

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

F

F. I. La letra mayúscula 'F' es usada con frecuencia para representar al sujeto en el esquema del juicio o de la proposición que constituye la conclusión de un silogismo. Por lo tanto, ejerce la misma función que la letra 'S'.

2. En la lógica cuantificacional elemental la letra 'F' es empleada como símbolo de predicado. Así, por ejemplo: 'F' en 'Fx'. La letra 'F' es llamada por ello *letra predicado*. Otras letras usadas con el mismo propósito son 'G', 'H'. En caso necesario se usan las citadas letras seguidas de acentos: 'F' ', 'G' ', 'H' ', 'F' ' ', 'G' ' ', 'H' ' ', etc. En la lógica cuantificacional superior las citadas letras denotan propiedades y son llamadas *variables predicados*. FÁCTICO. Véase EIDÉTICO, HECHO. FACTORIAL (ANÁLISIS). Véase FACULTAD (*ad finem*).

FACULTAD. Desde el momento en que se establecieron ciertas "divisiones" del alma (VÉASE) se propuso lo que luego se ha llamado "la doctrina de las facultades (o potencias)". Así ocurrió con las "divisiones" propuestas por Platón, Aristóteles y los estoicos. Platón distinguía entre la potencia (o especie) racional, la concupiscible y la irascible (más o menos equivalente a razón, deseo y voluntad). Aristóteles distinguía entre dos partes fundamentales en toda alma: la vegetativa y la intelectiva. Esta última comprendía la potencia apetitiva y la contemplativa. Los estoicos distinguieron entre el principio directivo (hegemónico) de carácter racional, los sentidos, el principio espermático y el lenguaje. San Agustín distinguía entre memoria, inteligencia y voluntad (facultades del alma que "correspondían" a las propiedades divinas). Muchos escolásticos siguieron la clasificación aristotélica; las facultades o potencias (*habilitates ad agendum*) pueden ser, en general, mecánicas, vegetativas, sensitivas e in-

telectuales (incluyendo en éstas la voluntad). Se ha hablado de las potencias o facultades de sentir, de entender y de querer. Algunos autores modernos (como Descartes) han distinguido entre voluntad e intelecto. Leibniz distinguió entre percepción y apetición (VÉASE). En el siglo XVIII se extendió la doctrina de las facultades, hasta el punto de que no poco de la arquitectónica kantiana (no sólo las tres *Críticas*, sino ciertas divisiones en la *Crítica de la Razón Pura*) depende de las divisiones establecidas por tal doctrina. Fundamental pareció la distinción entre intelecto y voluntad (razón teórica y razón práctica). Se distinguió asimismo entre el intelecto, la voluntad y el sentimiento. En el siglo XIX fue abandonándose la doctrina de las facultades, de la cual no se hallan huellas en la psicología contemporánea. Sin embargo, en ciertos análisis filosóficos contemporáneos, aunque no se admite una doctrina de las facultades, se establecen ciertas distinciones basadas en los modos como se emplean expresiones en el lenguaje corriente. Puesto que se dice "Quiero", "Deseo", "Pienso", etc., se puede determinar qué significados distintos tienen tales expresiones en determinados contextos. No se admite ya que haya "potencias del alma", pero se acepta que no pueden reducirse simplemente ciertos modos de expresión a otros en los cuales se traducen distintos modos u operaciones mentales.

En el resto de este artículo nos ocuparemos menos de las divisiones en facultades o potencias que de la noción misma de facultad. Puede completarse lo aquí dicho al respecto con algunas de las informaciones contenidas en el artículo sobre la noción de potencia, especialmente en la época moderna.

Uno de los problemas que se plantearon a los escolásticos al tratar la cuestión de la esencia de la facultad

es si las facultades son o no distintas del alma. Muchos autores han admitido, si no una completa, sí por lo menos una cierta distinción real (*aliqua distinctio realis*). No todo lo que se dice del alma puede, según ellos, decirse de las facultades, y viceversa. La razón de la distinción es la siguiente: las facultades o *potentiae agendi* pueden ser consideradas como accidentes de una substancia que, como tal, subyace a todos sus accidentes, modos o manifestaciones. Debe advertirse que cuando se afirma tal distinción se habla de "la esencia del alma" y de la "esencia de las facultades"; decir simplemente "distinción entre el alma y sus facultades" no expresa con suficiente precisión el problema planteado. Algunos autores admitieron que hay solamente distinción de razón. Los tomistas se han inclinado a favor de una distinción real (en el sentido apuntado); los nominalistas, a favor de una distinción de razón. Que San Agustín y San Buenaventura admitieron una o la otra es cuestión todavía debatida. A veces parece, en efecto, que distinguen entre el alma y las facultades; a veces parece que la memoria, la inteligencia y la voluntad son simples modos de manifestarse el alma como realidad unitaria. Se puede asimismo sostener una "distinción formal de acuerdo con la naturaleza de la cosa", como hizo Duns Escoto, aplicando a este problema el tipo de distinción a que nos hemos referido en el artículo sobre este último concepto.

Los autores modernos, de los siglos XVI, XVII y XVIII, han hablado casi siempre de facultades o potencias, y han introducido varias distinciones (Cfr. *supra*). Se han ocupado asimismo de la cuestión de si hay diferencia entre las facultades y el alma, con frecuente tendencia a negar tal diferencia (Locke y, por motivos distintos, Spinoza). Pero, además, se ha tratado en la época moderna con frecuencia de una

FAC

cuestión que había ocupado a los filósofos antiguos y medievales, pero sin usurpar el puesto central que ha tenido entre los modernos: la cuestión del carácter pasivo o activo de las facultades. Ha sido muy común denunciar el carácter excesivamente pasivo de la noción clásica de facultad para destacar el carácter activo. Sólo en cuanto activa puede hablarse de facultad; desde el punto de vista pasivo, puede hablarse únicamente de receptividad o capacidad. Como ha dicho Hamilton, la facultad es el *active power*, en tanto que la capacidad es el mero "poder" (*to have room for*) ejercer una determinada potencia, esto es, llevar a cabo una determinada actividad. Si seguimos esta doctrina fielmente, hay que llegar a la consecuencia de que solamente puede hablarse de facultades o potencias (sean o no "realmente distintas" del sujeto) en cuanto se ponen en funcionamiento. Ello puede llevar a eliminar la noción de facultad en cuanto mera "potencia"; la "facultad" es admitida sólo en cuanto se actualiza.

La doctrina de las facultades en la *Psychologia rationalis* sigue en parte las doctrinas escolásticas, pero, lo mismo que sucede en éstas, los autores difieren en el grado mayor o menor de "realidad" que cabe adscribir a las diferencias entre las varias facultades. La tendencia creciente desde fines del siglo XVIII es en favor de una "distinción de razón". Además, se tiende a interpretar las facultades en forma "dinámica" más bien que "estática". Esto último sucede en los idealistas alemanes a partir de Kant, el cual habla con frecuencia de "facultades" (facultad del entendimiento; facultad de las reglas, etc.), pero dando al término 'facultad' el sentido de 'actividad', 'función' o 'conjunto de funciones'.

Desde mediados del siglo XIX se ha tendido o a descartar la noción de facultad y la correspondiente "doctrina de las facultades" o a utilizar 'facultad' simplemente como nombre colectivo de una clase de actividades psíquicas. El modo como se han clasificado estas actividades psíquicas ha sido, además, muy distinto del "tradicional"; ejemplos al respecto los encontramos en Brentano y en las más recientes escuelas psicológicas behaviorista y estructuralista. Puede, pues, concluirse que la noción de facultad

FAC

no desempeña ya ningún papel significado ni en la psicología ni en la filosofía. Sin embargo, mencionaremos dos casos en los que parecen plantearse algunos problemas similares a los de las antiguas "doctrinas de las facultades". Por un lado, en los análisis de expresiones del lenguaje corriente que se refieren a fenómenos normalmente considerados como "psíquicos", se habla de 'desear', 'recordar', 'sentir', etc., como si de algún modo se tratara de modos de comportarse psicológicamente distintos entre sí. Por otro lado, y sobre todo, se ha planteado el problema de si el llamado "análisis factorial", tal como ha sido fundado por el psicólogo inglés Charles Spearman (1863-1945), con la idea, que Spearman desarrolló posteriormente, de los "factores" de grupo, no "resucita" la "psicología de las facultades" en tanto que considera, cuando menos implícitamente, los "factores" como "facultades". No es este el lugar de examinar este problema: es suficiente aquí mencionar que la cuestión ha sido debatida.

Para Platón: *Rep.*, IV; para Aristóteles: *De anima*, II; para los estoicos: *Dios. L.*, VII; para Santo Tomás, *S. theol.*, I, q. LXXVII; *Cont. Gent.*, II, 72; *De anima*, arts. 12-5; *In II de anima*, lect. 14-16. — Para los escolásticos, cualquiera de los manuales citados en la bibliografía del artículo NEOESCOLÁSTICA. — Para Descartes: *Les passions de l'âme*, I, 17. — Para Leibniz: *Monadologie*, §§ 14-15. — Para Locke, *Essay*, II, 21. — Entre las obras de Charles Spearman mencionamos: *The Nature of Intelligence and the Principles of Cognition*, 1923. — *The Abilities of Man: their Nature and Measurement*, 1927. — *Psychology down the Ages*, 2 vols., 1937. — Entre los autores que han cultivado el "análisis factorial" mencionamos: G. H. Thomson, *The Factorial Analysis of Human Ability*, 1946; y L. L. Thurstone, *Multiple Factor Analysis: A Development and Expansion of the Vectors of Mind*, 1947. — Acerca de la discusión aludida al final del artículo véase Mariano Yela, *Psicología de las aptitudes. El análisis factorial y las funciones del alma*, 1960. — Del mismo autor, "L'analyse factorielle et la psychologie des facultés", *Revue philosophique de Louvain*, LX (1962), 254-70.

Sobre el problema de las facultades véanse: Juan Zaragüeta, "El problema de la clasificación de las facultades del alma", *Revista de Filosofía* [Madrid] (1942), 7-45. — S.

FAL

Terán, "Notas sobre la realidad de las facultades del alma", *Ortodoxia* (1944), 167-263.

FALACIA. Véase PARALOGISMO, SOFISMA.

FALIBILISMO. Una de las formas del probabilismo (VÉASE) contemporáneo es lo que Peirce (v.) llama, refiriéndose a su propia doctrina, *fallibilismo* (*fallibilism*). Lo tratamos separadamente no sólo porque es un término especial, sino también porque su significación no es estrictamente ni la del probabilismo (VÉASE) clásico ni tampoco la del moderno.

