicio (aunque no de la cosa), de suerte que, *en el nivel del juzgar*, habría que expresar un acontecimiento —si se trata de algo pasado— no como algo que ha sido, sino como la afirmación de que "es verdad el haber sido de la cosa". Fácil es advertir que el problema de la existencia ha quedado implicado entonces en la *magna quaestio* de la relación entre la lógica y lo real. Los que han mantenido ligados ambos términos de algún modo —ya sea suponiendo que lo real engendra las estructuras lógicas o bien que lo lógico es el modo de manifestarse la estructura ontológica de lo real— han llegado a considerar que el concepto de algo existente viene determinado por el modo de su referencia. No así los que han sostenido una completa heterogeneidad

## EXI

de ambas instancias. En tal caso, el modo de referencia no dice nada acerca del contenido del concepto, ya que éste es por principio absolutamente neutral frente a lo real. Otros, finalmente, como Gilson, han sostenido la irreductibilidad fundamental de la esencia y de la existencia, por lo menos cuando la existencia es mentada por el concepto. En tal caso es posible inclusive aprehender la esencia de la existencia, pero no el acto del existir mismo, el cual, como objeto de la existencia, sólo podría ser accesible a una "experiencia" — experiencia no forzosamente de índole irracional, pues, en último término, representaría la posibilidad del "juicio existencial". Es, en efecto, el juicio el que, como dice Maritain, "se enfrenta con el acto del existir". Con lo cual el concepto de la existencia no podría ser, una vez más, separado del concepto de la esencia. "Inseparable de él — escribe Maritain (*Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, 1948, pág. 46)—, no constituye con él más que un solo y único concepto simple, bien que intrínsecamente variado, un solo y mismo concepto esencialmente análogo, el del ser, que es el primero de todos, y del cual todos los demás son variantes o determinaciones, por cuanto surge en el espíritu en el primer despertar del pensamiento, en la primera aprehensión inteligible operada en la experiencia de los sentidos que trasciende los sentidos." De este modo no se caería en la irracionalidad de la existencia —o en la reducción unilateral de la existencia a un existente—, pues la idea del ser precedería a todo juicio de existencia en el orden de la causalidad material o subjetiva, y el juicio de existencia precedería a la idea del ser en el orden de la causalidad formal. No podría decirse, en suma, que no hay un concepto de la existencia. Por el contrario, lo inevitable sería el haber un tal concepto, concepto en el cual la existencia aparecería como significada al espíritu, *al modo de una esencia aun cuando sin ser una esencia* (*op. cit.*, pág. 58). Puede preguntarse si en el existencialismo (VEASE) actual el término 'existencia' debe ser o no tomado en un sentido afín al tradicional. No hay más remedio que responder a esta pregunta con dos afirmaciones que

## EXI

parecen contradictorias. Por un lado, es justo que, como ha escrito Gilson (*Introduction à la philosophie chrétienne*, 1960, pág. 201), "existencia evoca hoy connotaciones distintas de las que antaño tenía el término *existentia*, sobre todo, por ejemplo, en una doctrina como la de Báñez, donde el sentido de la palabra no se distinguía en absoluto del del verbo o del sustantivo verbal *esse*". Por otro lado, no pocas de las ideas propuestas por autores existencialistas —o llamados tales— se hallan fundadas en supuestos ontológicos relacionados con el pasado filosófico y que en alguna medida la noción "existencialista" de existencia es una reiteración —ciertamente, muy radical— de ciertas anteriores posiciones de afirmación de la existencia "contra" la esencia.

Describiremos aquí el sentido del concepto de existencia en varios autores que pueden ser alojados dentro de una tendencia "existencial" — usando este término en un sentido muy amplio, puesto que incluiremos, entre ellos, a Heidegger, cuya interpretación de la existencia es fundamentalmente ontológica y existencialista, y a otros autores que, por diversos motivos, rechazan ser calificados de existencialistas.

El primero en el tiempo de tales autores es Kierkegaard. La existencia es para este filósofo ante todo el existente — el existente humano. Se trata de aquel cuyo "ser" consiste en la subjetividad, es decir, en la pura libertad de "elección". No puede hablarse, en rigor, de la esencia de la existencia. Ni siquiera puede hablarse de *la* existencia. Hay que hablar únicamente de "este existente" o "aquel existente" — "existentes" cuya verdad es la "subjetividad". Existir significa para Kierkegaard tomar una "decisión última" con respecto a la absoluta trascendencia divina. Tal decisión determina el "momento", que no es ni la mera fluencia del "tiempo universal" ni tampoco una participación cualquiera en un mundo inteligible eterno. Por eso la filosofía no es especulación; es "decisión"; no es descripción de esencias; es afirmación de existencias.

Hay en Kierkegaard, pues, un "primado de la existencia" — y, en términos tradicionales, un "primado de la existencia sobre la esencia". En este sentido hay motivos kierkegaardianos

## EXI

en numerosos autores ya desde fines del siglo XIX. Ello no quiere decir que todos estos autores se hayan inspirado en Kierkegaard; significa solamente que, al igual que Kierkegaard, pero con distintos supuestos, y muy distintas orientaciones, numerosos autores "contemporáneos" se hallan inclinados a reconocer que de algún modo "la existencia precede a la esencia". Mencionamos a este respecto a autores tan diversos como Nietzsche, Dilthey, Unamuno, Bergson, Simmel, James, Marcel, Lavelle, Jaspers, Griesebach, Ortega, Sartre, y hasta, en algunos respectos, o en cierto nivel por lo menos, Heidegger. El "primado de la existencia sobre la esencia" se ha afirmado con tanta frecuencia y con tan diversos tonos en el pensamiento contemporáneo que varios pensadores allegados a tendencias en principio muy distintas de toda filosofía "existencial" han recabado para sí la originalidad en la afirmación de tal primado. Es lo que ha sucedido con algunos representantes del neotomismo; para ellos, el tomismo es la "verdadera filosofía existencial" — una filosofía que subraya la importancia de la existencia sin por ello suprimir la esencia o la *natura* de las entidades existentes. En vista de ello, convendría restringir el significado de la expresión 'primado de la existencia sobre la esencia' a los autores que se han referido explícitamente al mismo. Como ejemplos mencionamos aquí dos de ellos: Sartre y Lavelle. El primero llegó inclusive a definir el significado de 'existencialismo' como la afirmación de tal primado (véase *L'existentialisme est un humanisme*, aunque luego Sartre ha declarado que ello representa una excesiva simplificación de su propia doctrina existencialista). El segundo ha proclamado que "el ser es la unidad de la esencia y de la existencia" (*De l'Acte*, Cap. VI, art. 1), pero a la vez ha manifestado que "debe alterarse la relación clásica entre la existencia y la esencia y considerar la existencia como el medio de conquistar mi esencia" (*ibid.*, art. 3). "La existencia —ha escrito Lavelle— es, si se quiere, esa aptitud real y hasta actual que poseo de darme a mí mismo mi esencia mediante un acto cuya realización depende de mí" (*loc. cit.*). Ello no significa para Lavelle que la "inversión del primado" sea universal: "hay inversión de las rela-

## EXI

ciones entre la existencia y la existencia según se trate de cosas o de seres libres" (*ibid.*, art. 4).

Sartre y Lavelle no han debatido solamente el concepto de existencia y la relación entre éste y el de esencia, sino que han usado en sus filosofías el término 'existencia' en sentido técnico. Hay otros filósofos que no han usado el término en tal sentido, pero que han empleado otros vocablos en un sentido próximo al "existencial". Es lo que ocurre con las expresiones 'el hombre de carne y hueso' (Unamuno), 'nuestra vida' (Ortega y Gasset). Remitimos al lector a los artículos sobre estos filósofos, así como a otros artículos en los que nos referimos a sus doctrinas — EXISTENCIALISMO, VIDA, etc. Aquí nos limitaremos a completar la información iniciada refiriéndonos al término 'existencia' tal como ha sido usado por dos autores: Heidegger y Jaspers.

Heidegger emplea el término *Dasein*, que se traduce a veces por 'existencia', pero que, como indica el autor, no significa *existentia* en el sentido tradicional. A causa de ello, se han propuesto varios vocablos: 'estar en algo' (Zubiri), 'realidad - de verdad' (García Bacca), 'el humano estar' (Laín Entralgo), el 'estar' (Manuel Sacristán Luzón), 'ser-ahí' (Gaos). Esta última versión es bastante apropiada (y es la usada con frecuencia en otros idiomas: *être-là*, *being-there*, por cuanto permite ver los elementos que integran el concepto: *Da* y *Sein*). El *Da* del *Dasein* es, en efecto, fundamental para Heidegger. Sin embargo, este *Da* no significa propiamente "ahí", sino abertura de un ente (el ente humano) al ser (*Sein*). Nosotros hemos traducido *Dasein* por 'Existencia' (con inicial mayúscula, a diferencia de 'existencia'), porque consideramos este artificio ortográfico suficiente para los propósitos de la presente obra. Hemos tratado de la significación de 'Existencia' (*Dasein*) en Heidegger en el artículo sobre este filósofo y en otro sobre el término *Dasein*. Señalaremos aquí sólo que para Heidegger lo característico de la Existencia es que en su ser le va su ser. Por eso el análisis de la Existencia posibilita la ontología fundamental, que debe constituir la base para una ontología general y para una respuesta a la pregunta sobre el sentido del ser (*Sein*). A la vez, para dis-

## EXI

tinguir entre la noción tradicional de existencia (que corresponde a los entes que no tienen la forma de la Existencia [*Dasein*] y el tipo de existir que corresponde a la Existencia (*Dasein*), Heidegger propone para esta última el vocablo *Existenz* (véase *infra*). La Existencia no es algo que ya es, o es dado; es un poder-ser. Su misma comprensión, y con ello la comprensión del ser, es su propia determinación. Por eso "el carácter distintivo de la Existencia consiste en que es ontológica". "Al ser mismo con él que la Existencia se enfrenta o puede enfrentarse siempre de algún modo lo llamamos existencia (*Existenz*). Y como la determinación esencial de este ente no puede llevarse a cabo mediante indicación de un *qué objetivo*, sino que su esencia consiste más bien en el hecho de que posee su propio ser como suyo, se ha elegido el vocablo Existencia (*Dasein*) como pura expresión del ser de este ente" (*Sein und Zeit*, § 4). La Existencia es ónticamente preeminente (pues se define por su *Existenz*); es ontológicamente preeminente (por ser ella misma ontológica), y constituye, finalmente, la condición óntico-ontológica de todas las ontologías.

Por lo tanto, resulta comprensible que, como dice Heidegger, el ser del *Dasein* consista en su *Existenz*. Aparentemente, se trata de la trasposición a la realidad del *Dasein* del argumento ontológico y por ello mismo de una divinización de la Existencia. Sin embargo, como A. de Waelhens ha puesto de relieve (Lo *philosophie de M. Heidegger*, 1942, págs. 27-8), ello significa sólo que "la esencia de la Existencia no es sino su manera de existir", que ser algo determinado significa para la Existencia (*Dasein*) existir según un determinado modo. Pues la "Existencia cuyo ser es existir" en el sentido de ser algo existencial no es una realidad dada para siempre; *Existenz* como algo constitutivo del *Dasein* significa aquí una anticipación de sí constituida fundamentalmente por el cuidado, de tal modo que podríamos inclusive decir (*op. cit.*, pág. 308) que la esencia de la Existencia radica en el cuidado. En todo caso, la analítica existencial será la base para una comprensión del ser que se hace posible en virtud del hecho de que esta comprensión no es algo aje-

## EXI

no, extrínseco, meramente accidental a la Existencia, sino precisamente una determinación óntica de esta Existencia. Dicho en términos que recuerdan a los de Kierkegaard —aunque no exactamente superponibles a los de Heidegger—, todo pensamiento incluye el ser que lo piensa, su existencia o "subjetividad".

En cuanto a Jaspers, ha calificado a su filosofía de "filosofía de la existencia", pero —según hemos indicado en *Dasein* (v.)— debemos ponerlos en guardia respecto al vocabulario. En efecto, Jaspers llama *Dasein* a lo que existe en el nivel de lo sensible (en nosotros). El ser del *Dasein*, lo mismo que el de la conciencia, del espíritu, del alma, etc. es de algún modo "objetivo", bien que de una objetividad distinta de lo que está fuera de nosotros en cuanto "mundo". Lo realmente "existencial" es llamado por Jaspers *Existenz*. Esta existencia es lo que yo soy; es el acto de ponerme a mí mismo como libre; "el ser que no es, sino que *puede ser y debe ser*" (*Philosophie*, II 1). Por eso puede decirse que mi *Dasein* no es *Existenz*, sino que el hombre es en el *Dasein* de la existencia (*Existenz*) posible. No puede en modo alguno aprehenderse el ser de la existencia; sólo puede vivirse el existir en cuanto que es "mío". La aprehensión de la existencia requiere la objetividad, y ésta destruye el carácter irreductible del existir. No hay, pues, para Jaspers una ontología de la existencia. La existencia no es un nivel de "realidad"; a lo sumo, es lo que religa todos los niveles.

Tenemos, pues, en la filosofía actual diversos significados de 'existencia' que son, por un lado, distintos de los significados tradicionales y que, por otro lado, se distinguen entre sí. Esta distinción puede comprenderse sobre todo desde el ángulo de estas dos posibilidades: una interpretación de la existencia como raíz del existir, y una interpretación de ella como fundamento de una ontología. Algunos autores parecen participar de las dos interpretaciones. Es el caso de Jean-Paul Sartre. Su noción del "parásito" es a la vez (para usar el vocabulario de Heidegger) óntica y ontológica. En vista de ello, puede preguntarse si hay algún significado común en el uso actual del vocablo 'existencia' inclusive dentro de las filosofías-



## EXI

latamente llamadas "existenciales". Creemos que lo hay: es el que se deriva de concebir la existencia como un modo de "ser" que no es nunca "dado", pero que tampoco es "puesto" (como afirmaría el idealismo trascendental); un modo de ser que constituye su propio ser, que se hace a sí mismo. La existencia es entonces lo que forja su propia esencia, lo que crea su propia inteligibilidad y hasta la del mundo en la cual se halla sumida. Por eso la mayor parte de los pensadores pertenecientes a la citada dirección tienden a situarse o "más allá" o "más acá" del plano lógico — que todavía había preocupado grandemente a los filósofos que siguieron la ontología "tradicional".

Los análisis anteriores son casi todos de carácter metafísico o, si se quiere, filosófico general. Hay, sin embargo, otro modo de afrontar el problema de la existencia: el análisis lógico. Nos referiremos para ello principalmente a las doctrinas de Frege y de Russell. En *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884, § 53, Frege indica que las propiedades afirmadas de un concepto no son las características que componen el concepto. Estas características son propiedades de las cosas que caen bajo el concepto, no propiedades del concepto. Por eso el ser rectangular no es una propiedad del concepto Triángulo rectángulo. Pero la proposición según la cual no hay ningún triángulo rectángulo, equilátero y escaleno expresa una propiedad del concepto Triángulo rectángulo equilátero escaleno: le asigna 0. Partiendo de esto puede entenderse el concepto de existencia como afín o análogo al de número. Así, la afirmación de la existencia "no es otra cosa que la negación del 0". Siendo, pues, la existencia una propiedad de los conceptos, el argumento ontológico resulta inadmisiblemente. Ahora bien, Frege admite que sería erróneo concluir de todo esto que es imposible en principio deducir de un concepto, es decir, de sus características, algo que sea propiedad del concepto. No hay que ir tan lejos hasta afirmar que jamás se puede inferir de las características de un concepto la existencia o la particularidad (*Einzigkeit*); lo que sostiene Frege es que esto no ocurre del modo inmediato como atribuimos o asignamos la característica de un

## EXI

concepto como propiedad, a un objeto que cae bajo él. En cuanto a Russell, somete la noción de existencia a un análisis lógico de tal índole que queda reducida siempre a la noción de "algunas veces verdadero". La teoría de los objetos de Meinong había admitido entidades inexistentes, correspondientes a un universo del discurso, por medio del cual tales entidades podían ser afirmadas significativamente; el centauro, por ejemplo, no existe, pero subsiste. Russell señala, en cambio, que no podemos formar proposiciones de las cuales el sujeto sea del tipo de "la montaña de oro" o "el cuadrado redondo". Estos "entes" no poseen un ser lógico y, por lo tanto, ninguna "subsistencia" propia. "Decimos —escribe Russell— que un argumento a 'satisface' una función  $\Phi x$  si  $\Phi a$  es verdadero; esto es el mismo sentido en el cual se dice que las raíces de una ecuación 'satisfacen' la ecuación. Ahora bien, si  $\Phi x$  es algunas veces verdadero, podemos decir que hay  $x$  para los cuales es verdadero, o podemos decir 'argumentos que satisfacen  $\Phi x$  existen'. Esta es la significación fundamental del vocablo 'existencia'. Las otras significaciones se derivan de ella o implican una mera confusión del pensamiento" (*Introduction to Mathematical Logic*, 1919, Cap. XV). Así, podremos decir "los hombres existen" si significamos que "x es un hombre" es a veces verdadero. Pero si decimos "los hombres existen; Sócrates es un hombre; por lo tanto, Sócrates existe", no diremos nada con significación, pues "Sócrates" no es, como "hombres", meramente un argumento indeterminado para una función (VÉASE) preposicional dada. Sería como decir: "Los hombres son numerosos; Sócrates es hombre; por lo tanto, Sócrates es numeroso." De ahí que sea correcto decir "los hombres existen", pero incorrecto adscribir existencia a un particular dado \* que resulta ser un hombre. Por lo tanto, la expresión "términos que satisfacen  $\Phi x$  existen" significa " $\Phi x$  es a veces verdadero", pero una expresión como " $a$  existe" (en la cual  $a$  es un término que satisface  $\Phi x$ ) es un simple *flatus vocis* — *a mere noise or shape*. Con esto se resuelven, según Russell, muchas de las dificultades tradicionales pertenecientes a la noción de existencia, dificultades

## EXI

debidas, al parecer, a la falta de un análisis lógico del significado de las proposiciones. La teoría de la descripción (VÉASE) está destinada, según Russell, a poner de relieve y a solucionar lógicamente tales dificultades. El problema derivaría, por lo tanto, de la transposición a una forma lógica de una simple forma gramatical compleja o, si se quiere, del empleo de un mero nombre en vez de la descripción correspondiente. Podemos, inclusive, acumular toda clase de datos acerca de un nombre; no lograremos con esto hacer que el nombre sea más que un nombre. Por eso dice Russell (*op. cit.*, Cap. XVI) que la existencia puede ser afirmada significativamente sólo de descripciones — definidas o indefinidas. Si 'a' es un nombre, debe nombrar algo, y lo que no nombra nada no es un nombre, sino un símbolo sin significación. Algunos autores han declarado que, en todo caso, las entidades ficticias tienen alguna forma de existencia en el reino de lo ficticio — por ejemplo, en la imaginación humana, que las imagina realmente. Pero esto llevaría de nuevo a la consideración de proposiciones que no nombran nada y en las cuales el término 'existencia' carece de sentido. Ahora bien, desde el punto de vista del análisis lógico, parece evidente que, como declara L. S. Stebbing, términos como 'un centauro' y 'un león' no pertenecen al mismo tipo lógico, con la única diferencia de que el segundo existe y el primero no existe. La falla lógica consistiría entonces en considerar la proposición "los centauros son pensados" de la misma forma que "los leones son cazados". Ahora bien, la proposición "pienso en un centauro" no afirma, según dicha autora, que la propiedad de ser un centauro y la propiedad de ser pensado por mí pertenezcan a algo. Pues ser pensado no es una propiedad (en el mismo sentido en que lo es "ser cazado") a pesar de que "pienso en un centauro" y "cazo un león" tengan la misma forma verbal o gramatical. La segunda proposición no puede ser verdadera si no existen leones, pero la primera puede serlo aunque no existan centauros. La diferencia de forma lógica es, pues, de la mayor importancia. Ella nos obliga a suponer que sólo la noción de pertenencia a algo constituye

## EXI

una base lógica suficiente para la predicación de las existencias. Una vez más, la existencia sólo podrá ser afirmada de descripciones, pero no de entidades. Ahora bien, tal concepción de la existencia está basada en un supuesto claro: en el del poder del análisis lógico para precisar el ámbito dentro del cual, por así decirlo, se da la posibilidad de las existencias. Cuando se abandona tal supuesto, el término 'existencia' no puede ya ser definido por medio de la función realizada por los operadores. Es lo que sucede precisamente con las concepciones de la existencia anteriormente mencionadas, tanto las clásicas como las propiamente "existenciales". Según Urban (*Language and Reality*, 1939, pág. 304), el supuesto último de la noción lógico-analítica de existencia es, paradójicamente, el de una concepción unívoca de la existencia. Así, mientras el análisis lógico señala que el uso tradicional del término 'existir' está afectado por ambigüedades debidas a la identificación de la forma lógica con la forma gramatical, la concepción tradicional señala a su vez que el análisis lógico está afectado por ambigüedades procedentes de un uso unívoco y no analógico de 'existencia'. Concepción "tradicional", concepción "existencial" y concepción "lógica" de la existencia podrían ser, así, tres ideas debidas a supuestos últimos cuya dilucidación revela algunos de los problemas más fundamentales de la filosofía.

Para el problema de la relación entre la esencia y la existencia, especialmente en la filosofía medieval, véase la bibliografía del artículo **ESENCIA**. Véase también la bibliografía del artículo **EXISTENCIALISMO**, así como la de diferentes autores (Jaspers, Heidegger, Sartre, etc.) citados en el presente artículo. Sobre el concepto existencial: A. Dyroff, *Ueber den Existentialbegriff*, 1902. — Sobre naturaleza, estructura y formas de la existencia: Nicola Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, 1939. — Étienne Souriau, *Les différents modes d'Existence*, 1943. — A. Camus, B. Fondane, M. de Gandillac, É. Gilson, J. Grénier, L. Lavelle, R. Le Senne, B. Parain, A. de Waelhens, *L'Existence*, 1945. — Charles Duell Kean, *The Meaning of Existence*, 1947. — Jacques Maritain, *op. cit.* en el texto (trad. esp.: *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, 1949). — Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, 1947. — Id., id., *En*

## EXI

*découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, 1949. — R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, 1953 (especialmente Parte II). — Cornelio Fabro, *Dell'essere all'esistente*, 1957. — Stanislas Breton, *Essence et existence*, 1962 [Initiation philosophique, 53]. — Sobre existencia cristiana: Erich Przywara, *Christliche Existenz*, 1934. — Sobre existencia y ser: H. Riefstahl, *Sein und Existenz*, 1947. — Sobre existencia y personalidad: Roberto Giordani, *L'esistenza come conquista della personalità*, 1945. — Sobre existencia y valor: Maximilian Beck, *Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins*, 2 vols., 1925. — E. Paci, *Pensiero, esistenza e valore*, 1940. — A. Sánchez Reulet, "Ser, valor y existencia", *Filosofía y Letras* (México), N° 31 (1949). Sobre idea y existencia: Hans Heyse, *Idee und Existenz*, 1935. — Sobre existencia y realidad: O. Janssen, *Dasein und Wirklichkeit*, 1938. — Sobre existencia y trascendencia, véase el artículo **TRASCENDENCIA**. — Sobre el concepto de existencia en la filosofía moderna: G. Morgenstern, *Der Begriff der Existenz in der modernen Philosophie*, 1917. — A. F. Baillot, *La notion d'existence. Antiquité classique. Civilisation moderne*, 1954. — F. Grégoire, *L'attitude hégélienne devant l'existence*, 1953. — Sobre el concepto de existencia en las direcciones actuales de la filosofía existencial y de la filosofía existencialista: W. Andersen, *Der Existenzbegriff und das existenzielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie*, 1940. — Carlos Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, 1936. — Hans Reiner, *Phänomenologie und menschliche Existenz*, 1931. — A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, 1935 (trad. esp.: *Existencia trágica*, 1942). — E. Schott, *Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger*, 1930. — J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, 1934. — Fr. J. Brecht, *Einführung in die Philosophie der Existenz*, 1948. — L. Pareyson, *Esistenza e persona*, 1950. — M. Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger; the Ontology of Existence*, 1954. — Sobre juicio existencial: O. A. A. Friedrichs, *Beiträge zu einer Geschichte und Theorie des Existentialurteils*, 1906. — G. Rabeau, *Le jugement d'existence*, 1938. — Suzanne Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, 1946.

**EXISTENCIAL**. Véase **EXISTENCIA**, **EXISTENCIALISMO**, **EXISTENCIALISMO**.

**EXISTENCIALISMO**. Se ha abusado tanto del vocablo 'existencialismo'

## EXI

que, como han indicado varios autores allegados a esta tendencia, ya no significa apenas nada. Se han calificado de "existencialistas", en efecto, no sólo ciertas tendencias filosóficas contemporáneas, sino muchas de las tendencias filosóficas del pasado, antiguas y modernas. Se ha dicho, por ejemplo, que los jónicos, los estoicos, los agustinianos, los empiristas y muchos otros han sido de algún modo "existencialistas". Se ha dicho también que son "existencialistas" todas las filosofías en las que se ha afirmado, o se ha dado por supuesto, el llamado "primado de la existencia (VÉASE) sobre la esencia (v. )". Por eso se ha hablado del "existencialismo" de Santo Tomás de Aquino, por lo menos a diferencia del "esencialismo" de Avicena.

Para combatir este abuso del término 'existencialismo' hay que limitar la aplicación del vocablo a cierta época y, dentro de ello, a ciertas corrientes o actitudes filosóficas.

Desde este punto de vista el origen del existencialismo se remonta solamente a Kierkegaard (VÉASE), el cual lanzó por vez primera el grito de combate: "contra la filosofía especulativa [principalmente la de Hegel], la filosofía existencial". Con ello abogó por un "pensar existencial" en el cual el sujeto que piensa —este hombre concreto y, como diría Unamuno, "de carne y hueso"— se incluye a sí mismo en el pensar en vez de reflejar, o pretender reflejar, objetivamente la realidad. Este pensar "existencial" que da origen al "existencialismo" es muy a menudo de tipo "irracionalista" (véase **IRRACIONAL**, **IRRACIONALISMO**). Pero puede ser, si es menester, racionalista. En efecto, un pensador racionalista que incluyera su propio ser en su pensar, pensaría asimismo "existencialmente". Esto es, por lo demás, lo que sucedió con Sócrates, a quien Kierkegaard tenía muy presente.

Por tanto, lo primero que hace la filosofía existencial —o, mejor dicho, el hombre que piensa y vive existencialmente— es negarse a reducir su ser humano, su personalidad, a una entidad cualquiera. El hombre no puede reducirse a ser un animal racional, pero tampoco a ser un animal sociable, o un ente psíquico, o biológico. En rigor, el hombre no es ningún "ente", porque es más bien un "existente" — y, en puridad, "este

## EXI

existente". El hombre no es, pues, ninguna substancia, susceptible de ser determinada objetivamente. Su ser es un constituirse a sí mismo. En el proceso de esta su autoconstitución existencial, el hombre puede engendrar el ámbito de inteligibilidad que le permitirá comprenderse a sí mismo, y a su situación con los demás y en el mundo. Para el pensar existencial, el hombre no es "conciencia" y menos aun "conciencia de la realidad": es "la realidad misma".

El existencialismo es, así, primariamente, un modo de entender la existencia en cuanto existencia humana. Se ha hablado por ello de "antropocentrismo existencial" o "existencialista". Ahora bien, partir de la existencia humana como un "existir" no significa siempre afirmar que solamente hay existencia humana. Tal afirmación no se encuentra ni en Kierkegaard ni tampoco en autores como Chestov, Berdiaev o Marcel. En otras palabras, el existencialismo a que da origen el citado "pensar existencial" no es necesariamente imanentista. Pero aun cuando rechazan el punto de vista "antropocéntrico", los autores existencialistas —o llamados tales— reconocen que la existencia, y en particular la existencia humana, es de algún modo algo "primario". Sólo desde ella es posible, y legítimo, filosofar.

Se ha intentado a menudo definir 'existencialismo' sin que se haya encontrado una definición satisfactoria —entre otras razones, porque el existencialismo, especialmente en cuanto "actitud existencial", rehuye cualquier definición. A lo más que se ha llegado es a subrayar ciertos temas que aparecen muy a menudo en la literatura filosófica existencialista y para-existencialista. Estos temas son, entre otros, la subjetividad, la finitud, la contingencia, la autenticidad, la "libertad necesaria", la enajenación, la situación, la decisión, la elección, el compromiso, la anticipación de sí mismo, la soledad (y también la "compañía") existencial, el estar en el mundo, el estar abocado a la muerte, el hacerse a sí mismo. Nos hemos referido a estos temas en varios artículos de la presente obra. Rozaremos asimismo algunos en este artículo al hablar luego con más detalle de varias corrientes existencialistas o consideradas tales. Se ha intentado asimismo a menudo clasificar las corrientes exis-

## EXI

tencialistas. Se ha hablado en este sentido de existencialismo teológico, existencialismo cristiano, existencialismo ateo, y hasta existencialismo marxista. Se ha ensayado describir la genealogía del existencialismo contemporáneo en general y al efecto se ha traído a colación no sólo a Kierkegaard, sino también a Nietzsche, el pragmatismo, la fenomenología, etc. etc. En vista de la dificultad tanto de definir el existencialismo como de dar cuenta de sus contenidos o de clasificarlo en forma aceptable para la mayor parte de autores o historiadores de la filosofía contemporánea, presentaremos en este artículo varias clasificaciones propuestas, al hilo de las cuales se puede dar cuenta de algunas tendencias existencialistas o semi-existencialistas contemporáneas. A base de estas clasificaciones discutiremos luego algunas formas básicas de existencialismo y algunas de las reacciones suscitadas por "el movimiento existencialista" en general.

Según Emmanuel Mounier (*Introduction aux existentialismes* [1947], pág. 11), el existencialismo puede compararse a un árbol alimentado en sus raíces por Sócrates, por el estoicismo y por el agustinismo. Estas raíces producen filosofías como las de Pascal y Maine de Biran. El tronco del árbol representa a Kierkegaard. Desde el tronco se extiende una ancha copa en la cual se hallan representados, en una ramificación harto compleja, la fenomenología, Jaspers, el personalismo, Marcel, Soloviev, Chestov, Berdiaev, la teología dialéctica (sin olvidar el "judaísmo trascendental" de Buber), Scheler, Lansberg, Bergson, Blondel, Laberthonnière, Nietzsche, Heidegger, J.-P. Sartre (terminal "izquierdo" del "movimiento"). Siguiendo el mismo símil se podrían incluir en esta copa el pragmatismo, Unamuno, Ortega y Gasset y otros muchos autores.

Esta clasificación de Mounier peca por exceso. Mounier califica de "existencialistas" a no pocos autores que, como Bergson, no han sido tales, y a otros que, como Heidegger y Ortega y Gasset, han rechazado legítimamente ser considerados tales. Jacques Maritain ha propuesto otra clasificación: según ella, hay por un lado un existencialismo propiamente existencial y un existencialismo meramente académico. El primero es "el existen-

## EXI

cialismo en acto vivido o ejercido". El segundo es "el existencialismo en acto significado" como máquina de ideas y aparato para confeccionar tesis. Nico-la Abbagnano ha indicado que hay diversas formas de existencialismo según el modo como se establezca la "relación" entre la existencia y el ser. Siendo fundamental en todo existencialismo la idea de que la existencia no es ser, sino relación o *rapporto* con el ser, tal relación puede ser interpretada de tres maneras. La primera se refiere al punto de partida: a la nada de la cual se supone que emerge la existencia. La segunda se refiere al punto de llegada: al ser hacia el cual "se dirige" la existencia. La tercera se refiere a la unidad del punto de partida con el de llegada: a la relación misma. En el primer caso, se define 'existencia' como 'imposibilidad de no ser nada'. En el segundo caso, se define 'existencia' como 'trascendencia' y ésta como 'imposibilidad de ser un ser'. En el tercer caso se define 'existencia' como 'posibilidad de ser la relación misma con el ser'. Abbagnano dice que el primer tipo de existencialismo es propio de Heidegger; que el segundo ha sido representado especialmente por Jaspers, y que el tercero es el del propio Abbagnano. La insistencia en la "posibilidad" excluye, según Abbagnano, retrotraer la existencia al modo de ser propio de las cosas. En efecto, la existencia puede relacionarse o no con el ser, acentuar o debilitar su *rapporto* con él. Otras clasificaciones presentadas son del tipo de la ya aludida antes: existencialismo "ateo" (Heidegger, Sartre) y existencialismo "cristiano" (Jaspers, Marcel, Lavelle). Todas estas clasificaciones ofrecen inconvenientes. Por lo pronto, se incluye en ellas con frecuencia a Heidegger. Pero si la filosofía de Heidegger es un "existencialismo", lo es sólo en el sentido de una preparación para una ontología: "sólo en este sentido *ontológico* —ha escrito Fritz Kaufmann— figura el hombre como centro de la metafísica de Heidegger" (*Philosophy and Phenomenological Research*, I [1940-1941], pág. 363). Se ha dicho por ello que una filosofía es existencialista sólo cuando se apoya en lo óntico (VÉASE), pero no cuando se apoya en lo ontológico. Es cierto que algunos críticos han declarado que Heidegger no ha podido pasar, muy a pesar suyo, del campo del "análisis

## EXI

existencial" a la ontología, y que, en general, tal paso no es posible. Pero lo estimamos dudoso. Por otro lado, las clasificaciones en cuestión no tienen siempre en cuenta la diferencia entre "actitud existencial" y "pensamiento existencial". Sólo este último merece ser llamado "existencialismo". En efecto, el existencialismo no es, no debe ser, una mera "actitud" o inclusive una simple "toma de posición". El existencialismo es, o debe ser, una filosofía. Ciertos autores niegan que tal filosofía sea posible. Manifiestan que desde el momento en que se adopta una actitud existencial se excluye toda posible "racionalización" de la existencia, y que sin tal "racionalización" no es posible, o no es legítimo, hablar de filosofía. Otros autores niegan la posibilidad de tal filosofía alegando que los análisis de la existencia humana en que son pródigos los autores existencialistas son, a pesar de lo que dichos autores pretenden, de carácter empírico-psicológico y no tienen ningún carácter propiamente "existencial".

Los autores que admiten la posibilidad de una filosofía existencial no están siempre de acuerdo en las bases de tal filosofía. Según ha indicado José Gaos (Cfr. *Filosofía y Letras* [México], N° 6, pág. 260), el existencialismo más difundido sufre de una "falsa unilateralidad exclusiva de sus bases". Tal carácter negativo se debe en gran parte a que para estas filosofías el cristianismo es visto desde fuera, como un juego filosófico; se toma, por lo tanto, uno de sus extremos —Pascal, Kierkegaard, experiencias de la angustia, de la nada, etc.—, y se olvidan otros extremos —los Evangelios, el franciscanismo, etc.—, donde, en vez de la inquietud angustiada, hay una inquietud esperanzada y una serie de vivencias —amor, alegría, etc.— que el existencialismo usualmente desatiende o desestima. Como señala ya Louis Lavelle, consistiendo primariamente la existencia en emoción de existir (la cual nos proporciona un acceso al ser), tal emoción no puede ser simplemente reducida a la angustia: tiene, dice Lavelle, una fase positiva que es el *émerveillement d'exister*, es decir, el "encontrar en mí una participación en una realidad que no cesa de constituirme" (Curso en el Collège de France sobre Los *fun-*

## EXI

*damentos de la metafísica*, 1945-1946). Podríamos decir inclusive que la mencionada unilateralidad es debida a un factor fundamental y realmente único: a que se insiste en que el trascender de la existencia no tiene otra finalidad que la constitución de la propia existencia. Cuando así no ocurre, la unilateralidad desaparece, y entonces todos los modos de la finitud existencial son posibilidades y condiciones, pero no el *constitutivum metaphysicum* de la existencia. Por eso se ha subrayado también que el inevitable trascender de la existencia humana se descubre en el hecho de que esta existencia no puede "vivir por sí". No todos los autores, sin embargo, están de acuerdo en el significado de esta última restricción. Algunos sostienen que si el fundamento de la existencia no es la propia existencia, entonces debe necesariamente recurrirse a Dios. Otros sostienen que basta con reconocer un reino trascendente de valores. Otros, finalmente, encuentran el fundamento de la existencia en la Naturaleza. Con ello las cuestiones acerca de la existencia vuelven a suscitar los problemas tradicionales y representan, en cierto modo, una reformulación de estos problemas.