Según Peirce, hay que rechazar la pretensión de infalibilidad que han poseído los científicos y los filósofos; ni las proposiciones de la ciencia ni las de la filosofía son infalibles. Hay que advertir que esto ocurre, al entender de dicho filósofo, no solamente en aquellas proposiciones que dependen de medidas concretas efectuadas sobre la realidad o que formulan hipótesis sobre hechos en principio incomprobables, sino inclusive en las proposiciones matemáticas. En efecto, no puede hablarse con propiedad de axiomas absolutamente evidentes; los que parecen tales son meros postulados con los que se efectúan los procesos deductivos. Podemos concluir, pues, que hay tres cosas "que no podemos jamás esperar alcanzar mediante razonamiento: absoluta certidumbre, absoluta exactitud, absoluta universalidad" (*Collected Papers*, I, 141). Ello parece conducir al escepticismo o, a lo sumo, al probabilismo o al plausibilismo. Sin embargo, hay una diferencia entre el falibilismo de Peirce y las demás mencionadas doctrinas. Éstas conciernen exclusivamente a la facultad de conocimiento. En cambio, Peirce considera su falibilismo desde dos puntos de vista. Primero, como un método destinado a "no entorpecer el camino de la investigación". Segundo, como una afirmación relativa a la naturaleza de la realidad. El falibilismo de Peirce está ligado a su doctrina de la evolución y a su tesis de la continuidad en todas las realidades; no es sólo la consecuencia de una aproximación inevitablemente deficiente a la realidad por parte de las facultades humanas, sino también el resultado del continuo crecer y evolucionar de la propia realidad.

FAL

FALSA ACENTUACIÓN, FALSA CONJUNCIÓN, FALSA DISYUNCIÓN, FALSA ECUACIÓN, FALSA FORMA DE EXPRESIÓN. Véase SOFISMA.

FALSIFICABILIDAD. Véase POPPER (K.), VERIFICACIÓN.

FANEROSCOPIA. Véase CATEGORÍA, FENOMENOLOGÍA, PEIRCE (C. S.).

FANTASÍA. No es siempre fácil distinguir entre el concepto de fantasía y el de imaginación. En algunos textos filosóficos lo que se dice acerca de uno de estos conceptos es similar a lo que en otros textos se dice acerca del otro concepto. En la presente obra hemos dedicado un artículo a cada uno de los conceptos en cuestión, pero conviene considerar los dos artículos como complementarios. Hemos adoptado el procedimiento —que es en buena parte una convención— de tratar en el artículo presente algunas de las teorías de la fantasía —en un sentido, por lo pronto muy amplio, de este término— principalmente en la Antigüedad y en la Edad Media, completándolo con referencias a doctrinas modernas y contemporáneas, especialmente en tanto que éstas han usado el vocablo 'fantasía' o sus equivalentes en idiomas modernos. En el artículo sobre el concepto de imaginación (VÉASE) nos hemos extendido sobre algunas otras doctrinas modernas y contemporáneas.

El término 'fantasía' procede del griego φαντασία, que se traduce de varios modos: 'aparición', 'acción de mostrarse', 'espectáculo', 'representación'. Se observará que no hemos incluido en estas posibles traducciones el vocablo 'fantasía', pero ello es porque nos pondría en una falsa pista dado el sentido común actual de tal vocablo. Sin embargo, no hay inconveniente en usar 'fantasía' siempre que se precise el sentido del término, o bien siempre que se emplee —como hacemos aquí— como un nombre común que designa las distintas formas que pueden asumir las "apariciones" o "representaciones".

Relacionado con φαντασία se hallan los verbos φαντασία (= 'hacer aparecer algo', que puede ser una idea o una imagen) y φανταζειν (= 'hacer nacer o surgir una idea, imaginación o representación' [en el espíritu o mente], 'figurarse algo', 'representarse algo'). Desde muy pronto fue concebida la "fantasía" (o, mejor, φαντα-

FAN

σία) como una actividad de la mente por medio de la cual se producen imágenes — las llamadas φαντάσματα (*phantasmata* o "fantasmas", en un sentido no común de este último vocablo). Las imágenes producidas por la "fantasía" (que desde ahora escribiremos sin comillas) no surgen de la nada; tienen su origen en representaciones, o bien son equivalentes a estas mismas representaciones.

Platón usó el término φαντασία y términos semánticamente relacionados con el mismo (φαντάζεσθαι, φαντασμα, etc.) en varios pasajes de sus diálogos. La fantasía es la representación que surge del φαίνεσθαι o "aparecer" y en este sentido se contrapone al conocimiento del ser o de la realidad, ὄντα. Los φαινόμενα son las sombras y reflejos producidos por las "cosas verdadera" (*Rep.*, VI, 510 A). El φανόμενον es asimismo lo representado en el arte ("representativo") (*Rep.*, X 598 B). Platón califica al sofista de "forjador" de φαντάσματα pues su arte es una φανταστική τέχνη (un "arte de meras figuraciones") (Cfr. *Soph.*, 235 B *et al.*). Parece que Platón tiende a considerar la fantasía como una manifestación de la "opinión", δόξα, la cual engendra simples "imágenes", εἶδολα, en vez de producir formas o "ideas", εἶδη, pero no obstante el abundante uso del concepto de fantasía o conceptos análogos es difícil encontrar en Platón una teoría sistemática de la fantasía como concepto central filosófico.

Esta teoría sistemática se halla, en cambio, en Aristóteles. Este autor se ha referido a la cuestión de la fantasía en numerosos pasajes de sus obras (por ejemplo, en *Eth. Nic.*, VII, 1152 b 26-33, VIII, 1155 b 23-37, X, 1176 a 15-22; *Rhet.*, I, 11, 6, 1370 a 27 y sigs., II, 5, 1, 1382 a 21 y sigs.; *De motu an.*, 6 y sigs.), pero es especialmente importante lo que dice acerca de la fantasía y de los φαντάσματα o "representaciones" en *De an.*, III, 3, 427 b 10 y sigs. Según Aristóteles, la fantasía ["imaginación"] no puede ser equiparada ni con la percepción ni con el pensamiento discursivo, bien que no haya fantasía sin sensación ni juicio sin fantasía. La fantasía radica en nuestro poder de suscitar ("conjurar") imágenes aun cuando no se hallen inmediatamente presentes los objetos o fuentes de las sensaciones. Por eso la fantasía no equivale a la "mera

FAN

opinión". En esta última hay creencia y convicción, mientras que en la fantasía no las hay. Los productos de la fantasía permanecen en los órganos de los sentidos y se parecen a las sensaciones. Pero no se equiparan simplemente con éstas. Por otro lado, la fantasía no es un mero sustituto de la sensación (aun cuando Aristóteles indica asimismo que hay fantasía sobre todo cuando, como en los sueños, falta la sensación de la visión efectiva). La fantasía es menos sustitutiva que anticipadora (*De an.*, III, 3, 433 b 29). En efecto, los animales tienen potencia apetitiva (véase APETITO) justamente porque poseen fantasía, la cual puede entonces dirigir los movimientos apetitivos hacia algo deseado, esto es, previamente representado como apetecible. Los φαντάσματα son, pues, representaciones en potencia o "ideas" actualizables por medio de percepciones. Sin duda que dada la "libertad" de los φαντάσματα con respecto a las sensaciones, puede concluirse que los φαντάσματα tienen lugar únicamente en el sueño (como proponían los estoicos). Pero puede asimismo destacarse el elemento de "posibilidad" en ellas. La fantasía es entonces la facultad de suscitar y combinar representaciones y de "dirigir" de este modo una parte de la vida del ser orgánico poseedor de apetitos.

No obstante las diferencias de opinión entre Aristóteles y los estoicos sobre el concepto de φαντασία hay de común entre ellos el considerar este concepto desde el punto de vista "psicológico" y "gnoseológico". Ello se manifiesta en los estoicos en el desarrollo dado a la noción de "representación comprensiva" — una de las expresiones por medio de las cuales se ha traducido su φαντασία καταληπτική. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo Cata-léptico (VÉASE).

El sentido de φαντασία como "imaginación estética" de que se han ocupado muchos autores modernos se halla, al parecer, sólo en Longino, *De sublimitate*, caps. 3 y 15 especialmente.

Muchos autores medievales emplearon los términos *phantasia* e *imaginatio* (*imaginatio* fue el vocablo latino por medio del cual se tradujo φαντασία) dándoles con frecuencia un sentido similar, si no idéntico. Algunos autores, especialmente los que seguían

FAN

la tradición neoplatónica, consideraron la *phantasia* como una actividad de naturaleza intelectual, o predominantemente intelectual. Otros —siguiendo a San Agustín en *De gen. ad litteram*, IX— estimaron que la fantasía es una *vis animae* de carácter inferior, más vinculada a la sensibilidad que al intelecto (si bien el propio San Agustín, en *De vera rel.*, X, 18, parece ligar la fantasía al ejercicio intelectual). Santo Tomás y los autores tomistas tomaron como base los análisis aristotélicos. Era común entre los tomistas distinguir entre una fantasía sensible y una fantasía intelectual. Pero la tendencia predominante era la de estimar la *phantasia* como una *facultas sensitiva* (Cfr. por ejemplo, *Quaest. de an.*, a 13; *S. theol.*, I, LXXVIII, 4). La *phantasia* produce *phantasmata*. Éstos pueden ser de varias clases: imágenes que reproducen sensaciones; imágenes relacionadas con especies del entendimiento posible; apariencias no correspondientes a un objeto externo. En este último caso la fantasía es "pura imaginación". En los demás casos, la fantasía es una facultad combinatoria que puede servir de auxilio para la formación de las "ideas". Los escolásticos, especialmente los de tendencia tomista, discutieron una cuestión que ocupó de modo muy apreciable a muchos autores modernos: la de si la fantasía es meramente receptiva o reproductiva o si es de algún modo productiva. Nos hemos referido con más detalle a este problema en el artículo sobre el concepto de imaginación (VÉASE).

En tal artículo discutimos asimismo las diversas concepciones modernas de la fantasía en tanto que imaginación. Durante algún tiempo los dos conceptos fueron equiparables. Pero desde fines del siglo XVIII se tendió a distinguir entre ellos, considerándose la fantasía como una imaginación desenfrenada. Ahora bien, en la medida en que tal tipo de fantasía podía contribuir a la creación (como modelo de la cual se citaba la creación artística), la fantasía no era ni mucho menos despreciada. En muchos casos la fantasía era considerada como el aspecto productor y creador (no simplemente reproductor) de la imaginación. En otras casos, se estimaba que la fantasía va inclusive más lejos que la imaginación productiva. En los sistemas del idealismo alemán (Fichte y

FAN

Schelling principalmente) es difícil saber si se habla de una fantasía creadora o de una imaginación productora.

En época más reciente se ha tratado la fantasía como una actividad imaginativa, pero con frecuencia distinta de la imaginación productora de que hablaba, por ejemplo, Kant. Así ha ocurrido con autores como Dilthey y Croce, quienes han examinado la fantasía desde el punto de vista estético más bien que desde el ángulo cognoscitivo. Según Dilthey, la fantasía poética es el fundamento de la creación libre, en virtud de la energía propia poseída por ciertas vivencias. Algunos autores, como Müller-Freienfels, distinguen entre la fantasía creadora y la fantasía lúdica. La primera engendra posibilidades de representación (y tiene un sentido muy parecido al aristotélico); la segunda juega libremente con las representaciones y hasta puede producir representaciones "nuevas". Croce ha destacado el carácter productor de la fantasía en el campo artístico, a diferencia del carácter combinatorio de imágenes de la imaginación llamada asimismo "productiva".