Ha habido por lo menos tres actitudes en el pensamiento actual frente al existencialismo: la completa indiferencia; la oposición cerrada; y el esfuerzo por "superar" el existencialismo desde dentro.

La indiferencia se ha manifestado a veces mediante el simple desdén; a este efecto ha sido corriente decir que las tendencias existencialistas son o puro patetismo o puro verbalismo (o ambas cosas a un tiempo). La oposición cerrada ha partido a veces de los que en otras ocasiones han manifestado indiferencia; tal es el caso de no pocos autores de tendencia "analítica" (véase ANÁLISIS). Se ha dicho (por ejemplo, A. J. Ayer, cuando menos en una cierta fase de su pensamiento) que el existencialismo es simplemente un "abuso del verbo 'ser'". Otros filósofos hostiles al existencialismo lo han combatido desde posiciones consideradas por ellos como firmemente establecidas (como marxismo o neoescolasticismo). En cuanto a los esfuerzos por superar el existencialismo "desde dentro", se han llevado a cabo por varios existencialistas. A mo-

## EXI

do de ejemplo mencionamos a Roberto Giordani, el cual en su obra sobre el "transexistencialismo" (Cfr. *infra*, bibliografía) se ha propuesto superar no sólo el "existencialismo" de Heidegger (o "procedente de Heidegger"), sino también el derivado de la dialéctica hegeliana. Según Giordani, la dialéctica debe ser sustituida por la apodíctica, la cual va de lo negativo a lo positivo absoluto en todas las esferas: de lo material a lo espiritual a través de lo corporal; del ser al existir por el devenir; de la no-temporalidad a la eternidad por la temporalidad; de la particularidad a la personalidad por la individualidad; de lo inconsciente al estado de vigilia absoluto por la conciencia; de la exterioridad a la interioridad por la ambigüedad de ambas. Giordani pretende que su paso de lo negativo a lo positivo no puede ser equiparado a la dialéctica hegeliana, en la cual dos entidades indeterminadas (como el ser y la nada) dan origen a una entidad determinada (como el devenir).

Entre las discusiones que ha suscitado el existencialismo en las últimas décadas mencionaremos dos: una es la interpretación de esta tendencia desde el punto de vista histórico; la otra es su relación —o falta de relación— con otras filosofías contemporáneas.

En lo que toca al primer punto, las respuestas dadas han solidado depender de posiciones filosóficas —y a veces político-sociales— previamente adoptadas. Así, por ejemplo, el existencialismo es interpretado por los marxistas como la filosofía de la burguesía en su estado de degeneración y descomposición; por muchos "tradicionalistas" (en el sentido de "partidarios de la tradición filosófica" y en particular de una *philosophia perennis*), como una de las más peligrosas manifestaciones del ateísmo moderno; por los racionalistas, como una explosión antirracionalista, hostil a la ciencia y a toda sana razón humana; por muchos individualistas, como una reacción saludable de la persona contra las amenazas de esclavitud suscitadas por todo género de totalitarismos. En todos estos casos, la interpretación se refiere más a la función que el existencialismo tiene, o se pretende que tenga, dentro de la sociedad contemporánea, que a los contenidos mismos de tal filosofía, a

## EXI

los que nos hemos referido en el resto de este artículo.

En cuanto al segundo punto, el existencialismo sostiene relaciones muy matizadas con otras direcciones contemporáneas. Ya hemos visto antes que su tendencia a rechazar la "cosificación" de la existencia humana es compartida por otros movimientos filosóficos, inclusive por algunos que son en otros respectos declaradamente antiexistencialistas. También hay, como ha visto E. W. Beth, alguna relación entre el existencialismo y la crisis de la razón (cuando menos de la razón tradicional) que se ha manifestado en algunas de las direcciones de la lógica y de la filosofía matemática. Finalmente, no pueden negarse ciertos puntos de contacto entre el existencialismo y algunas manifestaciones del pragmatismo. Con las únicas filosofías con las que el existencialismo parece estar en completo desacuerdo es con el positivismo lógico, la filosofía analítica y direcciones afines. No obstante, una posibilidad de comunicación mutua no está excluida. Que tal comunicación choqua con obstáculos, es evidente. Walter Cerf, en "Logical Positivism and Existentialism" (*Philosophy of Science*, XVIII [1951], 327-38), ha señalado que los principales son: la renuncia del positivista lógico a considerar otro "horizonte" que el del "hombre como animal racional", y la renuncia del existencialista a comprender siquiera el lenguaje analítico y científico del positivista lógico. Tales obstáculos podrían, con todo, reducirse si: (a) el existencialista abandonara su tendencia a lo irracional, evocativo y emotivo, y (b) el positivista lógico comprendiera que su análisis se basa en una previa decisión que, como tal, es de carácter "existencial". Los dos hablan dos lenguajes distintos; para establecer una comunicación entre ellos es necesario, pues, descubrir un lenguaje "intermediario". El asunto es difícil, pero no imposible. Pues si se logra, al entender de dicho autor, averiguar cuáles son las condiciones del discurso meta-racional, el existencialista podrá modificar su lenguaje adecuándolo al del positivista lógico, y a la vez éste comprenderá que su lenguaje está, por así decirlo, encajado dentro de una meta-racionalidad. Ahora bien, es probable que ni él

## EXI

existencialista ni el positivista lógico acepten semejante entendimiento. El primero declarará seguramente o bien que el discurso meta-racional es el que él ya emplea, o bien que tal discurso tiene que someterse a supuestos que no son demostrables por medio del lenguaje científico. El segundo argüirá o bien que el discurso meta-racional carece de significación o bien que no es más que un término inapropiado para designar los instrumentos de expresión descubiertos por la semiótica. En vista de ello, parece que lo único que cabe hacer es mostrar la efectiva conjunción parcial del existencialismo y del positivismo lógico mediante la demostración de que ambos parten de supuestos comunes, de los cuales hay unos de carácter negativo —como el hecho de rehuir como principio las doctrinas tradicionales del "ser"—, y otros de carácter positivo — como la fuerte tendencia común a aceptar el fenomenismo. Probablemente sólo en el futuro podrá verse con suficiente claridad si se trata de dos movimientos completamente opuestos —hasta el punto de que sólo equivocadamente puede incluirse a ambos dentro del campo de la filosofía—, o bien de dos distintas manifestaciones de supuestos comunes a la mayor parte de las doctrinas vivas de nuestro tiempo. Lo que parece, en todo caso, problemático es sostener que dichas doctrinas son *enteramente* peculiares de ciertos países o tipos psicológicos (por ejemplo: el positivismo lógico, de los países angosajones; el existencialismo, de Alemania o de los países latinos). Esta afirmación toma lo que sucede actualmente en filosofía por lo que ha sucedido siempre; es un caso de "presentismo" del cual no están exentos ni los existencialistas ni los positivistas lógicos. Tampoco pueden admitirse los argumentos habituales: el existencialismo es puro verbalismo y emocionalismo; el positivismo lógico es una manifestación de sequedad de espíritu. Estos últimos argumentos son más propios del lenguaje polémico que del descriptivo; es tanto más sorprendente que a ellos se hayan dejado arrastrar filósofos simpatizantes con el positivismo lógico, que se han dedicado a atacar el existencialismo a base de puros estallidos de indignación o con insistentes afirmaciones acerca del carácter superior de

## EXI

la ciencia. Como ha señalado A. de Waelhens en su libro sobre Heidegger, puede acusarse a este autor de muchas cosas menos de "ingenuidad" filosófica. Finalmente, es dudosa la frecuente equiparación que algunos adversarios del existencialismo hacen de esta corriente con ciertas tendencias políticas: por ejemplo, el irracionalismo totalitario. Según F. H. Heinemann, hay al respecto muchas diferencias entre los diversos filósofos, y lo que puede decirse de Heidegger no corresponde, por ejemplo, a Jaspers. Esta crítica política de las tendencias existencialistas es, por supuesto, tan errónea y, sobre todo, tan desencaminadora como la que algunos autores (por ejemplo, C. E. M. Joad) han hecho del positivismo lógico, condenado frecuente —y erróneamente— como conducente a una sociedad totalitaria.

Agreguemos que en relación con el existencialismo y, más específicamente, en relación con ciertas ideas de las varias "filosofías existenciales" a que nos hemos referido en el presente artículo, se han desarrollado ciertas corrientes psicológicas y psiquiátricas que han hecho uso de conceptos básicos existenciales, aun cuando transformándolos considerablemente en el curso del trabajo psicológico y psiquiátrico. Como ejemplo de un "movimiento existencial en psicología" citamos el de Ludwig Binswanger (VÉASE). Esta tendencia al "análisis existencial" y otras afines han sido asimismo desarrolladas por autores como V. E. von Gebattel (nac. 1883), Eugène Minkowski (nac. 1885), F. J. Buytendijk, Erwin W. Straus, Roland Kuhn y Rollo May.

Para el llamado "psicoanálisis existencial", véase PSICOANÁLISIS.

Véase la bibliografía de los artículos ESENCIA y EXISTENCIA, así como la bibliografía de los autores principales citados en el texto del presente artículo, especialmente la de aquellos que son considerados como existencialistas o adheridos a alguna forma de la filosofía de la existencia. A continuación señalamos en orden cronológico algunas obras publicadas en los últimos tiempos acerca de la cuestión, tanto si son a favor como en contra, si son meras exposiciones o interpretaciones, si tratan el problema en general o algunos de sus aspectos; en todo caso, insistimos que deben ser completadas por las mencionadas en otras bibliografías. Arnold Gehlen,

## EXI

*Idealismus und Existentialphilosophie*, 1933. — Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, 1936 (trad. esp.: *Kierkegaard y la filosofía existencial*, 1948). — Emilio Gouiran, "Prolegómenos a una filosofía de la existencia", I, *Sur*, Año VI, N° 27 (1936), 73-87; II, id. VII, 28 (1937), 65-74; III, id. VII, 29 (1937), 80-8. — Auguste Brunner, S. J., "Ursprung und Grundzüge der Existentialphilosophie" *Scholastik*, XIII (1938). — Karl Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Ein Beitrag zur Frage Existentialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie*, 1938. — K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, 1938. — Nicola Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, 1942. — O. F. Bollnow, "Existenzphilosophie" (en *Systematisches Philosophie*, ed. N. Hartmann, 1942, 3ª ed., 1947 [trad. esp.: *Filosofía de la existencia*, 1954]). — Cornelio Fabro, *Introduzione all'esistenzialismo*, 1942. — Luigi Pareyson, *Studi dell'esistenzialismo*, 1943 (en trad. esp.: *El existencialismo, espejo de la conciencia contemporánea*, 1949). — Enzo Paci, *L'esistenzialismo*, 1943. — M. Werner, *Der religiöse Gehalt der Existentialphilosophie*, 1943. — Norberto Bobbio, *L'esistenzialismo*, 1944 (trad. esp.: *El existencialismo*, 1949). — H. Lefebvre, *L'Existentialisme*, 1946. — Roger Troisfontaines, *Existentialisme et pensée chrétienne*, 1946. — C. Fabro, J. Maritain, N. Picard, E. Toccafondi, E. Gilson et al., *Esistenzialismo* (Semana de estudios de la Accademia di Santo Tommaso, 1947). — William Barrett, *What is Existentialism?*, 1947. — Emmanuel Mounier, *op. cit.* en el texto (trad. esp.: *Introducción a los existencialismos*, 1948). — Ignace Lepp, *Existences et existentialismes. Témoignage chrétien*, 1947. — Paul Foulquié, *L'Existentialisme*, 1947 (trad. esp.: *El existencialismo*, 1948). — P. Ortega, *Intuition et religion. Le problème existentialiste*, 1947. — Jean Wahl, *Petite histoire de "l'existentialisme"*, 1947 (trad. esp.: *Breve historia del existencialismo*, 1950). — B. Pruche, *L'Existentialisme et l'acte d'être*, 1947. — Julien Benda, *Tradition de l'existentialisme ou les philosophies de la vie*, 1947. — G. Lukács, *Existentialisme ou Marxisme?* (trad. franc., 1948). — Vicente Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora*, 1948. — Guillermo de Torre, *Valoración literaria del existencialismo*, 1948. — G. A. del Monte, *Il problema della esistenza nella filosofia esistenzialistica*, 1948. — R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*, 1948 (trad. esp.: *Las doctrinas existencialistas*

## EXI

*de K. a J. P. S.*, 1950). — Ralph Harper, *Existentialism: a Theory of Man*, 1948. — Agustín Martínez, *Información sobre el existencialismo*, 1948. — Johannes Hesen, *Existenzphilosophie*, 1948. — B. Delfgaauw, *Wat is Existentialisme?*, 1948. — Annibale Pastore, *La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo*, 1948. — Marjorie Greene, *Dreadful Freedom*, 1948; reimp. con el título: *Introduction to Existentialism*, 1959 (trad.: *El sentimiento trágico de la existencia*, 1952). — Gérard Devaux, *L'existentiel*, 1949. — Helmut Kuhn, *Encounter with Nothingness. An Essay on Existentialism*, 1949 (trad. esp.: *Encuentro con la nada*, 1953). — Joaquín Andúriz, *El existencialismo de la esperanza*, 1949. — G. Deledalle, *L'existentiel. Philosophies et littératures de l'existence*, 1949. — Roger Vernaux, *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, 1949. — Carlos Astrada, *Ser, humanismo, "existencialismo"*. *Una aproximación a Heidegger*, 1949. — E. Castelli, G. Marcel, E. Bréhier et al., *Esistenzialismo cristiano*, ed. E. Castelli, 1949. — D. Morando, *Saggio su l'esistenzialismo teologico*, 1949. — E. Castelli, A. de Waelhens, J. Gérard, J. Paumen, H. J. Pos, F. H. Heinemann, J. Segond, V. J. McGill, "L'existentialisme devant l'opinion philosophique", *Revue Internationale de Philosophie*, N° 9 (1949). — F. Battaglia, *Il problema morale nell'esistenzialismo*, 1949. — A. Amoroso Lima (Tristão d'Athayde), *O existencialismo*, 1949 (trad. esp.: *El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo*, 1949). — U. Scarpelli, *Esistenzialismo e marxismo*, 1949. — V. Gignoux, *La philosophie existentielle*, 1950. — E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, 1950. — H. Pfeil, *Existentialistische Philosophie*, 1950. — Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 150, 2ª ed., 1960. — L. Gabriel, *Existenzphilosophie*, 1951. — F. J. von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, 1951 (trad. ingl. con algunos cambios: *Beyond Existentialism*, 1961). — J. S. Weiland, *Philosophy of Existence and Christianity*, 1951. — Jean Wahl, *La pensée de l'existence*, 1951. — M. T. Antonelli, F. Battaglia, C. Fabro et al., *L'Esistenzialismo*, 1951 (trad. esp.: *El existencialismo*, 1958). — P. Prini, *Esistenzialismo*, 1952 (trad. esp.: *Existencialismo*, 1957). — K. F. Reinhardt, *The Existentialist Revolt*, 1952. — G. H. J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, 1952. — J. Lenz, *Der moderne deutsche und französische Existentialismus*, s/f. [1952] (trad.

## EXI

esp.: *El moderno existencialismo alemán y francés*, 1955). — L. Stefanini, *Esistenzialismo ateo et esistenzialismo teistico*, 1952. — C. Astrada, *La revolución existencialista*, 1952. — H. Knittermeyer, *Die Philosophie der Existenz. Von der Renaissance bis zur Gegenwart*, 1952. — Julián Marías, *El existencialismo en España*, 1953, reimp. en *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1955, págs. 15-49. — V. Fattone, *Introducción al existencialismo*, 1953. — Id., id., *La existencia humana y sus filósofos*, 1953. — E. L. Allen, *Existentialism from within*, 1953. — F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, 1953 (ed. alemana, modificada: *Existenzphilosophie, lebendig or tot?*, 1954; trad. esp. de la ed. alemana: *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*, 1956). — Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, 1954 (trad. esp.: *Las filosofías de la existencia*, 1956). — J. I. Alcorta, *El existencialismo en su aspecto ético*, 1955. — J. Ell, *Der Existenzialismus in seinem Wesen und Werden*, 1955. — Diamantino Martins, S. J., *Existencialismo*, 1955. — M. A. Virasoro, A. A. Vera, N. Pousa, A. Petroccione, A. M. Travi, C. Lambruschini, A. L. Benítez de Lambruschini, *Symposium sobre existencialismo*, s/f. [1955]. — R. Grimsley, *Existentialist Thought*, 1955 (trad. esp.: *Las filosofías de la existencia*, 1956). — John Wild, *The Challenge of Existentialism*, 1955. — William Barrett, *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, 1958. — Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 2ª ed., 1958 [1ª ed., 1949] (trad. esp.: *Crisis de la metafísica*, 1962). — Ismael Quiles, *Más allá del existencialismo*, 1959. — Calvin O. Schrag, *Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude*, 1961. — H. E. Barnes, *The Literature of Possibility: A Study in Humanistic Existentialism*, 1961. — Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel, *Marxisme e Existentialisme. Controverse sur la dialectique*, 1962 (debate del 7-XII-1961). — Fernando Molina, *Existentialism as a Philosophy*, 1962 [sobre Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre]. — Benjamin Wolstein, *Irrational Despair: An Examination of Existential Analysis*, 1962. — Juan David García Bacca, *Existencialismo*, 1962 [Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Veracruzana, 11]. — La obra de Roberto Giordani referida en el texto es: *Il transistenzialismo*, 2 vols., 1954. La anterior bibliografía está lejos de ser completa. Sin embargo, es más

## EXI

completa (o más larga) de lo que debería ser de habernos limitado a una selección de obras adecuadas para el estudio del existencialismo o de algunos de sus principales aspectos. La razón de haber extendido la bibliografía más de lo necesario ha sido el propósito de hacer ver la abundancia de obras sobre este movimiento especialmente en el curso de ciertos años. La mera lectura de la bibliografía es, pues, ilustrativa del modo como ha sido acogido el existencialismo.

Para los lectores que deseen más completa información bibliográfica, o que deseen suplementar la anterior, mencionamos los repertorios siguientes:

R. Jolivet, *Französische Existenzphilosophie*, 1948 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I.M. Bocheński, 9]. — *Revue Internationale de Philosophie*, N° 9 (1949), especialmente detallada sobre el existencialismo en Italia (págs. 349-59). — V. R. Yanitelli, S. J., "A Bibliographical Introduction to Existentialism", *The Modern Schoolman*, XXVI (1949), 345-63. — K. Douglas, *A Critical Bibliography of Existentialism (The Paris School)*, 1950 [especialmente detallada para J.-P. Sartre hasta la mencionada fecha]. — F. O. Bollnow, *Deutsche Existenzphilosophie*, 1953 [Bibliographische Einführungen, etc., 23]. — Emilio Oggianni, *L'esistenzialismo: introduzione storica e critica allo studio della filosofia esistenzialistica (I. Questioni generali, bibliografia)*, 1956. — A. Burton y D. T. Lunde, *Bibliographic Sources of Existential Thought* [mimeog., s/a. (1961), San José, California].

EXISTENCIARIO. Siguiendo a José Gaos (en su versión de *Sein und Zeit*, de Heidegger: *El Ser y el Tiempo*, 1951), traducimos por 'existenciario' el término *existenzial* que Heidegger usa para referirse a la estructura ontológica de la Existencia (VÉASE). El conjunto de las estructuras ontológicas de la Existencia se llamará entonces la *existenciabilidad* (*Existenzialität*), de modo que lo que se llama usualmente *analítica existencial*, por la cual se accede a la pregunta por el sentido del ser, tal como Heidegger la entiende, será, en rigor, una *analítica existenciaria*. El término 'existencial' traducirá, en cambio, el vocablo *existenziell* mediante el cual se hace referencia a la constitución óptica de la Existencia. De ahí que pueda entonces resultar clara la distinción entre la *Existenzialphiloso-*

## EXI

*phie*, o filosofía existenciaria, y la *Existenzphilosophie* o *existenzielle Philosophie*, filosofía existencial o existencialismo (VÉASE). La primera es la desarrollada explícitamente por Heidegger o por autores como Gabriel Marcel (prescindiendo aquí de su posibilidad última); la segunda es la propia del pensamiento filosófico de Kierkegaard, de Jaspers y hasta de Jean-Paul Sartre. Ahora bien, el vocablo 'existenciario' significa también, en su uso substantivo, un elemento constitutivo del ser de la Existencia (*Dasein*) (véase DASEIN, EXISTENCIA). Por eso Heidegger llama a los caracteres del ser de la Existencia los existenciarios. Éstos se distinguen de un modo riguroso de las determinaciones del ser del ente no *dasein*förmige (que no tiene la estructura de la Existencia en tanto que *Dasein*), es decir, de lo que tradicionalmente se llaman categorías (VÉASE). El uso ontológico y primario de este término como "acusación" se reproduce en el caso de los existenciarios, pero mientras las categorías "acusan" el *qué* del ente y lo dejan ver en su *existentia* o presencia (*Vorhandenheit*), los existenciarios acusan el *quién* del ente, su existencia en sentido propio (*Existenz*). Los existenciarios, en tanto que hilos conductores de la analítica de la Existencia (*Dasein*) son diversos y aparecen en tanto que son mostrados primariamente en el estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*), en el cuidado (VÉASE), etc. Ejemplo de un modo de ver existenciario es el "estar-en" que caracteriza a la Existencia a diferencia del "estar en" que se revela en la posición de unos objetos dentro del espacio. Lo cual no significa que se le niegue a la Existencia la espacialidad, sino que se interpreta a ésta como "especialidad existenciaria". Pueden considerarse asimismo como elementos existenciarios constitutivos de la Existencia la comprensión del existir, el habla y aun el propio "ser anónimo" (*das Man*), el cual, no por ser una manifestación "inauténtica", deja de ser real.

En su obra *Philosophische Anthropologie* (1957) Hans-Eduard Hengstenberg habla de cinco *Existenzialien* ("existenciales"), pero muy semejantes a los "existenciarios" heideggerianos: el existir (*existieren* o modo de *in-der-Welt-sein* de la existencia humana; la

## EXP

presencia o actualidad (*Gegenwärtigkeit*) histórica; la expresión (*Ausdruck*) en cuanto expresión de la personalidad y comunicación de esta expresión a otras personalidades; la "significación" (*Sinnhaftigkeit*) o acción sobre los significados y la libertad (*Freiheit*) del espíritu (*Geist*).

EXOTÉRICO. Véase ESOTÉRICO.

EXPERIENCIA. El término 'experiencia' se usa en varios sentidos: (1) La aprehensión por un sujeto de una realidad, una forma de ser, un modo de hacer, una manera de vivir, etc. La experiencia es entonces un modo de conocer algo inmediatamente antes de todo juicio formulado sobre lo aprehendido. (2) La aprehensión sensible de la realidad externa. Se dice entonces que tal realidad se da por medio de la experiencia, también por lo común antes de toda reflexión — y, como diría Husserl, pre-predicativamente. (3) La enseñanza adquirida con la práctica. Se habla entonces de la experiencia en un oficio y, en general, de la experiencia de la vida. (4) La confirmación de los juicios sobre la realidad por medio de una verificación, por lo usual sensible, de esta realidad. Se dice entonces que un juicio sobre la realidad es confirmable, o verificable, por medio de la experiencia. (5) El hecho de soportar o "sufrir" algo, como cuando se dice que se experimenta un dolor, una alegría, etc. En este último caso la experiencia aparece como un "hecho interno".

La multiplicidad de sentidos del término 'experiencia' hace difícil examinar su concepto a menos de enzarsarse en enojosas precisiones. Por otro lado, aunque hay algo de común en todos los sentidos de nuestro vocablo —el hecho de que se trate siempre de una aprehensión inmediata por un sujeto de algo que se supone "dado"—, ello es demasiado vago para servir de punto de partida de un análisis. En vista de estas dificultades, seguiremos el procedimiento siguiente: describir varios sentidos capitales del vocablo 'experiencia' a través de la historia de la filosofía, y subrayar en cada caso por lo menos uno de dos sentidos primordiales: (a) la experiencia como confirmación, o posibilidad de confirmación, empírica (y con frecuencia sensible) de datos, y (b) la experiencia como hecho de vivir algo dado anteriormente a toda reflexión o pre-

## EXP

dicación. En cada uno de estos casos se puede destacar el carácter "externo" o "interno" de la experiencia, aunque es frecuente —si bien no exclusivo— que el primero corresponda más bien al sentido (a) y el segundo al sentido (b). En algunos casos, la noción de experiencia ha sido usada como concepto fundamental metafísico o como concepto previo a todos los otros. Nos referiremos a este punto al presentar varias de las doctrinas actuales sobre la experiencia.

La distinción platónica entre el mundo sensible y el mundo inteligible equivale en parte a la distinción entre experiencia y razón. La experiencia aparece en este caso como conocimiento de lo cambiante —por lo tanto, como una "opinión" más que como un conocimiento propiamente dicho. Es cierto que Platón, especialmente en lo que tiene de más socrático, no descuida la experiencia como la "práctica" (por lo menos "práctica intelectual") necesaria con el fin de poder formular conceptos y alcanzar el reino de las ideas. Pero la experiencia no tiene en ningún caso el carácter preciso e inteligible de las ideas. En Aristóteles, la experiencia queda mejor integrada dentro de la estructura del conocimiento. La experiencia, *ἐμπειρία*, es algo que poseen todos los seres vivientes. La experiencia es necesaria, pero no suficiente; a ella se sobreponen el arte, *τέχνη*, y el razonamiento, *λογισμός* (*Met.*, A. 1, 981 b 27). La experiencia surge de la multiplicidad numérica de recuerdos (*An. post.*, II 19, 100 a 5); la persistencia de las mismas impresiones es el tejido de la experiencia a base del cual se forma la noción, esto es, lo universal. La experiencia es, pues, para Aristóteles, la aprehensión de lo singular. Sin esta aprehensión previa no habría posibilidad de ciencia. Además, sólo la experiencia puede proporcionar los principios pertenecientes a cada ciencia; hay que observar primero los fenómenos y ver qué son con el fin de proceder luego a demostraciones (*An. pr.*, I 30, 46 a 17 sigs.). Pero la ciencia propiamente dicha lo es sólo de lo universal; lo particular constituye el "material" y los ejemplos. Hay "arte" sólo cuando de una multitud de nociones de carácter experimental se desprende un juicio universal (*Met.*, A 1, 981 a 6). La experiencia en sentido aristotélico

## EXP

co tiene, pues, los sentidos (2) y (4), el sentido (a) y una parte del sentido (b), pero el Estagirita se refiere también a la experiencia, y destaca su importancia, cuando habla de la práctica y manifiesta que en ciertos asuntos, como en la dirección y administración de las cosas del Estado, la habilidad y la experiencia son extremadamente importantes; los hombres de Estado practican su arte por experiencia más bien que por medio del pensamiento (*Eth. Nic.*, X 9, 1181 a 1 sigs.).

En muchos autores medievales la *experiencia* tiene varios sentidos, pero dos de ellos predominan: la experiencia como amplio y extenso conocimiento de casos, que da lugar a ciertas reglas y a ciertos conocimientos generales, y la experiencia como aprehensión inmediata de procesos "internos". El primer sentido puede calificarse de "científico"; el segundo, de "psicológico" y también de "personal". En el primer caso la experiencia es, como en Aristóteles, el punto de partida del conocimiento del mundo exterior. En el segundo caso puede ser punto de partida del conocimiento del mundo "interior" (e íntimo), pero también base para la aprehensión de ciertas "evidencias" de carácter no natural. Así, la *experiencia* puede designar la vivencia interna de la vida de la fe y, en último término, de la vida mística. La doctrina de la iluminación divina, de raigambre agustiniana, subraya este último tipo de experiencia, más fundamental que ningún otro. Por otro lado, en lo que toca a los objetos naturales, se distingue entre una experiencia vulgar y una experiencia propiamente "científica", la cual es considerada como una "experiencia organizada".

Las concepciones sobre la experiencia en la época moderna son tan numerosas que no hay más remedio que confinarse a algunas de las más influyentes. Debe hacerse constar al respecto que la insistencia en la experiencia, que se considera como típica en la época moderna, se halla asimismo en no pocos autores medievales. Podemos citar al respecto a Rogelio Bacon; este autor usó con frecuencia el vocablo *experientia*, pero se debate todavía su significado. En no poca medida Rogelio Bacon entendía la *experientia* como aprehensión de cosas singulares, pero a la vez admitía la

## EXP

experiencia como una iluminación interior (véase BACON [ROGELIO], *ad finem*; también obra de R. Cartón mencionada en bibliografía del citado artículo). Ahora bien, la noción de experiencia que predominó durante los primeros siglos modernos fue la experiencia en cuanto a *sensu oritur*, u originada en los sentidos, como había ya afirmado Santo Tomás (*S. theol.*, I q. LXVI 1 ob 5), siguiendo a Aristóteles. Entre los autores modernos que más insistieron en la necesidad de atenderse a la experiencia no sólo como punto de partida del conocimiento, sino como fundamento último del conocimiento se halla Francis Bacon. Entre los muchos pasajes de este autor que se refieren al asunto destacamos los que figuran en *Novum Organon*, I, Lxx, I, Lxxiv y I, Lxxxii. En el primero dice Bacon que "la mejor demostración hasta ahora consiste en la experiencia, siempre que no vaya más allá del experimento efectivo.

En el segundo señala que las "artes mecánicas" se fundan "en la naturaleza y la luz de la experiencia". En el tercero, que hay una simple experiencia (la "experiencia vulgar") que tiene lugar por accidente, y una "experiencia buscada" (la "experiencia científica"). Según Bacon, "el verdadero método de la experiencia... enciende ante todo la vela, y luego por medio de ella muestra el camino". La ciencia se basa en experiencia, pero en una experiencia ordenada. Bacon subraya la importancia de la experimentación (de los "experimentos") como "experiencia ordenada" y distingue entre *experimenta lucifera* y *experimenta fructifera* (*ibid.*, I, xcix). Bacon se refiere a la experiencia y a los métodos que deben adoptarse para hacer descubrimientos en muchos otros pasajes de esta y otras obras suyas; en verdad, la noción de experiencia parece ser la central en este autor. Lo es también en gran parte en todos los autores llamados "empiristas", aunque no siempre se obtiene gran claridad en ellos respecto al significado del término 'experiencia'. Por lo común, se trata de la aprehensión intuitiva de cosas singulares, de fenómenos singulares —o, en general, de "datos" de los sentidos. En todo caso, la experiencia constituye para los filósofos empiristas la condición y el límite de todo conocimiento merecedor de este nombre.

Los filósofos llamados "racionalis-



## EXP

tas" no desdennan, como a veces se supone, la experiencia, pero estiman que se trata de un acceso a la realidad confuso y, como agregaría Spinoza, "mutilado" (*Eth.*, II 40 schol. 2). La experiencia es entendida aqu aqu casi siempre como "experiencia vaga". Para Leibniz, la experiencia da s3lo proposiciones contingentes; las verdades eternas solamente pueden adquirirse por medio de la raz3n. Siguiendo a Leibniz era com3n (en Wolff y otros autores) concebir la experiencia como conocimiento confuso, aun cuando se estimara que era necesario (por lo menos psicol3gicamente) como punto de partida.

La noci3n de experiencia desempea un papel fundamental en la teor3a kantiana del conocimiento. Kant admite, con los empiristas, que la experiencia constituye el punto de partida del conocimiento. Pero esto quiere decir s3lo que el conocimiento comienza con la experiencia, no que procede de ella (es decir, obtiene su validez mediante la experiencia). Pero esto dice todav3a muy poco acerca de la idea kantiana de la experiencia. Esta idea es sumamente compleja; adem3s, se hallan en Kant (aun confin3ndonos a su epistemolog3a) muy diversas referencias a la noci3n de experiencia. Baste aqu consignar que la experiencia aparece en Kant como el 3rea dentro de la cual se hace posible el conocimiento. Seg3n Kant, no es posible conocer nada que no se halle dentro de la "experiencia posible". Como el conocimiento, adem3s, es conocimiento del mundo de la apariencia (V3ASE) —en el sentido kantiano de este t3rmino—, la noci3n de experiencia se halla 3ntimamente ligada a la noci3n de apariencia. La cr3tica de la raz3n tiene justamente por objeto examinar las condiciones de la posibilidad de la experiencia — las cuales son id3nticas a las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia (K.r.V., A 111). El examen de las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia (*ibid.*, A 94 / B 126) determina de qu3 modo pueden formularse juicios universales y necesarios sobre la realidad (como apariencia). De este modo pueden formularse juicios emp3ricos (*Erfahrungsurteile*), esto es, juicios v3lidos. Kant habla asimismo de experiencia interna (*innere Erfahrung*) y seala que mi existencia en el tiempo

## EXP

es consciente mediante tal experiencia. Con respecto a las llamadas "analog3as de la experiencia" en Kant, v3ase ANALOG3A.

Los idealistas alemanes (Fichte, Hegel) trataron extensamente de la cuesti3n de la experiencia. Apoy3ndose en Kant (o alegando que se apoyaban en 3l), los idealistas estimaron que la tarea de la filosof3a es dar raz3n de toda experiencia, o, si se quiere, dar raz3n del fundamento de toda experiencia. Seg3n Fichte (*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* [1797]; trad. esp.: *Primera [y Segunda] Introducci3n a la teor3a de la ciencia* [1934], "el fil3sofo puede abstraer, es decir, separar mediante la libertad del pensar lo unido en la experiencia. En la experiencia est3n inseparablemente unidas *la cosa*, aquello que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento, y *la inteligencia*, que es la que debe conocer. El fil3sofo puede abstraer de una de las dos — y entonces ha abstra3do de la experiencia y se ha elevado sobre ella. Si abstrae de la primera, obtiene una inteligencia en s3, es decir, abstra3da de su relaci3n con la experiencia; si abstrae de la 3ltima, obtiene una cosa en s3, es decir, abstra3da de que se presente en la experiencia; una u otra como fundamento explicativo de la experiencia. El primer proceder se llama *idealismo*; el segundo, *dogmatismo*". Hay, pues, dos modos de dar raz3n de la experiencia; adoptar uno de ellos es *decidirse por* uno de ellos, con una forma de decisi3n muy similar a la decisi3n (V3ASE) existencial. El fil3sofo que prefiere la libertad a la necesidad se decide en favor del modo de dar raz3n de la experiencia que se llama "idealismo". En la *Darstellung der Wissenschaftslehre* [1801] (trad. esp. parcial: *El concepto de la teor3a de la ciencia* [1949]) Fichte habla de la "experiencia" (asimismo llamada "percepci3n") como "conciencia de lo particular". Esta experiencia no constituye el saber, el cual "descansa y consiste 3nicamente en la intuici3n" ("intuici3n intelectual" o "saber absoluto"). El saber propiamente dicho no es, pues, experiencia, sino saber del fundamento de toda experiencia y, en 3ltimo t3rmino, saber del saber. Hegel habla m3s bien de la "experiencia de la conciencia" que de la "conciencia

## EXP

de la experiencia". En efecto, una vez eliminada la cosa en s3, la "ciencia" (*Wissenschaft*) es primariamente "ciencia de la experiencia de la conciencia". La experiencia es para Hegel "un movimiento dial3ctico" que conduce la conciencia hacia s3 misma, explicit3ndose a s3 misma como objeto propio (Cfr. *Ph3nomenologie des Geistes*; Gl3ckner, 2:36, p3gs. 37 y sigs.). El contenido de la conciencia es lo real; y la m3s inmediata conciencia de tal contenido es justamente la experiencia. Pero la filosof3a no se limita en Hegel a ser una ciencia de la experiencia. En rigor, Hegel suprimi3 la expresi3n 'ciencia de la experiencia de la conciencia' para sustituirla por la expresi3n 'ciencia de la fenomenolog3a del Esp3ritu', y luego 'fenomenolog3a del Esp3ritu'. Tal cambio puede ser debido, como apunta Heidegger (op. cit. *infra*), a que Hegel quer3a indicar (con el nuevo t3tulo) que se refer3a 3nicamente a "la conversaci3n entre la conciencia natural y el saber absoluto". En todo caso, la "ciencia de la experiencia de la conciencia" como "fenomenolog3a del Esp3ritu" es s3lo el umbral de la "ciencia total" en la cual la filosof3a es presentada como "l3gica", esto es, como "filosof3a especulativa". La experiencia es para Hegel el modo como aparece el Ser en tanto que se da a la conciencia y se constituye por medio de 3sta. La noci3n de experiencia no es, pues, aqu ni experiencia interior "subjetiva" ni tampoco experiencia exterior "objetiva", sino *experiencia absoluta*.