En dos casos se ha considerado la fantasía como fundamento de un sistema filosófico. Uno de estos casos es el de Jakob Frohschammer (1821-1893), el cual admitió un principio único y fundamento de conocimiento, la llamada *Phantasie* (*Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses*, 1877). Fundándose en algunas doctrinas idealistas (de C. H. Weisse e I. H. Fichte), Frohschammer estimó que sin el principio de fantasía no puede entenderse ninguna novedad y ningún cambio en el universo. La fantasía es el principio del mundo como ser "orgánico" y del alma como ser "espiritual". Es asimismo el principio de Dios, el cual produce el mundo por medio de la fantasía.

Indicaremos en esta bibliografía igualmente obras sobre la fantasía y sobre la imaginación. Sobre teoría y filosofía de la fantasía y de la imaginación véase: Melchior Palágyi, *Theorie der Phantasie*, 1908. — A. Schöppa, *Die Phantasie nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung für das Geistesleben*, 1909. — R. Müller-Freienfels, *Das Denken und die Phantasie*, 1925 (Parte II de los *Grundzüge einer Lebenspsychologie*). — Livingston Welch, *Imagination and Hu-*

FAN

man Nature, 1935. — R. Kassner, *Von der Einbildungskraft*, 1936. — Armand Petitjean, *Imagination et Réalisation*, 1936. — Theofilos Boreas, *Die Phantasie und ihre Beziehungen zu den anderen Seelentätigkeiten*, 1938-39. — Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, 1938 (trad. esp.: *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, 1948). — Id., id., *L'Imagination*, 1939. — R. Lacroze, *La fonction de l'Imagination*, s/f. (1938). — H. Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie* (*Studia Philosophica*. Basilea. Supp. 3), 2 vols., 1946. — A. Vetter, *Die Erlebnisbedeutung der Phantasie*, 1950. — W. E. Henry, *The Analysis of Fantasy*, 1956. — P. McKellar, *Imagination and Thinking. A Psychological Analysis*, 1957. — Sobre la fantasía en el pensamiento científico: Benno Erdmann, *Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken*, 1913. — Sobre la función religiosa de la imaginación: Richard Kroner, *The Religious Function of Imagination*, 1941. — Sobre fantasía e imaginación artísticas y poéticas: Wilhelm Dilthey, *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik*, 1887 [Gesammelte Schriften, VI]. — M. Nussberger, *Die künstlerische Phantasie*, 1935. — Sobre fantasía e imaginación en varios autores: J. Freudenthal, *Ueber den Begriff des Wortes $\varphi\alpha\upsilon\tau\alpha\iota\alpha$ bei Aristoteles*, 1863. — Jakob Frohschammer, *op cit. infra* sobre Aristóteles, y sobre Kant y Spinoza. — Jean H. Roy, *L'imagination selon Descartes*, 1944. — J. Meinzer, *Die kritischen Epochen in der Lehre von der Einbildungskraft aus Humes und Kants theoretische Philosophie nachgewiesen*, 1881. — A. Prehn, *Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume und Kant für die Erkenntnistheorie*, 1901. — W. C. Gore, *The Imagination in Spinoza and Hume*, 1902 (Dis.). — Hermann Mörchen, "Die Einbildungskraft bei Kant", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI (1930), 311-495. — Nelly Festini, *La imaginación en la teoría kantiana del conocimiento*, 1948. — Sobre el imaginismo como problema filosófico, véase Luigi Stefanini, *Imaginismo come problema filosofico*, 1936. — Con respecto a las obras de Frohschammer, además de la citada en el texto y que es considerada como su obra capital, hay que mencionar: *Über den Ursprung der menschlichen Seele. Rechtfertigung des Generationismus*, 1854. — *Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik*, 1858. — *Ueber die Aufgabe*

FAN

der Naturphilosophie und ihr Verhältnis zur Naturwissenschaft, 1861. — *Ueber die Freiheit der Wissenschaft*, 1861. — *Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft*, 1868. — *Monaden und Weltphantasie*, 1879. — *Über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas*, 1879. — *Über die Prinzipien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben*, 1881. — *Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache*, 1883. — *Die Philosophie als Idealwissenschaft und System*, 1884. — *Ueber die Organisation und Kultur der menschlichen Gesellschaft. Philosophische Untersuchungen über Recht und Staat, soziales Leben und Erziehung*, 1885. — *Die Philosophie des Thomas von Aquino, kritisch gewürdigt*, 1889. — *Ueber das Mysterium Magnum des Daseins*, 1891. — *System der Philosophie im Umriss (Philosophie als Idealwissenschaft und System)*, I, 1892.

FANTASMA (FANTASMAS, "PHANTASMATA"). Véase CATA-LÉPTICO, FANTASÍA, IMAGINACIÓN.

FARDELLA (MICHELANGELO) (1650-1718) nac. en Trapani, ingresó en la Orden Franciscana y fue profesor en Mesina, Roma, Modena y Padua. En el artículo CARTESIANISMO nos liemos referido a Fardella como uno de los más significados cartesianos. Fardella defendió el cartesianismo contra algunos de sus detractores. Sin embargo, las doctrinas filosóficas de Fardella no son simplemente una repetición de las de Descartes. Por un lado, Fardella introdujo no pocos elementos agustinianos en el cartesianismo. Por otro lado, elaboró una teoría monadológica que recuerda la de Leibniz, pero que era independiente de la leibniziana. En efecto, aunque Fardella trabó conocimiento con Leibniz, no derivó de éste su monadología, la cual tenía una intención teológica más que metafísica.

Obra principales: *Universae philosophiae sistema*, I, 1691. — *Universae usualis mathematicae theoria*, 1691. — *Creans sapientia et graviter et iucunde*, 1694. — *Animae humanae natura ab Augustino detecta*, 1698. — Véase F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, II, 1868. — G. Candió, *M. F.*, 1904.

FARIAS BRITO (RAIMUNDO DE) 1862-1917), nac. en São Benedito (Estado de Ceará [Brasil]), se

FAR

dedicó primero a la política y luego profesó lógica en el Colegio Pedro II de Río de Janeiro. Su pensamiento filosófico se desarrolla como recubrimiento conceptual de sus experiencias fundamentales; el escepticismo que en ocasiones revela y que Schopenhauer confirmó más que alentó, es templado por cierto espíritu de resignación y de consuelo, espíritu que no tiene tanto raíces estoicas como cristianas. Pues en lugar de buscar el consuelo por la vía del abstenerse, Farias Brito lo buscó por la vía de la comprensión y del combate contra el sufrimiento. En esta vía se le reveló la existencia de un espíritu que el mecanicismo materialista y el positivismo científico al uso desconocían. Esta comprobación, que tenía lugar por medio de su experiencia y por medio de su análisis intelectual, debía provocar una crítica severa de las corrientes contemporáneas dominantes, especialmente de aquellas que, sin argumentación consistente, negaban todo valor espiritual en nombre de un materialismo erizado de dificultades. La conversión de la filosofía en saber fundamental del hombre, en norma para la vida, correspondía también a esa tendencia esencial de Farias Brito, tendencia que no negaba la ciencia, pero que proclamaba su impotencia para salvar al hombre. Por eso era característico en Farias Brito aproximar la religión a la filosofía, y hacer de esta última la expresión conceptual de un sentimiento religioso, y de la primera el saber popularizado. La filosofía es una superación de la ciencia que no niega esta última, sino que, por el contrario, la salva. La reducción de la exterioridad a la intimidad como modo de encontrar por analogía la esencia del cosmos constituía, por otro lado, la base de su metafísica: lo *en sí* era descubierto gracias a su previo hallazgo en el mundo interior del hombre. El intelectualismo de Brito se oponía, con todo, al irracionalismo schopenhaueriano, pues la voluntad ciega era inferior para él al lúcido pensamiento del espíritu. Así llegaba Brito a un espiritualismo radical, en ciertas ocasiones parecido al inmaterialismo de Berkeley. Aunque Brito no tuvo discípulos propiamente dichos ni fundó una escuela del pensamiento, su influencia fue considerable. Al respecto mencionamos a Jackson de

FAT

Figueiredo (nac. en 1891 en Sergipe), el cual recibió considerable impresión de las enseñanzas de Brito en sus esfuerzos para desarrollar una metafísica cristiana. Jackson de Figueiredo intentó solucionar las contradicciones en el sistema de Farias Brito mediante la orientación católica y la exaltación mística antirracionalista.

Obras: *Finalidade do Mundo: Estudos de philosophia e teleologia naturalista*. Vol. I. *A philosophia como atividade permanente do espirito humano*, 1895; Vol. II. *A philosophia moderna*, 1899; VoZ. III. *O mundo como actividade intelectual*, 1905. — *A verdade como regra das ações: Ensaio de philosophia moral como introdução ao estudo do di-reito*, 1905. — *A base physica do espirito: Historia summaria do problema da mentalidade como prepa-ração para o estudo da philosophia do espirito*, 1912. — *O mundo interior: Ensaio sobre os dados geraes da philosophia do espirito*, 1914. — Véase Jackson de Figueiredo, *Algu-mas reflexoes sobre a philosophia de Farias Brito: profissao de fé espiritualista*, 1916. — Id., id., *A questão social na philosophia de Farias Brito*, 1919. — Francisco Almeida Ma-galhaes, *Farias Brito e a reação espiritualista*, 1918. — Victor Nestor, *Farias Brito*, 1920. — Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde), *Estudos. Primeira serie: A estetica de Farias Brito*, 1927. — Jonathas Serrano, *Fartas Brito: O homem e a obra*, 1939. — Sylvie Rabello, *Fartas Brito ou uma aventura do espirito*, 1941. — F. Elias de Tejada, *Las doctrinas políticas de F. B.*, 1953. — Alcantara Nogueira, *F. B. e a filosofia do espirito*, 1962. — Carlos Lopes de Mattos, *O pensamento de F. B. Sua evolução de 1895 a 1914*, 1962. — Véanse también las obras de Cruz Costa, Leonel Franca, Guillermo Fran-covich y Gómez Robledo mencionadas en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA AMERICANA.

FATALISMO. Nos hemos referido a la cuestión del hado, *fatum*, en los artículos sobre las nociones de Azar y Destino. Aquí nos limitaremos a indicar que la aceptación del *fatum* recibe el nombre de fatalismo y que éste ha sido concebido de diversas maneras de acuerdo principalmente con el origen o fuente del *fatum*.

En la quinta respuesta de Leibniz a Clarke (18 de agosto de 1716) distingue Leibniz entre tres ideas de *fatum* y, por lo tanto, entre tres ideas de fatalismo: "Hay un *fatum maho-*

FAT

metanum, un *fatum stoicum* y un *fatum christianum*." Según el primero, el efecto tiene lugar aun cuando se evite la causa, como si hubiese necesidad absoluta. De acuerdo con el segundo, el hombre debe aceptar el hado por ser imposible resistir el curso de los acontecimientos. En cuanto al tercero, afirma que hay un cierto destino de cada cosa regulado por la presciencia y la providencia de Dios. Leibniz manifiesta que este último "fatalismo" no es el mismo que los dos anteriores, y que aun cuando en algunos respectos el *fatum christianum* se parece al *fatum stoicum* se distingue de éste por cuanto el cristiano, al revés del estoico, no posee solamente paciencia, sino que manifiesta contento con lo que ha sido establecido por Dios.