Durante gran parte del siglo XIX se ha entendido el vocablo 'experiencia' en varios sentidos, de los cuales destacamos los siguientes: (a) La experiencia como "sentimiento inmediato"; 3ste puede entenderse como "experiencia interna" o "subjetiva", o como "experiencia inmediata" en tanto que primera fase en la constituci3n del saber total (Bradley). (b) La experiencia como aprehensi3n sensible de los datos "naturales", (c) La experiencia como aprehensi3n directa de "datos inmediatos", (d) La experiencia como general "experiencia de la vida". Durante el mismo siglo comenz3 a estudiarse el problema de si hay diversas formas de experiencia correspondientes a diversos "objetos" o "modos de ser" de lo real. Algunos autores se dispusieron a desarrollar filosof3as que tuvieran en cuenta cada vez m3s

amplias "formas de experiencia". Uno de estos autores (Dilthey) intentó desarrollar una filosofía que tuviese en cuenta toda la experiencia y que fuese, por tanto, una "filosofía de la realidad", pero sin supuestos metafísicos de ninguna especie y, en consecuencia, en forma muy distinta de la característica de los idealistas alemanes. La metafísica aparece entonces simplemente como una de las posibles maneras de aprehender y organizar la experiencia. Otros autores se interesaron por examinar la naturaleza y propiedades de cada una de las formas básicas de experiencia. En el siglo xx se ha reavivado, y refinado, el interés por este último tipo de examen. Se ha clasificado la experiencia en varios tipos: experiencia sensible, experiencia natural, experiencia científica, experiencia religiosa, experiencia artística, experiencia fenomenológica, experiencia metafísica, etc. etc. Se ha intentado averiguar si hay algún tipo de experiencia que sea previo a todos los demás. Se ha examinado si hay una experiencia filosófica distinta de cualquier otra forma de experiencia. Nos referiremos brevemente a estas dos últimas cuestiones.

Al suponer que hay "datos inmediatos de la conciencia" Bergson aceptó la posibilidad de una experiencia de lo inmediatamente dado". Esta experiencia primaria es la "intuición". Es una experiencia análoga a lo que se había llamado anteriormente la "experiencia interna", pero no es solamente experiencia de sí, sino también de cuanto es dado sin mediación. Aunque Bergson no usa con frecuencia la noción de experiencia, su idea de la intuición equivale a una forma —la forma básica— de la experiencia. Husserl admite asimismo una experiencia primaria, anterior a la experiencia del mundo natural: es la experiencia fenomenológica. Hay, en todo caso, según Husserl, una "experiencia pre-predicativa", que en ocasiones ha identificado con el hecho de ser dados con evidencia los objetos individuales (*Erfahrung und Urteil*, § 6). Pero ninguna experiencia es aislada; toda experiencia se halla, por así decirlo, alojada en un "horizonte de experiencia". Los modos de la experiencia pueden ser entendidos en relación con los diversos horizontes de la experiencia.

Las ideas anteriores sobre la expe-

riencia son en algunos respectos importantes similares a la noción de experiencia elaborada por algunos autores que han considerado la experiencia como la base de toda ulterior reflexión filosófica. Todo saber se funda, según estos autores, en un mundo previo de experiencias *vividas*. A este respecto puede mencionarse a Gabriel Marcel, especialmente en las ideas propuestas en una comunicación titulada "L'idée de niveau d'expérience et sa portée métaphysique" (diciembre de 1955). Las ideas de Marcel han sido elaboradas por Henry G. Bugbee en su libro *The Inward Moming. A Philosophical Exploration in Journal Form* (1958). La filosofía de Marcel y Bugbee puede inclusive calificarse de "experientialista". También insisten en la importancia de la experiencia los filósofos que siguen la tradición agustiniana (por ejemplo, Johannes Hessen), los que continúan las ideas de Dilthey (véase *supra*) y los que consideran que la filosofía es, en último término, el "recubrimiento" conceptual de experiencias.

Entre los pensadores de lengua inglesa han insistido sobre el carácter decisivo de la experiencia William James y John Dewey. James hace de la experiencia (en cuanto "experiencia abierta") el fundamento de todo saber (y de toda acción). El estar abierto a la experiencia hace posible, según James, evitar el universo "dado" preferido de los filósofos racionalistas. La atención a la experiencia garantiza la atención constante a la realidad. Dewey ha tomado la noción de experiencia como el punto central alrededor del cual gira el debate entre "la vieja filosofía" y la "nueva filosofía". Según Dewey, los contrastes más destacados entre la descripción ortodoxa de la noción de experiencia y la que corresponde a las condiciones actuales son los siguientes: (1) En la concepción ortodoxa, la experiencia es considerada meramente como un asunto de conocimiento, en tanto que ahora aparece como una relación entre el ser vivo y su contorno físico y social; (2) en la acepción tradicional la experiencia es, cuando menos de un modo primario, una cosa física, empapada de subjetividad, en tanto que la experiencia designa ahora un mundo auténticamente objetivo del que forman parte las acciones y sufrimientos de los hombres y que experimenta mo-

dificaciones por virtud de su reacción; (3) en la acepción tradicional sólo el pasado cuenta, de modo que la esencia de la experiencia es, en última instancia, la referencia a lo precedente, y el empirismo es concebido como vinculación a lo que ha sido o es dado, en tanto que la experiencia en su forma vital es experimental y representa un esfuerzo para cambiar lo dado, una proyección hacia lo desconocido, un marchar hacia el futuro; (4) la tradición empírica está sometida al particularismo, en tanto que la actual acepción de la experiencia tiene en cuenta las conexiones y continuidades; (5) en la acepción tradicional existe una antítesis entre experiencia y pensamiento, al revés de lo que ocurre en la nueva noción de experiencia, donde no hay experiencia consciente sin inferencia y la reflexión es innata y constante ("The Need for a Recovery in Philosophy", en el volumen colectivo: *Creative Intelligence*, 1917).

Una de las cuestiones que se han debatido más a menudo en relación con la noción de experiencia es si hay o no una experiencia filosófica propia, distinta de las demás, y usualmente precediendo las demás. Según Ferdinand Alquié (*L'expérience*, 1957, 2a ed., 1961), no hay experiencia propiamente filosófica; el filósofo debe reflexionar críticamente sobre todos los tipos de experiencia (sensible, intelectual; moral, estética; física, religiosa, mística, metafísica) sin intentar unificarlas arbitrariamente en un sistema conceptual. La experiencia es para Alquié por lo pronto sólo el elemento de "receptividad pasiva" que se encuentra en todas nuestras experiencias. Por eso se puede "otorgar al término 'experiencia' un sentido exacto y declarar que un hecho, una sensación, una idea, una verdad son dadas por la experiencia cuando son objeto de una comprobación pura con exclusión de toda fabricación, de toda operación y de toda construcción del espíritu" (*op. cit.*, pág. 4). Pero como la noción de experiencia que resulta de esta definición es demasiado amplia, es menester concretarla con una o varias de las formas conocidas de experiencia, a través de las cuales se revela que "si se puede hablar de una unidad de la experiencia, esta unidad solamente puede aparecer como abstracta" (*ibid.*, pág. 97). En las expe-

## EXP

riencias efectivas se manifiestan los elementos de separación y de dualidad (la oposición entre lo dado y las exigencias de la razón en la experiencia sensible; la contraposición entre el deber y nuestras tendencias en la experiencia moral; la dualidad entre lo imaginario y lo real en la experiencia estética, y una dualidad fundamental —la de la conciencia y el ser— en la esfera metafísica). Los positivistas no admiten tampoco —aunque por razones distintas de las formuladas por Alquié— que haya una experiencia propiamente filosófica. Cuando hablan de experiencia la entienden únicamente como "posibilidad de comprobación (objetiva, esto es, en la realidad) de los juicios. Otros filósofos, en cambio, estiman que si no hay una experiencia filosófica propia, la filosofía no tiene ninguna razón de ser.

El concepto de experiencia es uno de los más vagos e imprecisos. En algunas ocasiones no es menester aclararlo, porque lo que se quiere dar a entender con el término 'experiencia' es suficientemente comprensible. Así, por ejemplo, cuando Gilson mantiene que hay una "unidad en la experiencia filosófica", lo que quiere decir simplemente es que la historia del pensamiento filosófico se halla dentro de un ámbito de experiencias comunes a todos los filósofos, y estas experiencias son expresadas por medio de intereses comunes, problemas comunes, etc. Tampoco es menester aclarar demasiado el concepto de experiencia cuando se discute, por ejemplo, si la geometría se basa o no en la experiencia. En muchos casos, sin embargo, es necesario precisar lo que el filósofo entiende por experiencia. Algunos filósofos han precisado el concepto por medio de cierta interpretación de la experiencia (así ocurre, por ejemplo, con el concepto de "experiencia pura" en el sentido de Avenarius [v.], de William James; o con el concepto de "sensibilidad" en el sentido de Whitehead; o con la idea de experiencia como experimentación en sentido amplio, en el sentido de Antonio Aliotta). Otros filósofos, por desgracia, no han proporcionado claridad sobre la noción de experiencia, a pesar de haberla usado abundantemente. Tampoco queda claro en la mayor parte de los casos qué se entiende por experiencia cuando se habla de expe-

## EXP

riencia moral, metafísica, religiosa, etc. La ausencia de claridad en el concepto obedece a que con frecuencia no se sabe si se está hablando de experiencia natural, objetiva o "externa" o de "experiencia interna", y tampoco se sabe si la experiencia se refiere a entes individuales, a modo de la realidad, a la realidad como tal e inmediatamente dada, etc. etc. Conviene, pues, indicar siempre de qué clase de experiencia se trata, y en particular si se trata de experiencia externa o interna, de experiencia pura (caso de admitirse su posibilidad) o no pura, de experiencia total o de experiencia particular. Una forma de experiencia de que han hablado algunos filósofos y psicólogos es la llamada "experiencia de la vida". Según Spranger (*op. cit. infra*), esta experiencia es "un modo de confrontación con el material de la vida, en el que siempre está implicada una concreta identidad". La experiencia en cuestión "está relacionada siempre con quien la tiene y enuncia algo acerca de él" (*op. cit.*, pág. 23). La experiencia de la vida "no brota de los meros objetos del aprender, sino que su punto de aparición se halla precisamente en la conjunción del sujeto vivo con el mundo del noyó" (pág. 33). La experiencia de la vida, finalmente, no es registro de contenidos, sino valoración de contenidos (pág. 35). Según Julián Marías, "la experiencia de la vida es un saber superior, que puede ponerse al lado de los más altos y radicales" (*op. cit. infra*, pág. 10). Es una experiencia que, caso de ser presentada verbalmente, es objeto de narración y no de explicación (*ibid.*, 113-4). Es una experiencia que se hace en soledad, pero "retirándose de la *convivencia*". Es una experiencia en un contexto — y en una "historia". Es una experiencia "sistemática" — por cuanto "la vida humana es sistema". "La experiencia de la vida es... la forma no teórica de la razón vital, cuando se aplica a la totalidad de lo real, y no a las cosas" (*ibid.*, pág. 133). Según Aranguren (misma obra *infra*), hay algo común a la experiencia de la vida y a la sabiduría: el ser vividas ambas "desde dentro". Pero experiencia de la vida y sabiduría no son estrictamente sinónimas: sólo lo son la experiencia de la vida y la sabiduría de la vida (*ibid.*, págs. 30-1). Puede estimarse que la experiencia de la vida

## EXP

tiene grados; en este caso la prudencia es el primero o más bajo y la sabiduría el más alto. La experiencia de la vida se adquiere viviendo, pero ello no quiere decir que sea una serie inconexa de experiencias: "la experiencia de la vida tiene carácter *unitario*" (*ibid.*, pág. 35).

Para textos clásicos hasta Hegel, ver *supra*. — Sobre el concepto de experiencia en sentido empiriocriticista: Richard Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 vols., 1888-1890. — Joseph Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, 2 vols., 1899-1904. — En sentido pragmatista e instrumentalista: H. Reverdin, *La notion d'expérience d'après William James*, 1913. — John Dewey, *Experience and Nature*, 1925, nueva ed., 1929 (trad. esp.: *La experiencia y la Naturaleza*, 1948). — R. D. Mack, *The Appeal to Immediate Experience: Philosophie Method in Bradley, Whitehead, and Dewey*, 1945. — En sentido idealista: J. B. Baillie, *The Idealistic Construction of Experience*, 1906. — R. D. Mack, *op. cit. supra*. — En sentido metafísico-realista: S. H. Hodgson, *The Metaphysics of Experience*, 4 vols., 1898. — En sentido lógico-científico: Hans Reichenbach, *Experience and Prediction*, 1938. — En sentido fenomenológico: E. Husserl, *op. cit. supra*. — A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, 1961, especialmente págs. 1-40. — Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, 1962. — Sobre experiencia cotidiana: Eino Kaila, *Die perzeptuellen und konzeptuellen Komponenten der Alltagserfahrung*, 1962 [Acta Philosophica Fennica, fase. 13]. — Sobre experiencia de la vida: E. Spranger, *La experiencia de la vida* (trad. esp., 1949 [incluye otros escritos del mismo autor], — J. Marías, P. Laín Entralgo, Azorín, J. L. L. Aranguren, R. Menéndez-Pidal, *Experiencia de la vida* 1960, especialmente J. L. L. Aranguren [págs. 21-46] y J. Marías [págs. 101-33]. — Sobre experiencia y pensamiento: Johannes Volkelt, *Erfahrung und Denken*, 1886. — Cleto Carbonara, *Pensiero ed esperienza*, 1957. — Sobre experiencia e instinto: C. Lloyd Morgan, *Instinct and Experience*, 1912. — Sobre experiencia y razón: W. H. Walsh, *Reason and Experience*, 1947. — Sobre experiencia y substancia: D. H. Parker, *Experience and Substance*, 1941. — Sobre la experiencia y la filosofía: Augusto Guzzo, *L'esperienza e la filosofia*, 1942. — Sobre experiencia interna: Adolf Phalen, *Beitrag zur Klärung der Begriffs*

## EXP

*der inneren Erfahrung*, 1913. — Experiencia en el conocimiento físico: Herbert Feigl, *Theorie und Erfahrung in der Physik*, 1929. — Bertrand Russell, *Physics and Experience*, 1943. — Con frecuencia el problema de la experiencia en el conocimiento físico es relacionado con la cuestión de la naturaleza y límites de la experimentación. Pertinentes al respecto son las siguientes obras: Hugo Dingler, *Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte*, 1928. — André Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación*, 1945). — Antonio Aliotta, *L'esperienza nella scienza, nella filosofia, nella religione*, 1936. — Edgar Wind, *Das Experiment und die Metaphysik. Die Bedeutung der Antinomien für den Kritizismus*, 1934. — Max Born, *Experiment and Theory in Physics*, 1944. — Sobre la relación entre experiencia y deducción: H. Labastida, *Experiencia y deducción*, 1955. — Sobre la naturaleza y formas de la experiencia: Robert Lenoble, *Essai sur la notion d'expérience*, 1943. — C. D. Burns, *The Horizon of Experience*, 1934. — Erminio Troilo, *Le forme dell'esperienza*, 1934. — M. D. Oakeshott, *Experience and Its Modes*, 1933. — Eugen Pink, *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, 1949. — B. A. Farrell, "Experience", *Mind*, N. S. LIX (1950), 170-98. — Aldo Visalberghi, *Esperienza e valutazione*, 1958. — Erminio Rizzi, *L'esperienza e la sua possibilità*, 1958. — Alan Pasch, *Experience and the Analytic*, 1958 (véase, además, bibliografía de ANALÍTICO Y SINTÉTICO). — Experiencia y acción: Rudolf Zocher, *Tatwelt und Erfahrungswissen. Eine Voruntersuchung zur Philosophie der Wirklichkeit und der empirischen Wissenschaften*, 1948. — Experiencia filosófica: E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, 1937 (trad. esp.: *La unidad de la experiencia filosófica*, 1960) [especialmente sobre la "unidad de la experiencia filosófica a través de la diversidad de los sistemas"]. — Ferdinand Alquié, *op. cit.*, *supra*. — Bosquejos de filosofías de la experiencia o basadas en la noción de experiencia: Gustavo Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, I, 1938. — Archibald A. Bowman, *A Sacramental Universe; being a Study in the Metaphysics of Experience*, 1939. — A. Guzzo, *La filosofia e l'esperienza*, 1943; reimp., 1963. — André Darbon, *Une philosophie de l'expérience*, 1947. — T. Manferdini, *Ontologismo critico e filosofia dell'esperienza*, 1954. — Gabriel Marcel, *art. cit. supra*. — Henry G. Bugbee,

## EXP

*op. cit. supra*. — Experiencia religiosa: R. Guardini, J. Guittton, J. B. Lotz, M. Nédoncelle *et al.*, *Il problema dell'esperienza religiosa*, 1960 (Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici, de Gallarate). — H. Nieburh, B. Blanshard, P. Weiss *et al.*, *Religious Experience*, 1961, ed. Sidney Hook. — Además, obras ya clásicas de William James y Rudolf Otto (ver bibliografías en artículos sobre estos autores). — Sobre diversos conceptos de experiencia: Domingo Casanovas, *El concepto de experiencia en la filosofía contemporánea*, 1943 (folleto). — E. P. Shahan, *Whitehead's Theory of Experience*, 1950. — M. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung", en *Holzwege*, 1949 (trad. esp.: "El concepto hegeliano de la experiencia", en *Sendas perdidas*, 1960). — J. M. Burgers, *Earing en conceptie*, 1956 (*Experiencia y comprensión* [según principios de Bergson y Whitehead]). — Nicola Abbagnano, "Sul concetto di esperienza", *Rivista di filosofia*, XLIX (1958), 21-37. — Hermann Schmidt, *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei W. James und seine Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus*, 1959 [Jahrbuch für Amerikastudien, Beih. H. 5].