En su obra capital, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), Ralph Cudworth se refiere a varios tipos de fatalismo. Hay el fatalismo democriteano o fatalismo ateo —llamado asimismo "fatalismo fisiológico"— y el fatalismo divino. Este último tiene dos formas: el fatalismo divino inmoral (manifestado cuando el *fatum* se origina en la voluntad arbitraria de un Dios que crea el bien y el mal), y el fatalismo divino moral (manifestado cuando el *fatum* consiste en la sumisión obligatoria, tanto por parte de Dios como por parte de los hombres, a una realidad que se supone no haber podido ser de otro modo que como ha sido en virtud de seguir ciertos principios inmutables). Cudworth se opone a todas estas especies de fatalismo, pues aun cuando el fatalismo divino moral sea más aceptable que los demás tiene el inconveniente de que hace de Dios un ser sometido a un *fatum*.

Otras clasificaciones del fatalismo se refieren a su carácter mitológico (corriente en la época clásica de los griegos y en muchas de las creencias populares grecorromanas), a su carácter astrológico (muy influyente al final de la Antigüedad y en la Edad Media) o a su carácter filosófico (con frecuencia unido a los anteriores). Es común distinguir entre el fatalismo y el determinismo aun cuando en sus manifestaciones este último pueda ser sensiblemente igual al primero.

Entre los filósofos modernos que han prestado atención a la idea de *fatum* pueden destacarse Nietzsche,

FAT

con su doctrina del *amor fati* —que es, por lo demás, un modo de escapar al *fatum*—; Oswald Spengler, con su doctrina del destino (VÉASE) y Basilius Conta (VÉASE).

Además de las obras mencionadas en los artículos Azar y Destino, mencionamos (o reiteramos): Sobre fatalismo y libertad: C. J. Herrick, *Fatalism or Freedom*, 1927. — Sobre fatalismo en la Antigüedad: A. Vogel, *Ueber die Lehre vom Fatum bei Juden und Griechen*, 1869. — J. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, 1944. — Dom Armand David, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, 1945.

FATONE (VICENTE) (1903-1962) nac. en Buenos Aires, ha sido profesor de cosmología y metafísica, y de lógica, en la Universidad Nacional del Litoral (1929-1930), profesor de lógica en la Escuela Normal de Profesores Mariano Acosta (1932-1941), profesor de Historia de las Religiones en la Universidad Nacional de La Plata (1940-1946), profesor de filosofía en el Colegio Nacional de Buenos Aires (1945-1952) y profesor titular contratado en la Universidad de Buenos Aires. Fatone se ha ocupado de la cuestión de la naturaleza de la mística en cuanto experiencia, dedicando especial atención a la exposición e interpretación del pensamiento filosófico indio y de la filosofía oriental en general. El interés de Fatone por la mística no significa, sin embargo, que su pensamiento sea irracionalista. Todo lo contrario: la realidad humana tiene (o debe tener), según Fatone, una "condición dialogante", la cual consiste en liberarse a sí misma liberando a los demás — y liberándolos de la irracionalidad, del miedo y del odio para encaminarlos hacia la racionalidad, el esfuerzo y el amor. Muy central es en el pensamiento de Fatone la idea de la libertad, la cual ha explorado sobre todo al hilo de una interpretación de diversas formas del existencialismo. La libertad es para Fatone el ingrediente fundamental de la existencia humana, pero no es simplemente un ingrediente perteneciente a la naturaleza del hombre. En primer lugar, "no soy sino mi libertad; pero no soy mi libertad, porque no soy: tengo que ser". La libertad, pues, se

FAV

hace a sí misma en tal forma que más que decir que la libertad pertenece al hombre puede decirse que el hombre pertenece a la libertad. En segundo lugar, la pertenencia en cuestión es co-pertenencia, ya que nadie podría pertenecer a la libertad (ser realmente libre) si estuviera solo en un mundo de cosas. Por eso escribe Fatone que "mi libertad exige la libertad ajena; y esclavizar es esclavizarse".

Obras: *Misticismo épico*, 1928. — *Sacrificio y gracia*, 1931. — *El budismo "nihilista"*, 1941, 2a ed., 1962. — *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*, 1942. — *El existencialismo y la libertad creadora*, 1948, 2a ed., 1949. — *Lógica y teoría del conocimiento*, 1951, 8a ed., 1962. — *La existencia humana y sus filósofos*, 1953 [sobre Heidegger, Jaspers, Barth, Chestov, Berdiaeff, Zubiri, Marcel, Lavelle, Sartre, Abbagnano]. — *Introducción al existencialismo*, 1953, 4a ed., 1962. — *Filosofía y poesía*, 1954. — *El hombre y Dios*, 1955. — *Ensayos de religión y mística*, 1963. — Las citas *supra* proceden del libro *La existencia humana y sus filósofos*, págs. 189-93 y del artículo "Universitas", en *Sur*, N° 237 (Noviembre-Diciembre, 1955), págs. 15-17.

FAVORINO (ca. 80-50), nac. en Arelate (Arles, Provenza), "sofista", es decir, maestro de retórica, se distinguió por su erudición enciclopédica y por la transmisión de las opiniones de los filósofos. Según Aulio Gelio, que fue discípulo de Favorino, éste oyó las lecciones de Epicteto y de Dion Crisóstomo. Relacionado con Plutarco, Favorino desarrolló una filosofía sincretista con elementos de Platón y de Aristóteles. Pero a diferencia del sincretismo platonizante de la época, se inclinó hacia el escepticismo de la nueva Academia y fue influido también por el pirronismo. El escepticismo de Favorino no era, sin embargo, radical; fuertemente inclinado al plausibilismo, consideró que tras haberse discutido el pro y el contra de cada tesis había que dejar en libertad al oyente para que decidiera lo que considerase más aceptable. Favorino modificó según Diógenes Laercio (IX, 87) la lista de los tropos escépticos, intercambiando los tropos noveno y octavo.

Se atribuyen a Favorino entre otras obras una *Acerca de Epicteto* (Προς Επί κτητον), otra acerca de la noción estoica de la "representación comprensiva" o "fantasía cataléptica"

FE

(V. CATALÉPTICO), noción que rechaza, y otra acerca de los tropos pirrónicos (Πυρρώνειοι τρόποι). Plutarco dedicó a Favorino su tratado *Sobre la primera naturaleza del frío*. Luciano, en cambio, lo criticó sarcásticamente. La obra histórico-filosófica de Favorino, *Historia variada* (Παντοδαπή ἱστορία) o *Las memorias* (Ἀπομνημονεύματα), fue ampliamente utilizada por Diógenes Laercio, quien la citó con frecuencia. Fragmentos por C. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum*, III, 577-85. Otros fragmentos por R. Reitzenstein en *Hermes*, XXXV (1900), 608. — Véase I. L. Marres, *De Favorini Arelatensis vita studii scriptis*, 1853. — J. Gabrielson, *Ueber Favorinus und seine Παντοδαπή ἱστορία*, 1906. — Exposiciones en A. Goedeckemeyer, *Geschichte der griechischen Skeptizismus*, 1905, 248 sigs., y L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, 1944, 154 y 230.

FE. Al principio del artículo Creencia (VÉASE) nos hemos referido a la cuestión de la fe, pues en muchos textos filosóficos los términos 'creencia' y 'fe' son usados aproximadamente con el mismo significado. Así, la expresión 'Creo para comprender' puede traducirse 'Tengo fe para comprender'. Ahora bien, el vocablo 'fe' se usa asimismo con preferencia a 'creencia'. Damos a continuación algunos ejemplos.

En ciertas ocasiones se usa en español 'fe' para traducir el vocablo alemán *Glaube* — que significa asimismo 'creencia'. Dos ejemplos son notorios. Por un lado, 'fe' se usa en la expresión 'filosofía de la fe' por medio de la cual se designa el pensamiento de Jacobi y de autores con análogas tendencias, es decir, de todos los que consideran la fe como una fuente de conocimiento suprasensible o como una aprehensión directa (mediante "intuición intelectual") de lo real en cuanto tal. Por otro lado, 'fe' se usa en la frase 'tuve que desplazar a la razón para dejar lugar a la fe' que aparece en Kant. Hay que advertir que este uso de 'fe' en vez de 'creencia' es el resultado de una simple costumbre terminológica. En efecto, en otros casos en los que, por ejemplo, Kant habla de *Glaube* (como cuando distingue entre *pragmatische Glaube*, *notwendige Glaube* y *doctrinale Glaube*), dicho vocablo suele vertirse por 'creencia'. Y la expresión 'filosofía de la creencia' en el caso de Jacobi no

FE

sería menos aceptable que la mencionada 'filosofía de la fe'.

Distinto de una mera costumbre terminológica es el caso en que se emplea 'fe' para designar algo distinto de 'creencia'. De los varios ejemplos posibles mencionamos aquí cuatro. Uno es el que atribuye a 'creencia' un significado más amplio que a 'fe'. En tal caso la creencia es tomada como una aserción —con convencimiento íntimo de la verdad y hasta evidencia de ella— de carácter muy general, dentro de la cual la fe es considerada como una variante religiosa. Otro es el que intenta distinguir formalmente entre creencia y fe indicando que son dos tipos irreductibles del creer. A ello se refiere Gabriel Marcel cuando subraya —sobre todo en *Le Mystère de l'Être*— que mientras la creencia es un "mero" *creer que*, la fe es un *creer en*. No hay, pues, en la fe un encerramiento en un universo dado en el cual la fe se refiere a contenidos específicos *que* se creen, sino un abrirse a posibilidades *en* las cuales se cree (y, podría decirse también, en las cuales se espera). Por eso la fe abarca, según Marcel, la estructura fundamental de la persona, entendida como estructura interpersonal e intersubjetiva. Otro caso es la definición de 'fe' como el contenido de la creencia. Otro, finalmente, es aquel en que la fe es definida como una virtud teologal (junto a la esperanza y la caridad). Esta última significación es la más propia de la teología, pero como ha ejercido notable influencia sobre varios usos del vocablo 'fe' en la literatura filosófica, daremos algunas mayores precisiones sobre ella y expondremos, además, varias distinciones propuestas por los teólogos.

La base principal para la última mencionada concepción de la fe es el famoso pasaje de San Pablo (*Hebreos*, 11.1) donde la fe, πίστις, es definida como ἐλπιζόμενον ὑπόστασις πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, la sustancia de las cosas que se esperan y que nos convence de las que no podemos ver. Este pasaje ha sido comentado por muchos teólogos. Entre ellos, por Santo Tomás, el cual sostiene que la fe, *fides*, es un hábito de la mente por medio del cual la vida eterna comienza en nosotros en tanto que hace posible que el inte-

FE

lecto dé su asentimiento a cosas que no aparecen. La fe es por ello una evidencia, distinta de toda opinión o sospecha, en las cuales falta la adhesión firme del entendimiento. La voluntad es movida al asentimiento por el acto del entendimiento engendrado por la fe (Cfr. *S. theol.*, II, IIa, q. IV, 1 y 2c). Con lo cual la fe, aunque imposible sin la firme adhesión y asentimiento del entendimiento, no es algo meramente "subjetivo", por lo menos en el sentido moderno de este término. Sobre esta idea de la fe se han basado las aludidas distinciones teológicas. Entre las más importantes figuran las dos siguientes. Una es la distinción entre *fe implícita* y *fe explícita*. Otra es la distinción entre *fe confusa* y *fe distinta*. La fe implícita es la fe en una verdad que está contenida en otra verdad objeto de fe explícita, de tal suerte que la creencia explícita en la segunda verdad implica la creencia implícita en la primera. La fe confusa es la fe del "simple creyente", el cual vive en una "comunidad de fe" sin que parezca necesario pasar del vivir la fe al conocimiento de ella. La fe distinta es la fe del "docto", el cual aspira a un conocimiento que, sin separarse de la fe, contribuya a su precisión en la medida de lo posible. Como puede advertirse, no es legítimo equiparar — como a veces se ha hecho — la fe implícita con la confusa y la fe explícita con la distinta. Los que han sostenido la mencionada equiparación han definido 'implícito' en el sentido de 'lo que no está todavía aclarado' y 'explícito' en el sentido de 'lo ya aclarado', olvidando, por consiguiente, que la relación entre fe implícita y fe explícita no es una relación de menor a mayor claridad, sino una relación de implicación.

Sobre la relación entre saber y fe, y razón y fe: Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi*, 1909. — Henri Delacroix, *La Religion et la Foi*, 1921. *Id.*, *Id.*, *Foi et Science au Moyen Age*, 1926. — George Galloway, *Faith and Reason in Religion*, 1927. — W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters*, 1931. — A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV Jahrhunderts*, 1932. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXX, 1/2]. — Dorothy Mary Emmet, *Philosophy and Faith*, 1936.

FE

— B. Martinetti, *Ragione e fede*, 1942. — Sobre los fundamentos filosóficos de la fe: M. J. Bradshaw, *Philosophical Foundations of Faith*, 1941. — Nels Ferré, F. S., *Faith and Reason*, 1946. — Sobre la naturaleza de la fe: Charles J. Callan, *What is Faith?*, 1947. — A. Decout, *L'acte de foi. Ses éléments logiques. Ses éléments psychologiques*, 1947. — R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 1952. — H. Duméry, *Foi et interrogation*, 1953. — Sobre la fe como "creencia filosófica": Hans Reiner, *Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*, 1934. — Sobre la relación entre el conocimiento filosófico y la verdad religiosa: Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, 1945. — Sobre el conocimiento de la fe: H. Brunner, *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, 1941. — Romano Guardini, *Glaubenserkenntnis*, 1944. — Sobre psicología de la fe: P. Leonel Franca, S. J., *La psicología de la fe*, 1934. — Sobre fe en S. Agustín: M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften zu den Confessiones*, 1955. — Sobre gracia y luz de la fe en Santo Tomás; Anselm Stolz, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, 1933. — Sobre la fe en Pascal: Jeanne Russier, *La foi selon Pascal*, 2 vols., 1950. — Sobre la fe en la "segunda escolástica": E. G. Mori, *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez*, 1953. — Véase también la bibliografía del artículo CREENCIA.

FE (MALA). Véase MALA FE.

FECHNER (GUSTAV THEODOR)

(1801-1887), nacido en Gross-Särchen bei Muskau (Niederlausitz, Prusia), fue desde 1834 profesor de física en la Universidad de Leipzig. En 1839 se vio obligado, por enfermedad, a suspender su enseñanza y durante tres años —llamados "sus años de crisis"— se consagró a desarrollar su pensamiento, especialmente sobre cuestiones psicológicas y religiosas.

Característico de la filosofía de Fechner es la intención de elaborar un sistema metafísico de base inductiva. La metafísica no es para Fechner un saber absoluto *a priori*, como sostiene la filosofía romántica, pero tampoco es algo que deba eliminarse forzosamente del espíritu humano, según pretende el positivismo. La ciencia natural proporciona una serie de imágenes del universo por medio de las cuales el pensador puede elevarse al

FEC

mundo de lo directamente inexperimentable. El hecho de la existencia de lo psíquico en los seres vivos no autoriza a negar esta misma cualidad en la naturaleza inorgánica, pues lo físico y lo psíquico no son realidades distintas e irreductiblemente opuestas, sino aspectos de una misma realidad esencial, de la misma manera que un semicírculo presenta, según el punto de vista del contemplador, los lados cóncavo y convexo. El universo es, por consiguiente, una realidad única, un conjunto de seres finitos que tienen su soporte en la infinitud de Dios. Este es, por así decirlo, el continente del contenido del mundo, el cual se muestra en todas sus partes como un conjunto vivificado. Semejante animación de todos los seres del universo se diferencia por su grado, desde la conciencia inferior de lo que se nos aparece como inorgánico hasta la superior conciencia divina. Cada alma superior contiene a la inferior, pero su distinta condición no representa ninguna discontinuidad en este universal pampsiquismo, sino que es simplemente el modo de enlace de una serie de realidades esencialmente idénticas. Los propios astros son seres animados, por cuanto poseen en sí mismos una unidad interna. Así, la Tierra posee un alma que contiene a las almas de los hombres, del mismo modo que el alma de la Tierra está contenida en el alma del universo, que no es otra que la divinidad. Fechner opone esta "visión diurna" a la "visión nocturna" de la ciencia natural mecanicista, que resuelve el universo en cantidad y medida sin tener en cuenta la realidad de las llamadas "cualidades secundarias", sin prestar la debida atención al hecho de la universal existencia de la vida psíquica. A título de tal, la "visión diurna" no es el producto de una deducción racional ni de una intuición intelectual que halle el Absoluto de una vez y para siempre; es el resultado de una reflexión sobre la Naturaleza susceptible de progreso indefinido. Lo mecánico no es, por consiguiente, rechazado en la concepción de Fechner, sino concebido como la manifestación de lo animado. De este modo ha podido Fechner enlazar la metafísica del pampsiquismo con una psicología experimental, con una psicofísica que obtuvo su más señalado

FEC

triunfo en la formulación matemática de la llamada ley de Weber-Fechner. La psicología obtuvo inmediatamente la primacía en la influencia ejercida por Fechner; a ella le siguió su estética de tendencia psicologista y sólo de un modo relativo la metafísica. Bajo dicha influencia se hallan el psicólogo holandés Gerardus Heymans (VÉASE) en parte Friedrich Paulsen (v.) así como Bruno Wille (véase MONISMO).

Obras: *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*, 1836 (*El pequeño libro de la vida tras la muerte*). — *Ueber das höchste Gut*, 1846 (*Sobre el Bien supremo*). — *Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen*, 1848 (*Nanna o sobre la vida psíquica de las plantas*). — *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, 1851 (*Zend Avesta o sobre las cosas del cielo y del más allá*). — *Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre*, 1885 (*Sobre la doctrina atómica física y filosófica*). — *Elemente der Psychophysik*, 2 vols., 1860. — *Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*, 1861 (*Sobre el problema del alma. Viaje a través del mundo visible para descubrir el mundo invisible*). — *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*, 1863 (*Los tres motivos y razones de la fe*). — *Zur experimentalen Aesthetik*, 1873 (*Para la estética experimental*). — *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen*, 1873 (*Algunas ideas sobre la historia de la creación y desarrollo de los organismos*). — *Vorschule der Aesthetik*, 1876 (*Curso elemental de estética*). — *In Sachen der Psychophysik*, 1877 (*En las cosas de la psicofísica*). — *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879 (*La visión diurna frente a la visión nocturna*). — *Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*, 1882 (*Revisión de los puntos capitales de la psicofísica*). — "Ueber den psychophysischen Masssprinzipien und das Webersche Gesetz", *Philosophische Studien*, VI (1887) ("Sobre los principios psicofísicos de masa y la ley de Weber"). — *Kollektivmasslehre (Teoría de la masa colectiva)*, póstumo ed. por G. F. Lipps, 1897. — Bajo el pseudónimo de Doctor Mises, Fechner había publicado una serie de obras, algunas de ellas de carácter fantástico-humorístico: *Beweis, dass der Mond aus Jodine bestehe*, 1821 (*Demostración de que la Luna está hecha de yoduro*). — *Panegyrikus der jetzigen Medizin und Naturgeschichte*, 1822

FED

(*Panegrico de la actual medicina e Historia natural*). — *Strapelia mixta*, 1824. — *Vergleichende Anatomie der Engel*, 1825 (*Anatomía comparada de los ángeles*). — *Rätselbüchlein*, 1878 (*El pequeño libro de los enigmas*). — Asimismo, un tomo de poesías: *Gedichte*, 1841. — Véase J. E. Kuntze, *G. Th. Fechner*, 1892. — Theodor Simon, *Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertreter zweier massgebender Weltanschauungen*, 1894. — K. Lasswitz, *G. Th. Fechner*, 1896, 2ª ed., 1902. — W. Wundt, *G. Th. Fechner. Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages mit Beilagen*, 1901. — R. Liebe, *Fechners Metaphysik. Im Umriss dargestellt und beurteilt*, 1903. — A. Goldschmidt, *Fechners metaphysische Anschauungen*, 1903 (Dis.). — Hans Freudenreich, *Fechners psychologische Anschauungen*, 1904 (Dis.). — B. Leisering, *Studien zu Fechners Metaphysik der Pflanzenseele*, 1907. — K. von Hollander, *Ueber die Bedeutung von Fechners Nanna für die Gegenwart*, 1908 (Dis.). — S. Hochfeld, *Fechner als Religionsphilosoph*, 1909. — E. Dennert, *Fechner als Naturforscher und Christ. Ein Beitrag zur Kritik des Pantheismus*, 1913. — H. Adolph, *Die Weltanschauung G. Th. Fechners*, 1923. — E. Wetschler, *Fechner und Lotze*, 1925. — J. Hermann, *Fechner*, 1926. — F. A. E. Meyer, *Philosophie, Metaphysik und christliche Glaube bei G. Th. Fechner*, 1937 (Dis.).

FEDON de Elis, discípulo de Sócrates y personaje principal en el diálogo de Platón titulado *Fedón*, fundó en Elis hacia 399 antes de J. C. una de las escuelas socráticas: la "escuela élido-erétrica", así llamada por haberse extendido por Eretria, donde la representó, entre otros, el amigo y discípulo de Fedón de Elis, Menedemo (v.) de Eretria. La escuela fundada por Fedón de Elis era afín a la de los megáricos (v.), pero con fuerte insistencia en las cuestiones morales y civiles prácticas. Según Diógenes Laercio (II, 105), Fedón de Elis escribió dos diálogos, que se han perdido, pero de los cuales hay noticia y algunos fragmentos en Séneca, *Ep.*, 94:41.

Además de las obras sobre la escuela de Megara y en particular el libro de C. Mallet citados en la bibliografía de MEGÁRICOS, véase U. von Wilamowitz-Moellendorff, "Phaidon von Elis", *Hermes*, XIV (1879), 187-93 y 476-7.