EXPERIENCIALISMO. Véase EXPERIENCIA.

EXPERIMENTALISMO. Ver ALIOTTA (ANTONIO).

EXPLICACIÓN. En un sentido general, y ateniéndose a su etimología, el término 'explicación' designa el proceso mediante el cual se des- envuelve lo que estaba envuelto, se hace presente lo que estaba latente. Al explicar algo lo desplegamos ante la visión intelectual, con lo cual lo que aparecía oscuro y confuso aparece claro y detallado. Meyerson ha puesto de relieve que este sentido general del término "explicación" se revela en varios idiomas. "El italiano *spiegare* — escribe dicho autor— es etimológicamente idéntico al verbo francés *expliquer*, y el inglés *to explain* es tributario de la misma imagen. El alemán *erklären*, aclarar, esclarecer, iluminar, procede de una imagen física diferente, pero desemboca, finalmente, en una concepción muy análoga, pues el aumento de luz está evidentemente destinado a permitir la percepción de detalles que han podido escapar a un examen más superficial. A la misma figura del aumento de iluminación recurren los términos rusos y polacos *objasnif* y *objasnic'*, en tanto que los

## EXP

otros dos verbos que emplean estas lenguas eslavas (*rastolkovat'* y *wytłomaczyc'*) expresan más bien la idea de una traducción, significación que, por lo demás, asume también el verbo explicar, en francés, cuando se habla, p. ej., de 'explicar un texto.' (*De l'explication dans les sciences*, I.)

El problema de la explicación ha sido examinado sobre todo al hilo del contraste entre la explicación y la descripción (v.) o la comprensión (v.). Ya Leibniz afirmaba (*Teodicée. Discours prel.*, § 5) que explicar y comprender difieren en principio, por cuanto los misterios de la fe, por ejemplo, pueden explicarse, pero no comprenderse, y aun en la ciencia física ciertas cualidades sensibles se explican de un modo imperfecto y sin comprenderlas. La diferencia entre explicación y comprensión ha sido dilucidada en otro sentido por dos tendencias filosóficas contemporáneas. Una, constituida por Dilthey y los filósofos de las ciencias del espíritu, según la cual hay que distinguir rigurosamente entre la explicación y la comprensión (véase). La explicación es, según ello, el método típico de las ciencias de la Naturaleza, que se preocupan por la causa, en tanto que la comprensión es el método típico de las ciencias del espíritu, que se preocupan por el sentido. Otra, constituida por positivistas y fenomenistas, según la cual es menester distinguir entre la explicación y la descripción. La primera es considerada con frecuencia como una especulación ilegítima sobre causas últimas; solamente la segunda es admitida como auténtico método de la ciencia.

Entre las investigaciones sobre la explicación durante el presente siglo que merecen atención particular se hallan las de Meyerson, Lalande, Brunschvicg, K. Popper., H. Feigl, Carl G. Hempel, Paul Oppenheim, R. B. Braithwaite y E. Nagel. Los tres primeros autores citados han subrayado la necesidad que la ciencia tiene de la explicación. Oponiéndose al positivismo y al fenomenismo, han indicado —como lo ha expresado claramente Meyerson— que la ciencia busca las verdaderas causas de los fenómenos, y que la busca de estas causas se hace posible mediante un proceso de asimilación de la realidad a la razón constituyente (como proclama Lalande) o mediante un proceso de

## EXP

identificación (como señala Meyerson). Los autores restantes se han ocupado más bien de precisar el significado de 'explicar' y, sobre todo, de 'explicar causalmente'. Así, Popper ha indicado que 'explicar causalmente' un proceso significa poder derivar deductivamente de leyes y condiciones concomitantes (a veces llamadas *causas*) una proposición que describe tal proceso. En toda explicación hay, ante todo, una hipótesis o una proposición que tiene el carácter de una ley natural, y luego una serie de proposiciones válidas solamente para el caso considerado. La explicación causal está, pues, ligada a la posibilidad de pronosticar la aparición de fenómenos. Como puede advertirse, este análisis —lo mismo que los que señalaremos a continuación— no se basa en una oposición a la descripción, pues considera a ésta como formando parte del proceso explicativo. Con esto se abandonan anteriores simplificaciones, que se limitaban a reducir la explicación a la indicación del "porqué" y a contrastarla con la descripción en tanto que indicación del "cómo". El peligro de esos análisis reside en que las definiciones presentadas sean tan estrechas y rígidas que acabe por olvidarse toda distinción entre la explicación y la comprensión. El operacionalismo extremo, sobre todo, incurre en este defecto. Para oponerse a él H. Feigl propone que la explicación sea definida como "la derivación inductivo-deductiva o (en niveles superiores) hipotético-deductiva de proposiciones más específicas (últimamente descriptivas) a partir de supuestos más generales (leyes, hipótesis, postulados teóricos) en conjunción con otras proposiciones descriptivas (y frecuentemente junto con definiciones)". Por su lado, Carl G. Hempel y Paul Oppenheim han propuesto un modelo esquemático universalmente válido de explicación científica. Según el mismo, toda explicación se divide en dos elementos constitutivos principales: el *explanandum* (o sentencia que describe el fenómeno que deberá ser explicado) y el *explanans* (o clase de sentencias que tienen que dar cuenta del fenómeno). Este último ingrediente contiene dos subclases: una de ellas contiene ciertos enunciados C1 C2 ... Ck, que señalan condiciones específicas antecedentes;

la otra es una serie de enunciados L1, L2 ... Ln, que representa leyes generales. A partir de esto se señalan ciertas condiciones lógicas y empíricas para que una explicación sea adecuada. En términos generales, Hempel y Oppenheim señalan que estas condiciones son: (1) *Condiciones lógicas*. (R1.) El *explanandum* debe ser una consecuencia lógica del *explanans*. (R2.) El *explanans* debe contener leyes generales, y éstas deben ser efectivamente requeridas para la derivación del *explanandum*. (R3.) El *explanans* debe poseer contenido empírico, es decir, debe ser capaz, por lo menos en principio, de prueba mediante experimento u observación (condición implícita en R1). (2) *Condiciones empíricas*. (R4.) Las sentencias que forman el *explanans* deben ser verdaderas. Con esto se evitan, según Hempel y Oppenheim, ciertas consecuencias, que incitarían a afirmar en un estadio de la ciencia la verdad de una explicación y a pronunciarse luego acerca de su falsedad o, si se quiere, a afirmar sucesivamente su corrección e incorrección. Finalmente, R. B. Braithwaite ha propuesto una teoría de la explicación basada en una concepción de la ciencia como modo de ordenar coherentemente nuestras experiencias. Ahora bien, esta ordenación coherente no consiste tan sólo en el establecimiento de ciertas leyes que reúnan un cierto número de hechos y los expliquen. Las leyes científicas y explicativas están organizadas en una jerarquía, según la cual hay leyes primarias que explican hechos observados, leyes secundarias, o leyes de leyes, que explican conjuntos de leyes primarias, leyes terciarias, o leyes de leyes, que explican conjuntos de leyes secundarias, y así sucesivamente (los términos 'primario', 'secundario' y 'terciario' son nuestros). Con ello se refina el concepto de explicación y se hace posible ver que ciertas leyes que reúnen entre sí conceptos muy generales puedan ser consideradas como explicativas y no sólo, según argüían los positivistas del siglo XIX, como especulativas.

Ernest Nagel ha investigado las diferencias fundamentales en explicaciones científicas, indicando que hay cuatro tipos de explicación: (1) las que siguen el modelo deductivo (como en lógica y matemática); (2) la expli-

## EXP

cación probabilística (o, mejor, explicaciones probabilísticas), donde las premisas son lógicamente insuficientes para garantizar la verdad de lo que debe ser explicado, pero donde pueden alcanzarse enunciados "probables"; (3) Las explicaciones funcionales o teleológicas, en las cuales se emplean locuciones tales como 'con el fin de y otras similares y donde, en muchos casos, se hace referencia a un estado o acontecimiento futuro en función del cual la existencia de una cosa o el suceder de un acto resultan inteligibles; (4) las explicaciones genéticas, en las cuales se establece una secuencia de acontecimientos mediante la cual un sistema dado se transforma en otro sistema (posterior en tiempo). Hay algo de común en todos estos tipos de explicación: el hecho de que en todos ellos se intenta responder a la pregunta "¿por qué?" ("¿por qué algo es como es?" o "¿por qué sucede algo como sucede?"). Nagel coincide en este punto con Meyerson, en tanto que admite la posibilidad de "explicación verdadera" en las ciencias en vez de considerar que las ciencias se limitan a presentar descripciones, esto es, a responder a la pregunta "¿cómo?" El hecho de que no todas las explicaciones sean de naturaleza deductiva no significa que no sean auténticas explicaciones; ocurre sólo que en muchas de las explicaciones científicas las consecuencias no pueden derivarse simplemente de un modo formal de las premisas. Aun las ciencias que más se aproximan al modo deductivo (como la física teórica) requieren enunciados singulares por medio de los cuales se establecen las condiciones iniciales de un sistema. Para las obras de Dilthey, Meyerson, Lalande y Brunschvicg, véanse las bibliografías de los artículos sobre estos autores. Las tesis de Popper, en *Logik der Forschung*, 1935, especialmente págs. 29 y sigs. Trad. inglesa con numerosos nuevos apéndices: *The Logic of Scientific Discovery*, 1959. Trad. esp.: *La lógica del descubrimiento científico*, 1960 (lo característico de una proposición científica, según Popper, es la "falsicabilidad" más bien que la "verificabilidad"). Las tesis de Feigl, en "Some Remarks on the Meaning of Scientific Explanation", *The Psychological Review*, XLV (1948). Las de Hempel y Oppenheim, en "Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science*, XV (1948), 136-8. Las de Braithwaite, en

## EXP

*Scientific Explanation*, 1953. Las de Nagel, en *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961. — Otros trabajos sobre el problema de la explicación: D. Essertier, *Les principes de l'explication*, 1927. — K. J. W. Craik, *The Nature of Explanation*, 1943. — J. H. Hospers, "On Explanation", *Journal of Philosophy*, XLIII (1946), 337-56, reimp. en *Essays in Conceptual Analysis*, 1956, ed. A. Flew, págs. 94-119. — Varios autores, "Explanation in History and in Philosophy", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. XXI (1947). — Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery*, 1958. — John W. Yolton, *Thinking and Perceiving*, 1962, especialmente Cap. VI. — H. Feigl y G. Maxwell, eds., *Scientific Explanation, Space, and Time*, 1962 [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 3]. — Peter Alexander, *Sensationalism and Scientific Explanation*, 1963. — Carl G. Hempel, "Explanation in Science and in History", en *Frontiers of Science and Philosophy*, 1963, ed. R. G. Colodny (University of Pittsburgh Program in the Philosophy of Science), 1. — Para el problema de la explicación en historia, véase la bibliografía del artículo HISTORIA. — Sobre explicación en teología: G. F. Woods, *Theological Explanation*, 1962 (Stanton Lectures. Cambridge, 1953-1956).

EXPLICATIO. Véase DISPUTACIÓN, EVOLUCIÓN, EXPLICACIÓN, EXPRESIÓN.

EXPOSICIÓN (EXPOSITIO).

Véase DISPUTACIÓN. EXPOSITIO (EXPOSICIÓN).

Véase DISPUTACIÓN.

EXPRESIÓN. Tratamos en este artículo (I) de las formas de expresión y, por lo tanto, también de exposición de las filosofías, (II) del significado del término 'expresión' en la semiótica y en la lógica y (III) de la expresión en estética. Sobre el sentido de 'expresión' en una "metafísica general de la expresión", véase NICOL (EDUARDO).

I. *Formas de expresión en filosofía*. Estas formas son y han sido muy variadas. He aquí algunas: el *poema* (Parménides, Lucrecio), el *diálogo* (Platón, Berkeley), el *tratado* o las *notas magistrales* (Aristóteles), la *diatriba* (cínicos), la *exhortación* y las *epístolas* (estoicos), las *confesiones* (San Agustín), las *glosas*, *comentarios*, *cuestiones*, *disputaciones*, *sumas* (escolásticos), la "*guía*" (Maimónides), la *autobiografía intelectual*

(Descartes), el *tratado more geométrico* (Spinoza), el *ensayo* (Montaigne, Locke, Hume), los *aforismos* (Francis Bacon, moralistas en general, Nietzsche, Wittgenstein), los *pensamientos* (Pascal, aun considerando un "azar" el no haber sido desarrollados), el *diario filosófico* (Maine de Biran, Kierkegaard, Gabriel Marcel), la *novela* (Unamuno), etc., etc. La mayor parte de los autores citados han usado también otras formas de expresión y exposición (San Agustín no se limitó a las confesiones ni Descartes a la autobiografía intelectual), pero son tan características de una parte fundamental de sus respectivas filosofías que se plantea un problema: el de la relación entre contenido (idea) y forma (expresión, exposición). Puede formularse así: "¿Se halla la expresión ligada al contenido?" La mayor parte de los filósofos han contestado —implícita o explícitamente— a tal pregunta de un modo afirmativo. Si no han sostenido que a cada tipo de doctrina corresponde una determinada forma de expresión (lo cual es muy problemático y totalmente inadmisibles en el caso de "formas" como la del "sistema", que abarcan diversos modos expresivos), por lo menos es cierto que han adoptado para exponer sus pensamientos aquellos géneros que mejor encajaban con las formas generales de su pensar o con las más vigentes en su tiempo. Ello es obvio en los estoicos nuevos o en los sumistas medievales. Una filosofía exhortativa como la primera no puede adoptar el tratado magistral; una filosofía omnicomprendiva como la de los segundos no puede utilizar la diatriba. Sin embargo, algunos otros filósofos niegan que haya acuerdo entre pensamiento y forma de expresión o exposición. Entre ellos destacamos a Bergson. La teoría bergsoniana de la intuición filosófica supone la independencia de la expresión con respecto a la idea (o a la "intuición"), pues la primera no es más que la "cáscara accidental" de la segunda. De acuerdo con ello, una misma idea puede ser expresada de muy diversas formas. Es comprensible, pues, que para Bergson el filósofo quede en "libertad" para expresar su idea del mejor modo que pueda.

Nosotros consideramos la opinión de que hay una cierta relación entre

## EXP

idea y expresión como la más plausible. La historia nos muestra gran multiplicidad de formas de expresión. Nos indica, además, como señala María Zambrano, que cuando tiene lugar una crisis, ésta se extiende tanto a los pensamientos como a sus formas (de donde, según dicha autora, la necesidad de rescatar formas olvidadas, humildes, menores, sin admitir que sólo son filosóficas las ideas expresadas en forma sistemática y "académica"). Ahora bien, nuestra tesis no se limita a ello; afirma que hay una continua *oscilación* entre la separación completa (teoría creativo-absolutista) y la unión completa (teoría historicista) de forma y materia en la filosofía. Una y otra teoría son la expresión de dos conceptos-límites, no de dos realidades. Lo que hay, en efecto, es una realidad —la filosofía— en la cual a veces se manifiesta una separación y a veces una casi completa identificación entre forma y contenido. Lo primero suele tener lugar en épocas de crisis; lo segundo, en épocas más estables.

La cuestión de las formas de exposición filosófica no queda agotada con las indicaciones anteriores. El estudio de tales formas es asunto más complejo. No se reduce a la enumeración de las citadas —tratados, guías, epístolas, etc.—, sino que incluye el estudio de *formas* más generales. Como ejemplo de ellas indicamos la tesis de Hegel, según la cual la filosofía es como un círculo dentro del cual están inscritos subcírculos que constituyen sus "partes" (no, pues, como un agregado de partes, pero tampoco como un organismo que posee miembros, pues los círculos inscritos son a su vez "organismos de pensamientos"). Como señala Hermann Glöckner, cada una de las "partes" es un momento necesario del todo, "de modo que el sistema de sus elementos particulares constituye la entera idea que a su vez aparece en cada uno". Esta *forma* de filosofar puede ser común a varios "géneros". De hecho, habría que distinguir entre "géneros" y "formas". En este artículo nos referimos principalmente a los primeros. En el artículo periferia (VÉASE) tratamos sobre todo las segundas. Información complementaria sobre el problema dilucidado en el presente artículo se halla en Aforismo, Diatriba, Disputación,

## EXP

Suma (VÉANSE). El artículo sobre la disputación contiene, además, referencias a otros modos de expresión y exposición (por ejemplo, las "cuestiones"). Véanse también METÁFORA y OBRA LITERARIA.

Recordemos que Alexander Baumgarten (v. ) llama *enfaseología* a la teoría de la expresión, como parte de la "filosofía práctica".

II. *El término 'expresión' en la semiótica y en la lógica.* Se suele usar este término para designar una serie de signos de cualquier clase dentro de un lenguaje escrito. Ejemplos de expresiones son: 'Buenos Aires es la capital federal de Argentina', 'Venus es un planeta que', 'p É q', '175', 'Regg tiel up'. Como se puede ver, es indiferente que una expresión tenga o no significación dentro de un lenguaje dado. Solamente una condición es necesaria para que pueda hablarse de una expresión: que tenga o pueda tener una forma lineal. Así '341' no es una expresión antes

a menos que se reduzca a una forma lineal. Parece oponerse a esta condición el hecho de que ciertos signos no aparecen linealmente en algunas expresiones. Así, '2' en 'n<sup>2</sup>' y el acento ' ^ ' en 'vendré' no están ordenados en la forma requerida. Sin embargo, pueden reducirse a forma lineal, esto es, a una serie de signos cada uno de los cuales ocupa un lugar determinado. Es frecuente en la semiótica y en la lógica llamar 'expresión' a cualquier secuencia de signos en orden lineal o reducible al orden lineal cuando se quiere evitar el empleo de un vocablo más específico, tal como 'fórmula', 'proposición', etc.