FEIJOO (FRAY BENITO JERÓNIMO) (1676-1764), nac. en Casdemiro (Orense), representó una forma

FED

muy hispánica de la ilustración enciclopédica setecentista. Sus exposiciones filosóficas carecen de orden sistemático y consisten más bien en una continua reiteración de temas siguiendo el modo mental del autor. Este modo está dominado —cuando menos en filosofía— por el ideal de la moderación. El propio escepticismo debe ser moderado y limitarse a reconocer que las tesis filosóficas son falibles. No es, pues, conveniente adherirse fanáticamente a ningún partido en las "guerras filosóficas"; los doctos deben ser "neutrales" y "políticos" en el buen sentido de estos dos términos. La novedad no es en principio ni buena ni mala. Contra las exageraciones de "nuestros aristotélicos" hay que admitir lo que esté bien fundado en el pensamiento moderno, pero contra las exageraciones de este pensamiento (por ejemplo, contra "la excesiva duda cartesiana") hay que aceptar (con cautela) inclusive aquello que no sabemos con toda certidumbre. Lo que sucede en los temas metafísicos ocurre también, según Feijoo, en los problemas de la filosofía natural. Deben rechazarse tanto los principios meramente verbales de gran parte de los autores escolásticos como los "extremismos" de la física corpuscular moderna, en particular gassendista. La oposición a las supersticiones, a los errores y a los engaños en que cae el común de las gentes no significa que deba prescindirse de las grandes verdades que se encuentran en los autores del pasado. Es muy característico de los comentarios filosóficos de Feijoo la constante alabanza de la claridad y la tendencia a lo concreto. Lo último se manifiesta en la preferencia por temas que rozan los "físico" y lo "corpóreo", en la aversión al análisis abstracto, en la idea de la lógica como arte instrumental, en la importancia concedida a la experiencia y a la experimentación, en los elogios (por otro lado mesurados) de Francis Bacon, etc. Sin embargo, esto no significa tampoco que Feijoo se adheriera a un completo experimentalismo; el sentido común y la razón deben corregir los excesos que a veces puede cometer "el gran magisterio de la experiencia". De hecho, la filosofía es para nuestro autor una reflexión situada entre lo demasiado abstracto y lo puramente concreto, una lucha

FEL

constante que oscila entre lo que llama la idearia y lo que califica de solidura. Los escritos de Feijoo fueron muy discutidos en su época. Entre sus impugnadores destacaron Salvador José Mañer (1676-1751: *Antitheatro crítico*, 1729) y Fray Francisco Soto y Marné (*Reflexiones crítico-apologéticas*, 1749). Defendió a Feijoo contra sus impugnadores, particularmente contra Mañer, el Padre Martín Sarmiento (1695-1772) con su *Demonstración crítico-apologética del Teatro Crítico Universal* (1757).

Obras de Feijoo: *Theatro critico universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*, 8 vols., 1727 a 1739; nueva impresión, 1773. — *Cartas eruditas y curiosas en que por la mayor parte se continúa el designio del T.C.U., impugnando o reduciendo a dudosas varias opiniones comunes*, 5 vols., 1742 a 1760; nueva impresión, 1774. — Selección de *Cartas eruditas* por Millares Carlo, 3 vols., 1923-1925. — Véase M. Morayta, *El P. Feijóo y sus obras*, 1913. — G. Marañón, *Las ideas biológicas del P. Feijóo*, 1934. — G. Delpy, *Feijóo et l'esprit européen*, 1936. — Arturo Ardao, *La filosofía polémica de F.*, 1962.

FELAPTON es el nombre que designa uno de los modos (véase **MODOS**), por muchos autores considerados como válidos, de la tercera figura (véase **FIGURAS**). Un ejemplo de *Felapton* puede ser:

Si ningún automóvil es lento y todos los automóviles son útiles, entonces algunas cosas útiles no son lentas.

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

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

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

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

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'A', 'O', origen del término *Felapton*, en el orden MP - MS - ST.

FELICIDAD. En el artículo EUDEMONISMO nos hemos referido a las diversas morales llamadas "materiales" o "concretas" que consideran la felicidad, εὐδαιμονία, como el supremo

FEL

bien. La felicidad consiste en la posesión de tal bien, cualquiera que este último sea. En el presente artículo nos extenderemos sobre el concepto mismo de felicidad, si bien debe advertirse que en muchos casos la felicidad es definida por los filósofos como equivalente a la obtención de cierto bien o de ciertos bienes, de modo que lo dicho en el presente artículo coincide parcialmente con lo indicado en Eudemonismo.

Nos referiremos únicamente a algunas de las concepciones básicas de la felicidad. Aristóteles ha manifestado que la felicidad ha sido identificada con muy diversos bienes: con la virtud, o con la sabiduría práctica, o con la sabiduría filosófica, o con todas ellas acompañadas o no de placer, o con la prosperidad (*Eth. Nic.*, I, 8, 1098 b 24-9). La conclusión de Aristóteles es compleja: las mejores actividades son identificables con la felicidad. Pero como se trata de saber cuáles son tales "mejores actividades", el concepto de felicidad es vacío a menos de referirse a los bienes que la producen. En todo caso, Aristóteles tiende a identificar felicidad con ciertas actividades de carácter a la vez intelectual y moderado — o, mejor dicho, razonable y moderado. Boecio se dio cuenta asimismo de la índole "compuesta" de la felicidad; ésta es "el estado en el cual todos los bienes se hallan juntos". La felicidad no tiene, pues, sentido sin los bienes que hacen felices. Pero desde Boecio se tendió ya a distinguir entre varias clases de felicidad (*beatitudo*); puede hablarse de una "felicidad bestial" (que, propiamente, no es felicidad, sino, a lo sumo, "felicidad aparente"), de una "felicidad eterna" (que es la de la vida contemplativa), de una "felicidad final" o "última" o "perfecta", que es lo que se llamaría en español "beatitud". San Agustín habló de la felicidad como fin de la sabiduría; la felicidad es la posesión de lo verdadero absoluto y, en último término, la posesión (*fruitio*) de Dios; todas las demás "felicidades" se hallan subordinadas a aquélla. Lo mismo San Buenaventura, para quien la felicidad es el punto final y la consumación del itinerario que lleva el alma a Dios. La felicidad no es entonces ni voluptuosidad ni poder, sino conocimiento, amor y posesión de Dios. Santo Tomás usó el término *beatitudo* como equivalen-

FEL

te al vocablo *felicidad*, y lo definió (*S. theol.*, I, q. LXVII a 1) como "un bien perfecto de naturaleza intelectual". La felicidad no es simplemente un estado del alma, sino algo que el alma recibe desde fuera, pues de lo contrario la felicidad no estaría ligada a un bien verdadero.

Aunque los autores modernos hayan tratado de la felicidad en forma distinta que los filósofos antiguos y medievales, hay algo de común en todos ellos: el que la felicidad no es presentada nunca como un bien en sí mismo, ya que para saber lo que es la felicidad hay que conocer el bien o bienes que la producen. Inclusive quienes hacen radicar la felicidad en un estado de ánimo independiente de los posibles "bienes" o "males" supuestamente "externos", llegan a la conclusión de que no puede definirse la felicidad si no se define un cierto bien — por "subjetivo" que éste sea. Kant destacó muy claramente este punto al manifestar en la *Crítica de la razón práctica* que la felicidad es "el nombre de las razones subjetivas de la determinación" y, por tanto, no es reducible a ninguna razón particular. La felicidad es un concepto que pertenece al entendimiento; no es el fin de ningún impulso, sino lo que acompaña toda satisfacción.

La mayor parte de obras acerca de problemas éticos (véase *ÉTICA*) y acerca de la cuestión de la naturaleza del bien (véase *la noción de felicidad*). Se refieren asimismo a ella numerosas obras sobre los filósofos de que hemos hablado en el texto; en lo que toca a Kant, son pertinentes los comentarios a la *Crítica de la razón práctica* mencionados en la bibliografía del artículo sobre este filósofo. Nos limitamos a continuación a mencionar algunas obras especialmente consagradas al concepto de felicidad (o dicha) y *beatitudo* en varios autores o en general: J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, 1948 (*Mémoires de l'Académie Royale de Belgique. Classe d. Lettres et d. Sc. mor. et pol.*, XLIV, fasc. 1). P. Massolo, *Il problema della felicità in Epicuro*, 1951. — Eilhelm Himmerich, *Eudaimonia. Die Lehre des Plotins von der Selbstverwirklichung des Menschen*, 1959 [*Forschungen zur neuen Philosophie und ihrer Geschichte*, N. F., 13]. — M.-D. Roland-Gosselin, "Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas d'Aquin", *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, XIII (1929), 193-222.

FEN

— J.-M. Ramírez, *De hominis beatitudine, tractatus theologicus*, 3 vols., 1942-1947. — M. W. Rombout, *La conception stoïcienne du bonheur chez Montesquieu et chez quelques-uns de ses contemporains*, 1958 [*Leidse romanistische reeks*, 4]. — L. Vander Kerken, S. J., *Het menselijk Geluk*, 1952. — Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, 1957. — Véase también bibliografía del artículo *EUDEMONISMO*.

FÉNELON (FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE) (1651-1715), nac. en el Castillo de Fénelon (en el Périgord), arzobispo de Cambrai, es sobre todo conocido en la historia de la filosofía y de las ideas religiosas por la "doctrina del amor puro" (*le pur amour*) y por su ensayo de demostrar la existencia de Dios. Según la doctrina del amor puro — que Fénelon debió en parte a Madame Guyon (Jeanne-Marie Bouvier de la Mothe Guyon), a quien conoció en 1688 —, es necesario que el espíritu se deje llevar libremente en la oración para que alcance un "gusto íntimo" (*goût intime*) de Dios. Entonces se ama a Dios con un amor puro, que no depende ni de la esperanza de recompensas ni del temor a castigos. El amor puro llega a no poseer conciencia de sí, pero ello no significa, según Fénelon, que sea independiente de la voluntad. El amor puro resulta de un consentimiento, pero se realiza solamente cuando la voluntad se entrega a Dios sin reservas. Es usual considerar a Fénelon como uno de los defensores del quietismo (v.) aun cuando este autor señala que proscribir la actividad no equivale a eliminar la acción. En su demostración de la existencia de Dios, Fénelon se basó en la idea del infinito existente en el espíritu humano — por lo tanto, se fundó especialmente en Descartes. Fénelon se ocupó asimismo de problemas de educación, manteniendo la necesidad de seguir los intereses de los niños, intereses que supuso no esencialmente contrarios a las buenas costumbres. En su filosofía política, nuestro autor defendió la institución monárquica, absoluta en poder, moderada en ejercicio, y se opuso a quienes defendían la idea de un contrato social (v.).

Obras principales: *Traite de l'éducation des filles*, 1687. — *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure*, 1697. — *Les aventures de Télémaque*, 1699. — *Démonstration de l'existence de Dieu et de ses attri-*

FEN

butis tirées des preuves intellectuelles et de l'idée de l'infini même, 1712. — *Dialogues des morts*, 1712. — *Dialogue sur l'éloquence*, 1718. — *Réfutation du système de la nature et de la grâce*, 1720 (en oposición a Malebranche). — *Fables*, 1734. — Varios escritos filosóficos (entre ellos la *Démonstration*, etc.) aparecieron en el volumen *Oeuvres philosophiques*, 1719. — Obras completas: *Oeuvres complètes*, 10 vols. (París, 1852). — Véase A. Chérel, *F. au XVIIIe siècle en France, son prestige, son influence*, 1917. — *Id.*, *id.*, *F. et la religion du pur amour*, 1934. — G. Joppin, *F. et la mystique du pur amour*, 1938. — E. Carcassonne, *F., l'homme et l'oeuvre*, 1946. — K. D. Little, *F. de F.*, 1951. — J.-L. Goré, *La notion d'indifférence chez F. et ses sources*, 1956.

FENOMENISMO es, en general, la doctrina que sostiene que solamente existen fenómenos, o solamente puede hablarse de fenómenos. El fenomenismo rechaza, por consiguiente, la afirmación de que pueden conocerse las cosas en sí, o inclusive la afirmación de que existen tales cosas en sí. El fenomenismo suele ir unido a la doctrina según la cual el conocimiento de la realidad se funda en la percepción, o posible percepción, de la "realidad". Suelen clasificarse las doctrinas fenomenistas en doctrinas fenomenistas metafísicas (u ontológicas) y doctrinas fenomenistas metafísicas. El fenomenismo metafísico (u ontológico) afirma que no hay cosas en sí; el fenomenismo gnoseológico afirma que si hay tales cosas en sí no pueden conocerse. Estas dos especies de fenomenismo se combinan con frecuencia en el mismo filósofo. Ciertos autores, especialmente los de tendencia positivista y empirista, niegan que su propio fenomenismo pueda ser calificado de metafísico (u ontológico) o gnoseológico; la interpretación metafísica (u ontológica) o gnoseológica es para ellos posterior a la actitud fenomenista; ésta consiste en aceptar "lo dado" (véase) como fenómeno (v.) y éste como lo percibido o perceptible o (según la expresión de J. Stuart Mill) como "posibilidades permanentes de sensación". Este último tipo de fenomenismo recibe a veces el nombre de "radical" o "absoluto".

Las doctrinas fenomenistas son abundantes en la historia de la filosofía. Entre los filósofos antiguos puede considerarse como fenomenistas a

FEN

muchos sofistas y escépticos. El fenomenismo antiguo es por lo común realista, es decir, admite que los fenómenos son la realidad y no distingue, por lo tanto, entre una supuesta realidad en sí y su aspecto o aspectos fenoménicos. Entre los filósofos modernos son fenomenistas varios empiristas; los más destacados son Hobbes, Berkeley y Hume. El fenomenismo de Hobbes es mecanicista o, mejor dicho, su fenomenismo —la idea de que "todo lo que computamos es sólo nuestras representaciones" (*phantasms*)— se halla yuxtapuesto a su mecanicismo, que es por acaso más fundamental que el primero. El fenomenismo de Berkeley es idealista y espiritualista; el de Hume puede ser calificado de "sensacionista". Son asimismo fenomenistas de tipo "sensacionista" autores como Condillac y varios de los "ideólogos" (v.). Una de las posibles interpretaciones de Kant hace de este autor un filósofo fenomenista ello ocurre cuando se insiste en que para Kant el noumeno o cosa en sí (v.) es a lo sumo un concepto límite. El propio Kant considera su posición como un idealismo trascendental, pero puede acentuarse el carácter fenomenista de este idealismo. Ello choca ciertamente con una dificultad: el olvidar que para Kant las apariencias (véase APARIENCIA) son conjuntos de representaciones, y el descuidar que el conocimiento no se constituye simplemente con las apariencias, aun cuando se basa en ellas. Ciertos positivistas, como Comte, son asimismo fenomenistas, en cuanto rechazan el concepto de cosa y de la posibilidad de explicación de la cosa. Lo mismo ocurre con autores como Renouvier (con su "principio de la relatividad"), como J. S. Mili (véase *supra*), como E. Mach, R. Avenarius y, en general, los autores de tendencia "neutralista", esto es, los que afirman que la realidad es simplemente lo dado. Puede mencionarse asimismo a este respecto a Schuppe, Schubert-Soldern, J. Rehmke y algunas de las primeras posiciones de Bertrand Russell, sobre todo cuando este último define 'cosa' como 'clase de apariencias (o fenómenos)'. El fenomenismo ha tenido gran auge especialmente en la época contemporánea en autores de lengua inglesa de tendencia empirista (véase PERCEPCIÓN).

W. T. Stace (*op. cit. infra*) mani-

FEN

festó que el fenomenismo ha sido casi siempre una "actitud" (*a kind of spirit or flavour*) que se ha revelado esporádicamente en el tratamiento de problemas aislados, y en particular de problemas en teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia. Es, pues, necesario, a su entender, "darle una metafísica". Esta metafísica ha sido llamada por Stace "la teoría de las células". La hipótesis básica de esta metafísica es la siguiente: "el universo es una pluralidad de células, todas ellas con la misma estructura fundamental, aunque ofreciendo, aparte de su estructura, variaciones en número indefinido. Así, hay sólo una especie de realidad concreta en el mundo. Desde este punto de vista [la metafísica aquí presentada], es un monismo. Pues el universo no sólo contiene células, sino que se halla compuesto exclusivamente de ellas. Sólo las células existen" (*op. cit.*, pág. 34). El término 'célula' es un término metafórico de índole biológica y designa "los constituyentes concretos de la realidad". Así, Stace se opone tanto al atomismo como al monadismo. El atomismo afirma que la materia es concreta. El monadismo afirma que los espíritus son concretos. Pero no hay ni "concretos materiales" ni "concretos espirituales": sólo esos "concretos" que son las "células" (*op. cit.*, pág. 35). Contra la tendencia a fundar el fenomenismo en una metafísica, Cosmo Guastella (véase) considera que el fenomenismo (como "fenomenismo absoluto") es esencialmente anti-metafísico.

En la época actual, y especialmente en autores ingleses o de lengua inglesa, el fenomenismo es tratado usualmente desde el punto de vista "lingüístico". Se afirma sobre todo que todo enunciado acerca de una cosa u objeto material puede traducirse en principio a enunciados relativos a datos de los sentidos. Las llamadas "cosas materiales" son vistas como construcciones lógicas a base de datos "sensibles". Ahora bien, cuando se ha examinado cómo puede llevarse a cabo semejante traducción, se ha chocado con no pocas dificultades. Entre ellas cabe mencionar la necesidad de un número en principio infinito de enunciados para describir "una cosa" de modo puramente fenoménico o fenomenista. Hay, en efecto, un número en principio infinito, o cuando

FEN

menos indefinido, de "aspectos" de la supuesta "cosa". Se ha argüido por parte de los fenomenistas que esta dificultad no es suficiente para descartar el fenomenismo. Aunque la traducción indicada sea difícil, no es —se declara— imposible. Además, la descripción fenomenista de la realidad se aproxima más a ésta que la descripción de la realidad como "cosas", por cuanto que éstas son siempre construcciones. El lenguaje fenomenista, en suma, se adapta más que otro lenguaje a lo dado. Contra lo último se ha indicado que el lenguaje no fenomenista —por ejemplo, el lenguaje corriente, que habla de cosas y de objetos— no es menos adecuado que el fenomenista, por lo menos en cuanto dice todo lo que se propone decir. "Decir —escribe G. J. Warnock (*Berkeley*, 1953, pág. 240)— que un enunciado no se adapta a los hechos equivale sólo a decir que no es *verdadero*. Si digo 'Hay una mesa en mi estudio', esto no se adapta a los hechos si, por ejemplo, no hay en mi estudio ninguna mesa, sino sólo un escritorio. Por otro lado, si lo que digo es verdadero, se adapta a los hechos exactamente. . . Hay, desde luego, un número indefinido de hechos que *no* se hallan expresados en ningún enunciado, pero sería harto irrazonable poner objeciones a un enunciado porque deja de expresar hechos que no expresa . . . Los físicos y los fisiólogos no han dejado establecido de ningún modo que el enunciado 'Oigo un coche' no es nunca *verdadero*. Lo que hay acaso establecido es que al oír un coche tiene lugar un número sorprendentemente complejo de acontecimientos físicos; han descubierto numerosos hechos sobre tal acontecimiento que las generaciones anteriores no habían siquiera sospechado. Pero el enunciado 'Oigo un coche' no afirma ni niega ninguno de estos hechos; afirma simplemente, de modo enteramente tautológico, el hecho de que oigo un coche." Esta objeción al fenomenismo es lingüística. Otras objeciones a la misma doctrina son más bien de carácter psicológico o, por lo menos, psico-gnoseológico; afirman que los fenomenistas yerran en la interpretación que dan a las expresiones 'percepción' y 'ser percibido'.

Según W. van Orman Quine (*From a Logical Point of View*, 1951, págs. 44 y sigs.) el fenomenismo y el "fisi-

FEN

calismo" (o "cosismo") están fundados respectivamente en dos ontologías cuya verdad no se puede últimamente demostrar, sino que cabe a lo sumo elegir. La elección no consiste simplemente en elegir un modo de ser la realidad, sino, y sobre todo, en elegir un modo de hablar acerca de la realidad. La decisión última sería en este caso de carácter pragmático; decidirse en favor del fenomenismo o contra él dependería de lo que se puede decir y no se puede decir en lenguaje fenomenista en comparación con lo que se puede decir y no se puede decir en lenguaje "fiscalista" y "cosista". Según ello, el fenomenismo no es "neutralista" (como tendrían a sostener ciertos autores, como Mach, Avenarius, etc.). El fenomenismo es una ontología —y un lenguaje— o un lenguaje —y una ontología—, en virtud de la interdependencia entre la realidad (o "lo que hay") y lo que se dice acerca de la realidad (o "lo que se dice que hay").

Wilhelm Windelband, *Über Sinn und Wert des Phänomenalismus*, en *Sitzungsberichte der Heidelberg. Akademie der Wissenschaften*, 1912. — Hans Kleinpeter, *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung*, 1913. — Cosmo Guastella, *Le ragioni del fenomenismo*, 3 vols. (I. *Preliminari*, 1921; II. *La cosa in sé*, 1922; III. *Le antinomie*, 1923). — Calogero Angelo Sacheli, *Fenomenismo*, 1926. — Alfonso Sammartino, *Il Fenomenismo nel suo sviluppo storico*, 1936. — W. T. Stace, *The Nature of the World. An Essay in Phenomenalist Metaphysics*, 1940. — W. F. R. Hardie, "The Paradox of Phenomenalism", en *Aristotelian Society Proceedings*, XLVI (1945-1946). — A. J. Ayer, "Phenomenalism", *ibid.*, XLVII (1946-1947). — W. van Orman Quine, *op. cit. supra*. — Peter Alexander, *Sensationalism and Scientific Explanation*, 1963. — Para el fenomenismo en Hobbes: Bruno Wille, *Der Phänomenalismus des Th. H.*, 1888 (Dis.). — Giovanni Cesca, *Il fenomenismo di Hobbes*, 1891. — Véase también la bibliografía de FENÓMENO.

FENÓMENO. El término fenómeno' procede del griego φαίνόμενον (plural: φαίνόμενα). Su significado es "lo que aparece"; 'fenómeno' equivale, pues, a 'apariencia'. Los fenómenos o apariencias son contrastados por Platón con la realidad verdadera o los "seres", ὄντα (*Rep.*, X 596 E et. al). El mundo de los fenómenos o apa-

FEN

riencias es el mundo de las "mera representaciones", φαιτασμάτα (véase FANTASÍA). El mundo de los fenómenos puede ser también descrito como el mundo de las "apariencias": *phenomena sive apparitiones* (Leibniz; Gerhardt VII, 319). Algunos autores han relacionado el término φαίνόμενον y el término φαίνεσθαι (= 'aparecer', 'manifestarse', 'revelarse') con otros vocablos cuya raíz es φν-; así, por ejemplo, y sobre todo con φύω, "surgir" (de donde φύσις), y hasta φῶς, luz. Apoyándose en algunas de estas pesquisas filológicas, Heidegger ha definido 'fenómeno' como "lo que se hace patente por sí mismo" (*Sein und Zeit*, § 7A). Ahora bien, como lo que se hace patente por sí mismo aparece "bajo una luz" (sin la cual no podría "verse"), el fenómeno es considerado como "lo que se revela por sí mismo en su luz". En este sentido el fenómeno puede ser materia de descripción, y objeto de una "fenomenología" (VÉASE), en cuanto explicación mediante el decir (*logos*) de aquello que se manifiesta por sí mismo y "desde sí mismo".