Aunque no puede considerarse como únicamente de naturaleza semiótica, el concepto de expresión tal como ha sido usado por Husserl es como el cuadro lingüístico susceptible o no de "cumplimiento" por medio de una significación. Nos hemos referido a este punto en el artículo Fenomenología.

III. *La expresión en estética.* Se ha discutido muchas veces en qué relación se halla un contenido estético con la expresión del mismo. Esta expresión ha sido a veces identificada con la forma. Pero como la forma tiene un carácter universal se ha objetado que en tal caso hay que identificar la expresión con un conjunto de nor-

## EXP

mas o reglas de carácter objetivo. En suma, la expresión sería entonces simplemente la imitación (VÉASE). Para evitar esta objetivización de la expresión, se ha dicho que la expresión es siempre y en todos los casos de índole subjetiva; dependiendo de la experiencia estética y de sus numerosas variaciones. En este último caso se ha ligado la expresión con la imaginación (Vico, Herder y, en general, los autores "románticos").

Se ha discutido asimismo, especialmente en la estética contemporánea, en qué relaciones se halla la expresión con la intuición — en un sentido semejante al debatido en (I). Algunos autores han distinguido rigurosamente entre ambas; según ellos, la intuición (artística) puede manifestarse en muy diversas expresiones. Otros autores han declarado que intuición y expresión son lo mismo. Se ha destacado entre los últimos Croce al escribir en su *Aesthetica in nuce* que "la intuición es *expresión* y nada más — nada más y nada menos — que expresión". Según ello, en arte no hay propiamente sentimientos; el arte es la expresión de los sentimientos (o, si se quiere, los sentimientos *en tanto que expresados*).

Las discusiones sobre el significado de la expresión en estética se han relacionado a veces con el problema de la expresión de las emociones. Nos hemos referido brevemente a este último punto en el artículo Emoción.

La cita de María Zambrano procede de su artículo "La Guía", forma del pensamiento", en *Hacia un saber sobre el alma* (1950), 50-70. Para Bergson, véase sobre todo *La pensée et le mouvant*, págs. 117-42; para Croce, sus textos de estética. La cita de Glöckner procede del *Hegel-Lexikon*, I (1935), en *Hegels Werke*, XXXII, pág. xix. — Véanse también José Ferrater Mora, "De la expresión filosófica", en *Variaciones sobre el espíritu*, 1945, págs. 71-101. — Julián Marias, "El género literario en filosofía", *La Torre*, 4 (1953), 11-39, reimp. *Ensayos de teoría* (1954) y en *Obras completas*, IV (1959), 317-40. — D. Wendland, *Ontologie des Ausdrucks*, 1957 [Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, N. F. 12]. — P. Burgelin, E. Castelli, H. Gouhier, R. Klein, F. Lombardi, P. Prini, R. Pucci, G. Semerari, *La diarística filosófica*, 1959 [sobre "Diarios filosóficos", "Confesiones" y "Autobiografías" intelectuales, con fragmentos de G. Marcel, J. Guittou, E. Paci,

## EXT

E. Grassi] (de *Archivio di filosofia*, 2). — Eugenio Pucciarelli, "La filosofía y los géneros literarios", *Cuadernos filosóficos* [Rosario], N° 1 (1960), 9-21. — E. Nicol, E. Souriau, J. J. Fisher, W. Tatarkiewicz, A. T. Imamichi, L. Formigari, artículos en el número titulado "L'Expression", de *Revue Internationale de Philosophie*, N° 59 (1962), 3-115.

Para el uso de expresión en sentido (II), véanse textos de lógica, semiótica y semiótica en bibliografías de artículos sobre estos conceptos.

ÉXTASIS. Según É. Gilson (La *théologie mystique de Saint Bernard*, 1934, pág. 27, nota), el término 'éxtasis' (en cuanto término "técnico") parece haber sido introducido en el vocabulario cristiano por Tertuliano (*Adversus Marcionem*, IV, 22). Tertuliano manifiesta deberlo a los griegos. 'Éxtasis' significa "fuera de la propia razón por gracia divina", *amentia*. Plotino y los neoplatónicos hicieron uso del concepto de éxtasis acaso con mayor frecuencia que cualesquiera otros filósofos griegos. De los neoplatónicos deriva la significación de 'éxtasis', ἔκ-στασις (= "desplazamiento", "perdida"), como salida de sí mismo, abandono de los lazos que unen el "sí mismo" — la conciencia, el yo, el espíritu — a lo material, y el traslado del alma a una región en que se pone en presencia directa de Dios o, según la filosofía sustentada, de lo inteligible. El éxtasis es por ello el estado que, mediante el entrenamiento ascético y la purificación, permite, como decía Plotino, un "contacto" con lo divino. Esta salida de sí no significaba, empero, para Plotino y, en general, el neoplatonismo, la supresión de todo lo racional para sumergirse en la irracionalidad; lo que el éxtasis alcanzaba era más bien un elemento supra-racional para llegar al cual el pensar racional constituía una de las principales vías de acceso. Pero el éxtasis, a la vez, colocaba al alma en una situación en la cual todo decir y enunciar resultaban insuficientes. El éxtasis podía llegar hasta la pura supra-racionalidad, pero tenía que prescindir de toda envoltura verbal, todavía inmersa en lo sensible. El éxtasis era, en suma, la perfecta *contemplatio*. En los místicos medievales, el éxtasis era definido habitualmente como un *raptus mentis*. La "mente" quedaba "arrebata-

## EXT

da" en el éxtasis al alcanzar el último grado de la contemplación, el grado en que cesaba toda operación de las potencias inferiores. Ahora bien, mientras la mística helenística pagana suponía, por lo menos implícitamente, que el estado de éxtasis es alcanzado por un esfuerzo total del alma, la mística cristiana, tanto la de inspiración griega como latina, admitía que, después de la "lucha con Dios", era necesaria alguna gracia divina para que el éxtasis fuese posible: el alma no se bastaba, pues, totalmente a sí misma.

Santo Tomás indica que puede hablarse del *raptus* de dos modos. Con respecto al término mismo, no pertenece a la potencia apetitiva, sino sólo a la cognoscitiva. Con respecto a su causa, puede tenerla en el poder apetitivo. Además, ejerce un efecto sobre el poder apetitivo, por cuanto un hombre puede deleitarse en las cosas que lo "arrebata" (*S. theol.*, II-IIa q. CLXXV a 2). El "raptus" o "arrebatación", además, añade algo al éxtasis. Este último significa una simple "salida de sí", en tanto que el *raptus* denota "una cierta violencia en la acción" (*ibid.*, ad 1).

El problema del éxtasis ha sido tratado modernamente desde un punto de vista psicológico, como algo que puede ser "causado" por agentes externos; habría en este caso una especie de "reduccionismo" de los estados extáticos. Tal opinión ha sido naturalmente combatida por los teólogos católicos, quienes consideran que si el éxtasis puede ser "causado", ello no obsta para la posibilidad de una concepción enteramente espiritual de este estado. De este modo se rechazan las concepciones sobre el éxtasis tal como han sido desarrolladas por William James en su libro acerca de las variedades de la experiencia religiosa, aun cuando hay que tener en cuenta que James no pretendía en principio sostener un reduccionismo psicofisiológico y se acercaba mucho a la posterior opinión bergsoniana según la cual los estados extáticos pueden inclusive, llevando las cosas al extremo, ser causados u ocasionados por agentes externos o "trastornos" patológicos, pero sin que ello signifique que sean siempre *explicados* por ellos. El hecho de que haya locos que creen ser Napoleón no significa, señala Bergson, que

Napoleón no haya existido. Lo mismo podría decirse, a su entender, del éxtasis de los místicos.

En un sentido distinto Heidegger ha utilizado el término 'éxtasis' al referirse a los "éxtasis de la temporalidad", es decir, a los fenómenos del pasado, presente y futuro que resultan de la "salida de sí misma" de la temporalidad originaria. Los éxtasis temporales surgen, por lo tanto, cuando la temporalidad se temporaliza en sus propias manifestaciones, cuando se hace propiamente temporal lo que era "temporario". Jean-Paul Sartre ha retomado la doctrina heideggeriana de los éxtasis temporales. Pasado, presente y futuro se explican primariamente como éxtasis temporales, es decir, por las tres dimensiones de la temporalidad en las cuales surge el "para sí" como ser que está destinado a poseer su ser bajo la forma "diaspórica" de la temporalidad.

Sobre éxtasis en sentido psicológico e histórico-social: J. Beck, *Die Extase, ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde*, 1906. — Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments*, 2 vols., 1926. — Sobre éxtasis en sentido místico y religioso: A. Hamon, art. *Extase*, en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann, t. V, 2, col. 1871-1896. — M. Laski, *Ecstasy. A Study of Some Secular and Religious Experiences*, 1961. — Sobre éxtasis en el sentido de Heidegger y Jean-Paul Sartre, véanse las obras principales (*Sein und Zeit, L'Être et le Néant*, respectivamente) de estos dos filósofos. EXTENSIÓN. El término 'extensión' se entiende sobre todo de dos maneras.

En primer lugar (1) designa la cualidad de lo extenso, es decir, el carácter de la situación de algo en el espacio. Las cosas extensas son las cosas que ocupan espacio, pero, a su vez, el espacio es considerado como "algo que tiene extensión". La extensión como carácter fundamental del espacio hace de éste la cosa extensa por excelencia, conduciendo, así, desde la distinción apuntada, a una identificación, habitual en el lenguaje vulgar, entre espacio y extensión. En este caso, todo lo que hemos dicho acerca del espacio (VÉASE) corresponderá también a la extensión. Sin embargo, a veces se ha distinguido entre extensión y espacio, estimándose que este

último es una realidad cuya propiedad es el "ser extenso". También se ha distinguido entre 'extensión' y 'espacio', empleándose el primer vocablo en sentido metafísico y el segundo en sentido físico. Muchos escolásticos consideran que la extensión es una cierta propiedad del cuerpo que hace posible para este último ocupar un cierto espacio. En este caso, el espacio aparece como una especie de receptáculo en el cual se hallan los cuerpos naturales en tanto que "cuerpos extensos". Los escolásticos han distinguido entre varios modos de decirse la extensión. La extensión puede ser extrínseca (o externa) —posición de las partes de un cuerpo en el espacio, de la que resultan volumen y tamaño—; intrínseca (o interna) —posición de las partes de un cuerpo relativamente unas a otras independientemente del espacio en que el cuerpo se halla—; y virtual —situación de puntos-fuerzas en el espacio determinada por las fuerzas y movimientos de un cuerpo dado. No pocos autores modernos (Descartes, Spinoza, Leibniz) han tendido a usar las expresiones 'extensión' y 'cosa extensa' (*res extensa*) con preferencia al término 'espacio'. A veces la extensión ha sido considerada como la continuidad en el espacio (Leibniz). A veces, finalmente, se ha concebido la extensión como determinada topológicamente, a diferencia del espacio que se ha concebido determinado numéricamente.

Los problemas relativos a la naturaleza de la extensión, realidad o idealidad de la misma, y otros problemas similares, han sido dilucidados en el artículo sobre la noción de Espacio (VÉASE [véase también LUGAR]).

En segundo lugar (2) se llama extensión de un concepto a los objetos que caen bajo el concepto. La extensión se halla en relación inversa a la comprensión (VÉASE), esto es, a mayor comprensión corresponde menor extensión y viceversa. Sin embargo, el "caer bajo el concepto" de los objetos no significa que la extensión de un concepto, desde el punto de vista estrictamente lógico, quede representada por la cantidad de los objetos. Esta cantidad es empírica y puede variar según el número de objetos existentes en un momento dado. En cambio, la extensión lógica es constante, tiene una dimensión determinada. La extensión lógica



## EXT

está constituida, según dice Pfänder, "por aquellos objetos que, cayendo bajo el concepto, no están expuestos a las modificaciones del mundo real". Tales objetos son los objetos específicos y genéricos, esto es, sólo los conceptos de especie y género tienen una extensión. La afirmación de la relación inversa entre el contenido o comprensión y la extensión es, por lo tanto, una fórmula inexacta, pues "en primer lugar, ello equivale a admitir la disminución y aumento de un contenido sin la referencia necesaria a las circunstancias ontológicas de las especies de que se trata, y en segundo lugar no se tiene en cuenta que las dimensiones de la extensión, tales como están determinadas por el número de las especies inferiores, dependen del modo de ser de las especies de que se trata y del número de las especies ínfimas que entren en las especies a que se hace referencia" (*Lógica*, II, 5).

En la lógica contemporánea es corriente entender la extensión de un término como la clase de los objetos de los cuales el término es verdadero (a veces se dice "como la clase de los objetos denotados por el término"). Por ejemplo: la extensión del término 'español' es la clase de los españoles; la extensión del término 'sirena' es la clase nula. Algunos autores proponen que el término sea considerado como el nombre de su extensión, pero varios lógicos (como Carnap y Quine) indican que ello no es necesario, pues entonces se evita suponer la existencia de los objetos abstractos llamados clases. Si, siguiendo a Quine, se lee 'denota' como 'es verdadero de' entonces puede decirse que la noción de extensión de un término puede aplicarse asimismo a sentencias abiertas tales como '*x es español*', '*x = x*', etc., pues la extensión de una sentencia abierta será la clase de todos los objetos de los cuales la sentencia abierta es verdadera. También se podrá aplicar la noción de extensión a predicados cerrados (o predicados sin variables libres); la extensión de un predicado cerrado con una letra argumental será la clase de todas las cosas de las cuales el predicado es verdadero; la extensión de un predicado cerrado con dos letras argumentales será la clase de todos los pares de los cuales el predicado es ver-

## EXT

dadero, etc. (Cfr. Quine, *Methods of Logic*, §§ 12, 17, 24).

Uno de los problemas hoy día ya clásicos relativos a la noción lógica de extensión es el que fue planteado por Frege al hacer su famosa propuesta de que hay predicados que tienen la misma extensión (*Bedeutung*, denotación) y, en cambio, difieren en su significación (*Sinn*). El ejemplo dado por Frege es: los predicados '(es la) estrella matutina' y '(es la) estrella vespertina'. Cada uno de estos predicados tiene una significación propia, pero ambos tienen la misma extensión: la estrella Venus. En el artículo sobre la noción de sinónimo (VÉASE) hemos indicado que, según Nelson Goodman, dos predicados son sinónimos cuando tienen la misma extensión. Ello parece echar por tierra la distinción de Frege, pues ocurriría entonces con los predicados antes mencionados lo mismo que con los términos 'centauro' y 'unicornio': que, al tener la misma extensión, tendrían la misma significación. Para obviar este inconveniente, Goodman propone una distinción entre la *extensión primaria* y la *extensión secundaria*. La primera es la extensión de un predicado por sí mismo; la segunda, la extensión de cualquiera de sus compuestos. Por ejemplo, hay 'cuadros de estrella matutina' que no son 'cuadros de estrella vespertina' y viceversa. La extensión primaria de '(es la) estrella matutina' y '(es la) estrella vespertina' es la estrella Venus. Pero 'cuadros de estrella matutina' y 'cuadros de estrella vespertina' son extensiones secundarias, que permiten explicar la diferencia de significación entre los dos citados predicados. Lo mismo cabe decir de otros términos o de otros predicados para los cuales pueden forjarse otras extensiones secundarias.

Para la extensión en el sentido (1) véase la bibliografía en el artículo. ESPACIO. Además: J. Durand-Doat, *Essai sur l'étendue*, 1928.

EXTERIOR. Dícese de algo que es exterior cuando se halla fuera de algo dado. 'Exterior' significa, pues, "fuera", "fuera de". Se dice de algo que es externo cuando se manifiesta al exterior. Los sentidos de 'exterior' y 'externo' se hallan íntimamente relacionados. En filosofía suelen emplearse los dos términos casi siempre in-

## EXT

distintamente. Aquí usaremos el vocablo 'exterior', pero advirtiendo que en muchos casos hubiéramos podido asimismo emplear el vocablo 'externo'. En la literatura filosófica se encuentra, por ejemplo, la expresión 'mundo externo' tan frecuentemente como la expresión 'mundo exterior'.

'Exterior' se usa comunemente en sentido espacial. X es exterior a Y porque se halla en distinto lugar que Y. A la vez, el espacio es considerado en sí mismo como algo "exterior", porque cada una de sus "partes" es exterior a cualquier otra parte; el espacio es *partes extra partes*. Sin embargo, es posible usar el vocablo 'exterior' sin darle sentido espacial. Por ejemplo, puede decirse que lo trascendente es exterior a lo immanente. Tomado en su sentido más general, lo exterior es definido como el "ser fuera de...". Metafísicamente, lo exterior es definido como el "ser fuera de sí", a diferencia de lo interior (o, mejor, íntimo), caracterizado como un "ser para sí mismo".

En teoría del conocimiento y en metafísica se ha planteado el llamado "problema de la existencia del mundo exterior". Es el problema de si existe tal mundo independientemente de un "sujeto" y de si puede probarse concluyentemente su existencia. La independencia en cuestión no significa que el mundo exterior se halle en "un lugar distinto" del que "ocupa" el "sujeto". La relación entre el "sujeto" (sea metafísico, sea gnoseológico) y el mundo exterior se determina aquí por medio de los conceptos de trascendencia e immanencia. El "sujeto" de que se habla no es necesariamente un "sujeto psicológico"; es un sujeto metafísico, o un sujeto gnoseológico.

El problema de la relación, o relaciones, entre un sujeto gnoseológico y el "mundo exterior" ha sido dilucidado en el artículo Conocimiento (VÉASE). Agreguemos aquí que este problema consiste en un cierto número de cuestiones, tales como las siguientes: "¿Es el mundo exterior independiente de su ser conocido?", "¿Cómo puede tenerse una seguridad completa de que hay un mundo exterior?", "¿Está el conocimiento del mundo exterior determinado, cuando menos en parte, por un sistema de conceptos 'impuestos' (o, mejor, 'sobreimpuestos') por el sujeto?" Como ejemplos clásicos del modo de plantear el problema del

## EXT

mundo exterior pueden citarse los de Descartes, Berkeley y Kant. En general, dos tesis se han enfrentado en lo que toca a la cuestión gnoseológica del mundo exterior: el realismo y el idealismo, con numerosas posiciones intermedias. El realismo (VÉASE) sostiene que hay un mundo exterior independiente del sujeto cognoscente, pero hay muchos modos de sostener esta "independencia": puede afirmarse que lo que en verdad hay es lo que se llama "mundo exterior" o "las cosas" y que no solamente tal mundo es trascendente al sujeto, sino que el llamado "sujeto" es simplemente una parte del mundo que se limita a reflejar éste y a actuar sobre él; puede afirmarse que el mundo exterior existe y es tal como existe; puede sostenerse que existe, pero que su realidad "en sí" es incognoscible, siendo cognoscibles sólo las "apariencias" de tal mundo; puede sostenerse que existe y que puede ser conocido como es con tal que se examine críticamente el proceso del conocimiento, etc. etc. En vista de la diversidad de tales posiciones, suele agregarse algún adjetivo al nombre 'realismo': el realismo es ingenuo, crítico, trascendental, etc. etc. Además, algunas de las posiciones llamadas "realistas" se aproximan a algunas de las posiciones llamadas "idealistas", cuando menos las "idealistas moderadas". El idealismo (v.), a su vez, mantiene que el mundo exterior no es independiente del sujeto cognoscente, pero hay asimismo muchos modos de entender esta falta de independencia: puede sostenerse que no hay propiamente "mundo exterior", puesto que todo ser es ser percibido (véase ESSE EST PERCIPI); puede afirmarse que el llamado "mundo exterior" (o "la realidad") es cognoscible sólo porque es ( metafísicamente ) engendrado o producido por un sujeto —o "el sujeto", la subjetividad como tal—; puede sostenerse que, exista o no un mundo exterior, su ser se da únicamente como ser conocido; puede indicarse que el mundo exterior es (gnoseológicamente) inmanente al sujeto cognoscente en los muy diversos sentidos de la expresión 'inmanente a', etc. etc. También se adjetiva la posición idealista de muy diversos modos: idealismo absoluto, crítico, trascendental. Algunas de estas cualificaciones proceden del planteamiento del problema del mundo exterior como pro-

## EXT

blema metafísico (Cfr. *infra*). Otras son exclusivamente gnoseológicas. Lo mismo que sucede con el realismo, también el idealismo en algunas de sus formas se acerca a la doctrina "contraria". Debe advertirse que así como la mayor parte de las doctrinas llamadas "idealistas metafísicas" derivan de un cierto modo de entender los predicados 'existe', 'existe independientemente de', etc., la mayor parte de las doctrinas llamadas "idealistas gnoseológicas" derivan de un cierto modo de entender los predicados 'existe como objeto conocido', 'no existe independientemente de... como objeto conocido', etc.

El problema gnoseológico no puede siempre deslindarse fácilmente del problema metafísico. Mucho de lo que hemos dicho sobre el primero podría aplicarse al segundo. Diremos, sin embargo, algunas palabras más sobre el último. Las dos principales doctrinas que se han enfrentado al respecto han recibido asimismo los nombres de "idealismo" y "realismo" (metafísicos), con numerosas variantes. Según el idealismo, el mundo exterior —o, en general, "el mundo"— es inmanente (ontológicamente) al sujeto, al yo, al espíritu, a la conciencia, etc. El idealismo extremo sostiene que el mundo es "producido" o "engendrado" por el sujeto, yo, etc., pero aun así no debe imaginarse que tal idealismo sostiene que el sujeto produce el mundo al modo como se "producen" las cosas. El idealismo moderado mantiene que el mundo es "contenido" del sujeto, del yo, etc., pero tampoco hay que entender la expresión 'es contenido de' como designando una cosa en otra, o cualquier cosa en un espacio. Ninguna forma de idealismo niega que haya "cosas externas". Pero interpreta 'haber' en un sentido muy distinto del que proponen las doctrinas realistas. Las "cosas externas" carecen de suficiencia ontológica; propiamente hablando, su "ser" consiste en "estar fundado en el sujeto". Según el realismo, el mundo es trascendente (ontológicamente) al sujeto, al yo, al espíritu, a la conciencia, etc. Estos últimos "se hallan" en el mundo. Pero la mayor parte de los autores realistas no entiende tampoco 'hallarse en el mundo' al modo como una cosa se halla en otra, o una cosa se halla en un espacio. El sujeto no es, en rigor, una "cosa"; es un "conocer el mundo".

## EXT

Algunas de las doctrinas idealistas metafísicas son a la vez idealistas gnoseológicas [o epistemológicas] (como ocurre con Berkeley), pero no todas las doctrinas idealistas gnoseológicas son idealistas metafísicas (como ocurre con Kant). La mayor parte de las doctrinas realistas metafísicas son a la vez realistas gnoseológicas. En ciertos casos es muy difícil deslindar lo que hay de metafísico de lo que hay de gnoseológico en una doctrina idealista o realista. Esas expresiones —'inmanente a', 'trascendente a', 'contenido de', etc.— son con frecuencia las mismas, y son parecidas también las definiciones ofrecidas de las correspondientes doctrinas. Por este motivo se ha planteado a veces la cuestión de si es posible distinguir completamente entre el idealismo metafísico y el idealismo gnoseológico, y entre el realismo metafísico y el realismo gnoseológico. En la medida en que una teoría del conocimiento presupone una metafísica, y a la inversa (Nicolai Hartmann), la distinción resulta imposible. Pero el mismo hecho de que se habla de "elementos gnoseológicos" que se implican mutuamente permite suponer que cierta distinción por lo menos es practicable.

Debe observarse que cada una de las doctrinas en cuestión, además de ofrecer numerosas variantes, se combina con otras doctrinas metafísicas u ontológicas en diversas medidas. Así, por ejemplo, el idealismo metafísico se combina a veces con el monismo (Bradley), y hasta se afirma que un idealismo metafísico consecuente tiene que ser monista. En todo caso, lo inverso no es en manera alguna obvio: en efecto, el monismo puede no ser (y con frecuencia no es) idealista, sino realista (y aun realista materialista). Otras veces el idealismo se combina con una doctrina dialéctica, pero también tal doctrina puede aliarse con el realismo.

Algunos autores han declarado que las dificultades suscitadas por todas las doctrinas idealistas y realistas (sea metafísicas, sea epistemológicas, o ambas a un tiempo) se debe a que se comienza por establecer una contraposición artificial de lo inmanente con lo trascendente, del sujeto con el objeto, de la conciencia con el mundo, etc. Así, los filósofos de tendencia "neutralista", es decir, los que han

## EXT

sostenido que no hay razón para distinguir entre lo físico y lo psíquico (E. Mach, Russell en cierta fase de su pensamiento filosófico, Avenarius, etc.), han incluido que las posiciones idealistas y realistas (cuando menos las "tradicionales") carecen de fundamento. Contra ello se ha argüido que todo "neutralismo" tiene una cierta tendencia idealista. Por otro lado, la idea de la conciencia como "conciencia intencional" (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) ha parecido asimismo salir al paso de cualquier intento de considerar las posiciones idealistas y realistas como fundamentales y "previas" a cualquier otra concepción filosófica. Si la conciencia es "conciencia de", no hay propiamente un sujeto substante que se halle en el mundo o que "contenga" o "engendre" el mundo: la conciencia no es una realidad, sino una "dirección". A la vez, no puede haber "conciencia de" sin un objeto al cual se dirija la conciencia: por tanto, hay por lo menos un "objeto intencional". Ahora bien, los desarrollos que ha experimentado la teoría de la conciencia como conciencia intencional (especialmente los desarrollos de tal teoría en Husserl) han mostrado que no es difícil dar ciertas interpretaciones que se acercan, según los casos, al realismo o al idealismo. Aunque el llamado "idealismo fenomenológico" sea distinto de los idealismos anteriores a él, suscita con frecuencia problemas muy similares.

Heidegger coincide con los autores últimamente referidos en cuanto que se esfuerza por situarse "más acá" del idealismo y del realismo, pero fundamenta su posición de modo muy distinto. No se trata para Heidegger de dar "una prueba" de la existencia del mundo exterior; el hecho de que no se haya encontrado hasta ahora una prueba satisfactoria no es "el escándalo de la filosofía". Más bien es "el escándalo de la filosofía" el que se espere que haya algún día tal prueba, o que se siga buscando. No hay, en suma, "un problema de la realidad del mundo exterior", sea metafísico o sea epistemológico. La Existencia (VÉASE) —*Dasein* (v.)— es "estar en el mundo", lo cual no significa que hay un mundo *en* el cual se halla la Existencia, sino que la Existencia es en tanto que Existencia-que-está-en-el-mundo. El problema que se plan-

## EXT

tea es, pues, solamente el de por qué la Existencia como estar-en-el-mundo "tiene la tendencia a sepultar el 'mundo exterior' en una nada epistemológica con el fin de probar su realidad" (*Sein una Zeit*, § 43). Con la Existencia como estar-en-el-mundo, las cosas del mundo aparecen ya manifiestas. Afirmar esto, indica Heidegger, parece indicar que se favorece la tesis "realista". Y cierto que se favorece tal tesis en cuanto que no se niega que haya seres intra-mundanos "a la mano". Pero la tesis realista es distinta de la de Heidegger en cuanto que presupone que el "mundo" requiere "prueba" y que "puede probarse". Por otro lado, la tesis de la Existencia como estar-en-el-mundo parece favorecer la tesis idealista en cuanto ésta se desprende de toda contaminación "psicológica" y afirma que el ser no puede explicarse por medio de los entes, esto es, que el ser es trascendental a los entes (lo cual sostuvo no sólo Kant, sino también, a la postre, Aristóteles). Pero la tesis idealista es distinta de la de Heidegger en cuanto sostiene que todos los entes se "reducen" a un sujeto o a una conciencia. Realismo e idealismo coinciden en considerar el mundo exterior como algo "añadido" a un "sujeto". Pero no hay tal "añadido" ni siquiera tal "sujeto". Como escribe Zubiri, al reformular el análisis de Heidegger, si el "ser del sujeto *consiste, formalmente*, en una de sus dimensiones, en estar 'abierto' a las cosas", la exterioridad del mundo no será un simple *factum*, sino "la *estructura ontológica* formal del sujeto humano". Lo que se llama "sujeto" o "sujeto humano", empero, no es un ente, sino un "estar en"; si se quiere, una "situación". Y esta "situación" no se halla en el mundo, sino que *consiste en* un estar-en-el-mundo. Con ello Heidegger pretende no sólo colocarse "más acá" del realismo y del idealismo, sino también de toda doctrina para la cual el significado de 'realidad' es 'conciencia de resistencia' (VÉASE RESISTENCIA). Los filósofos que abogaron por esta última doctrina —la doctrina de la realidad como "resistibilidad"— eludieron algunas de las más graves dificultades suscitadas por el idealismo o el realismo "tradicionales". Pero tales filósofos (Dilthey, Max Scheler) fallaron por varios motivos: Dilthey, por dejar ontológicamente indefinida la noción de "vi-

## EXT

da" y acaso también por empeñarse en afrontar el problema como problema epistemológico; Scheler, por interpretar la existencia (en su teoría volitiva de la existencia) como algo "presente". Según Heidegger, los análisis de Dilthey y Scheler contienen aspectos positivos. Pero no se ha reparado en ellos que la experiencia de la resistencia es ontológicamente posible sólo a base de la concepción de la Existencia (*Dasein*) como un constitutivo "estar abierto" al mundo, y este último como la "apertura". A lo sumo, se puede decir que la resistencia caracteriza "el mundo externo" sólo en el sentido de "las cosas en el mundo". Pero no en el sentido de "el mundo". Como indica Heidegger, "la conciencia de la realidad' es ella misma un modo de estar-en-el-mundo" (*loc. cit.*). En ello se muestra que la Existencia como Existencia-que-está-en-el-mundo no puede compararse con ninguna de las "entidades" que idealistas, realistas, "neutralistas" e inclusive filósofos de la "resistencia" presuponen: sujeto, yo, conciencia, etc. Y tampoco el "mundo" puede compararse con el mundo de que tales filósofos hablan, pues para Heidegger el mundo no es un ente, ni una colección de entes, sino "apertura de la Existencia a los entes". Ni siquiera se puede decir que los objetos son trascendentes al sujeto y que éste consiste en dirigirse intencionalmente a los objetos. Se puede decir, en cambio, que la Existencia trasciende los entes hacia el mundo (VÉASE). Las ideas de Heidegger acerca del problema (o pseudo-problema) del mundo exterior han ejercido notable influencia, aun en pensadores que se hallan muy alejados de todas las demás tesis heideggerianas. Pero numerosas tendencias filosóficas contemporáneas prefieren un planteamiento distinto del problema sin por ello pretender reproducir simplemente las posiciones "clásicas". Así ocurre con G. E. Moore, cuya "refutación del idealismo" hemos expuesto en el artículo dedicado a este pensador. Aquí parece que se trata solamente de reafirmar el "sentido común", pero debe tenerse en cuenta que en la refutación de Moore se halla implícita una "idea de la realidad" no siempre reducible a la mantenida por muchos realistas. Así ocurre asimismo con los filósofos adscriptos al Neo-realismo

## EXT

(VÉASE), que se han esforzado por replantear la cuestión del mundo exterior. Para algunos positivistas lógicos, la cuestión del mundo exterior es fundamentalmente la cuestión de cómo puede hablarse del mundo Ínter-subjetivamente si los enunciados básicos o protocolarios ( v. ) describen "lo que hay" para cada sujeto dado. Positivistas lógicos, atomistas lógicos (véase ATOMISMO LÓGICO) y, en general, los filósofos de tendencia "analítica" han tendido a plantear el problema del mundo exterior en función de la cuestión de la relación entre lenguaje y realidad. Los análisis de Sartre y Merleau-Ponty, en cambio, son, por lo menos en espíritu, semejantes al de Heidegger. Un estudio detallado del problema del mundo exterior ha sido llevado a cabo por Román Ingarden (VÉASE). Nicolai Hartmann ha proclamado que su posición se halla "más allá del realismo y del idealismo", pues éstos han partido del objeto o del sujeto y han intentado luego absorber en el uno o en el otro, o "situar" al uno "dentro" del otro, o relacionarlos de algún modo, cuando lo que sucede es que ni el sujeto tiene sentido sin el objeto ni el objeto sin el sujeto; ambos se hallan "co-implicados". Se ha argüido que la doctrina de N. Hartmann al respecto es puramente "formal" comparada con la de Heidegger, pero los que siguen a Hartmann han indicado que la doctrina de Heidegger depende de una "ontología especulativa" y no —como debería ser— de una "ontología crítica".

La cuestión de la existencia del mundo exterior —sea considerada como cuestión metafísica, o como cuestión epistemológica, o ambas a un tiempo— puede ser afrontada de tres

## EXT

maneras: puede ser declarada una cuestión permanente de la filosofía; puede ser denunciada como una pseudo-cuestión; o puede ser presentada como una cuestión que ha surgido dentro de un cierto "horizonte" filosófico y que tiene sentido solamente dentro de tal "horizonte". Los que afrontan la cuestión de este último modo suelen indicar que se trata de un problema de "la filosofía moderna", especialmente a partir de Descartes. En este caso habría que rechazar el adjetivo 'realista' aplicado a la mayor parte de las doctrinas filosóficas antiguas y medievales, ya que para éstas no se plantearía el problema de si hay que ser realista o idealista. Indicamos, en orden cronológico, algunos trabajos sobre el problema del mundo exterior, con excepción (salvo unos pocos casos) de las obras de los autores referidos en el artículo. Debe completarse la siguiente bibliografía con trabajos que se incluyen en los artículos CONOCIMIENTO, IDEALISMO, NEO-REALISMO, PERCEPCIÓN y REALISMO.

H. Kefferstein, *Die Realität der Aussenwelt in der Philosophie von Descartes bis Fichte*, 1883 (Dis). — W. Dilthey, "Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und ihr Recht", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wiss.* (1890) (trad. esp.: "Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior", en el volumen *Psicología y teoría del conocimiento*, 1945, págs. 153-201. — Johannes Rehmke, *Unsere Gewissheit von der Aussenwelt. Ein Wort an die Gebildeten unserer Zeit*, 1894. — Rudolf Eisler, *Das Bewusstsein der Aussenwelt*, 1900. — G. E. Moore, "The Refutation of Idealism", *Mind*, XII (1903, 433-53, reimp. en *Philosophical Studies*, 1922).

## EYE

— Id., id., "Proof of an External World", *British Academy Proceedings*, XXV (1929). — V. Kraft, "Das Problem der Aussenwelt", *Archiv für systematische Philosophie*, X (1904), 269-317. — Willy Freytag, *Die Erklärung der Aussenwelt*, 1904. — Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, 1914, 2ª ed., 1929. — John Dewey, "The Existence of the World as Problem", *The Philosophical Review*, XXIV (1915), 357-70. — Hedwig Conrad-Martius, "Zur Ontologie und Erkenntnislehre der realen Aussenwelt", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III (1916), 345-542. — E. Study, *Die realistische Weltanschauung und die Lehre vom Raume, Geometrie, Anschauung*, 2ª ed., vol. I: *Das Problem der Aussenwelt*, 1923. — Nicolai Hartmann "Jenseits von Realismus und Idealismus" (1924), reimp. en *Kleinere Schriften*, t. II, 1957 (y otras obras de N. Hartmann tales como las dedicadas a estudiar los fundamentos de la ontología, la estructura del mundo real, etc.; hay trad. al esp. de los trabajos más básicos de Hartmann en la serie de tomos titulada *Ontologia*, 5 vols.; véase HARTMANN [NICOLAI]). — Günter Jacoby, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, I (4 fasc.), 1928-1932. — Moritz Schlick, *Les énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur*, 1934. — Alfred J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, 1940. — Roman Ingarden, *Spér o istnienie swiata*, t. I, 1947, 2ª ed., 1960 (*La controversia sobre la existencia del mundo*). — Ottokar Blahm, *Das unmittelbare Wissen insbesondere um die materielle Aussenwelt*, 1959.

EXTREMOS (EXTREMO MAYOR, EXTREMO MENOR). Véase SILOGISMO.

EYECCIÓN. Véase CLIFFORD (WILLIAM KINGDON), ROMANES (GEORGE JOHN).