Estudiaremos aquí el concepto de fenómeno tal como ha sido elaborado por varios pensadores y períodos; conviene completar lo que se dice en este artículo con el contenido de los artículos Apariencia, Fantasía, Fenomenismo, Fenomenología (VÉANSE).

Para muchos filósofos griegos, el fenómeno es lo que parece ser tal como realmente se manifiesta, pero que, en rigor, puede ser algo distinto y aun opuesto. El fenómeno se contraponen entonces al ser verdadero y aun es un encubrimiento de este ser. El concepto de fenómeno es, por lo tanto, sumamente equívoco; si, por una parte, puede ser la verdad, lo que es a la vez aparente y evidente, por otra puede ser lo que encubre la verdad, el falso ser, y, finalmente, aquello por lo cual la verdad se manifiesta, el camino hacia lo verdadero. Estas tres nociones suelen presentarse confundidas o, cuando menos, entrelazadas en la historia de la filosofía. Aun en aquellos pensadores para quienes la oposición entre fenómeno y ser verdadero equivale a la oposición entre lo sensible y lo inteligible, lo aparente y lo real, el ser que parece y el ser que es, el fenómeno no significa siempre lo ilusorio. Muchas veces es el fenómeno, más que rea-

FEN

lidad ilusoria, realidad subordinada y dependiente, sombra proyectada por una luz, pero sombra sin la cual la luz no sería en última instancia accesible. Por eso se habla a veces de "salvar las apariencias" (VÉASE) — lo que equivale a "salvar los fenómenos", *σῶζειν τὰ φαινόμενα*. Por eso también no hay una sola y única forma de relación entre lo en sí y el fenómeno y entre ellos y la conciencia cognoscente, y por eso también la filosofía "elegida" depende en gran parte de la forma como tal relación sea concebida. En Parménides, por ejemplo, lo en sí predomina de tal modo, que la "doctrina de la opinión" —que se hace inevitable por la presencia del mundo— se constituye casi enteramente al margen de la "doctrina de la verdad"; no hay propiamente más que un en sí —la "esfera" espacial llena— y ningún fenómeno, pues lo en sí no puede desdoblarse. Tal posición se opone directamente a todas las tendencias "fenomenistas"; para ellas no hay un "en sí" o, mejor dicho, para ellas el fenómeno es una realidad última, lo cual equivale casi siempre a hacer del fenómeno el hecho puro y simple que lleva en sí mismo su propio sentido. Este "fenomenismo" no debe en modo alguno confundirse con las direcciones que recomiendan atenerse al fenómeno, a la experiencia posible. El fenomenismo en cuanto tal es el que niega las "cualidades primarias" o, mejor aun, el que sostiene el carácter primario de las cualidades secundarias. El primado de los *matters of fact* en el sentido de Hume puede valer como la expresión más cabal de una tendencia que ofrece, por otro lado, muy diversos aspectos. En modo alguno es lícito, en efecto, dar el mismo nombre de fenomenismo a direcciones tan dispares como, por ejemplo, Hume, Berkeley, Mach o Renouvier. En general, y visto desde el ángulo de la afirmación de lo en sí o el fenómeno y de la relación entre ambos, las posiciones adoptadas hasta el presente pueden esquematizarse imperfectamente del siguiente modo: (1) posición exclusiva de lo en sí (Parménides, formas extremas del panteísmo acosmista); (2) posición exclusiva del fenómeno (fenomenismo radical, negación de toda cualidad primaria: ser es ser percibido);

FEN

(3) lo en sí y el fenómeno existen separadamente y entre ellos no hay sino la nada (Parménides desde el momento en que formula la doctrina de la opinión, algunas direcciones del platonismo); (4) lo en sí y el fenómeno están unidos por el demiurgo o por una divinidad (platonismo, ocasionalismo y, en general, toda crítica de la racionalidad del nexo causal que no acabe en un puro fenomenismo); (5) división de lo en sí en una multiplicidad (Demócrito y el mecanicismo en general; lo en sí queda escindido o pulverizado, salvándose de este modo, sin perderse nada de su inteligibilidad, un movimiento que en realidad no es más que desplazamiento o cambio de posición, pues el movimiento es aquí la diversidad de posiciones recíprocas de entes últimamente irreductibles: los átomos); (6) afirmación de lo en sí y simultánea afirmación de su incognoscibilidad teórica (Kant; salvación de los conflictos de la razón teórica por la razón práctica; disolución por la acción de los conflictos racionales; marxismo; primado de la fe: Jacobi, Fries; metafísicas irracionistas: Schopenhauer, etc.). En todo caso, y particularmente en este último sentido, el fenómeno no es, como Kant sostiene explícitamente, un aparecer, sino algo igualmente distinto del nómeno y de la mera apariencia. En efecto, en oposición a lo que ocurre en la apariencia (*blosser Schein*), en el fenómeno (*Erscheinung*) "los objetos y aun las propiedades que les atribuimos son siempre considerados como algo dado realmente" (*K. r. V.*, B 69), pues el fenómeno es "la intuición de los objetos exteriores y la que el espíritu tiene de sí mismo" representada en las formas del espacio y del tiempo. En cambio el fenómeno se relaciona con el nómeno (VÉASE) en cuanto manifestación de lo que "el objeto es en sí". El fenómeno se convierte en objeto de experiencia posible frente a lo que es simple apariencia ilusoria y frente a lo que se halla más allá de esta experiencia misma. Por eso el significado que da Kant a 'fenómeno' no es, en rigor, sino la plena conciencia de lo que ha sido casi siempre la noción de fenómeno en la historia filosófica. Pues en cualquiera de las direcciones mencionadas, aun en

FEN

aquellas que han partido de la contradicción de la experiencia sensible para hacer del ser aparente el ser falso, el fenómeno ha sido no sólo el único camino para llegar más allá de él, sino también algo que ha constituido una realidad innegable, algo que no ha sido pura apariencia, ya que esta apariencia debe ser simplemente negada, en tanto que el fenómeno no puede ser negado por ser siempre objeto de experiencia. La "salvación" del fenómeno coincide así con la "salvación" de la experiencia. En ello coinciden muchas direcciones filosóficas, las cuales encuentran en esta fórmula la raíz última de su actitud frente a la experiencia posible.

El concepto de fenómeno y de su relación con la "realidad" ha sido analizado con particular atención y gran detalle por la fenomenología de Husserl en la medida por lo menos en que ha procurado atender "a las cosas mismas". Sin embargo, aun dentro del marco del método fenomenológico, el fenómeno no puede ser simplemente definido como aquello que "se da"; como señala Husserl, el término 'fenómeno' está usualmente lastrado de equívocos, y conviene atender a su significación en tanto que se refiere a los actos de representación intuitiva. De ahí diversos y, al mismo tiempo, escalonados significados del vocablo. Fenómeno significa, en efecto, 1) "la vivencia concreta de la intuición" (el tener presente o representado, intuitivamente, cierto objeto); 2) "el objeto intuido (aparente), como el que nos aparece *hic et nunc*". Y, de un modo que induce a error, se llama asimismo fenómeno a 3) "los *elementos reales* del fenómeno en el primer sentido, en el sentido del *acto concreto de aparición o de intuición*". (*Investigaciones lógicas*, trad. Morrente-Gaos, VI. Apéndice.) Según Husserl, el concepto primitivo de fenómeno es el indicado en 2), es decir, "el de lo aparente o de lo que puede aparecer, el de lo intuitivo como tal". Y sólo esto hace posible que la fenomenología sea "la teoría de los fenómenos puros". Con lo cual quedan planteados los problemas que conciernen a la relación del fenómeno con lo real en la medida en que la conciencia pura pretende salir del círculo inmanente en que se ha ence-

FEN

rrado. Siguiendo a Husserl, Herbert Spiegelberg ("The Reality-Phenomenon and Reality", en *Philosophical Studies in Memory of E. Husserl*, ed. M. Farber, 1940, págs. 84-105) ha distinguido entre fenómeno, realidad y realidad-fenómeno. Fenómeno es, dice Spiegelberg, "todo lo dado a nosotros directamente, sin inferencias mediadoras, y tal como es dado"; en otros términos, fenómeno es "la cosa misma tal como es presentada". Realidad es, en cambio, "lo que subsiste por su propio ser", independientemente de cualquier observador. Esta realidad puede ser no sólo física y psíquica, sino también ideal, axiológica, etc. Finalmente, realidad-fenómeno es todo objeto fenomenal _ que pretende ser real, esto es, aquel fenómeno que al mismo tiempo se supone real (*op. cit.* págs. 86-7), con lo cual se daría en la realidad-fenómeno una coincidencia de las dos entidades y una eliminación tanto del carácter puramente fenoménico del fenómeno como de la índole estrictamente transfenoménica de la realidad como tal.

Jean Jacques Gourd, *Le Phénomène*, 1888. — Emile Boirac, *L'Idée de Phénomène*, 1898. — Georges Dawes Hicks, *Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihrem Verhältnis zueinander bei Kant. Beitrag zur Auslegung und Kritik der Transzendentalphilosophie*, 1897 (Dis.). — Georges Matisse, *Le primat du phénomène dans la connaissance* (t. II de *La philosophie de la nature*, 1938). — Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. I. Altertum und Mittelalter*, 1947; II. *Neuzeit*, 1959. — F. Pfister, *Il metodo della scienza*, 1948. — R. Vancourt, *La philosophie et sa structure*, I, 1953. — C. Rossi, *Fenomeno e contenuto della coscienza*, 1957. — Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, 1958 (*Phänomenologica*, 1). — Véase también la bibliografía de los artículos APARIENCIA, FENOMENISMO, FENOMENOLOGÍA Y SALVAR LAS APARIENCIAS.

FENOMENOLOGÍA. I. *Sentido pre-husserliano de 'fenomenología'*. El prefacio al *Neues Organon* (1764), de Lambert (VÉASE), plantea cuatro cuestiones: 1) ¿Se ha negado la Naturaleza a otorgar al hombre la fuerza suficiente para marchar hacia la verdad? 2) ¿Se ofrece la verdad bajo la máscara del error? 3) ¿Oculta el lenguaje la verdad con términos equívocos? 4)

FEN

¿Existen fantasmas que, fascinando los ojos de la inteligencia, le impidan percibir la verdad? A estas cuatro cuestiones responde Lambert con cuatro investigaciones distintas: la primera es la *dianoilogía* o reglas del arte de pensar; la segunda es la *aletología*, que examina la verdad en sus elementos; la tercera es la *semiótica*, que asigna a lo verdadero sus caracteres externos; la cuarta es la *fenomenología*, destinada a distinguir entre la verdad y la apariencia. La fenomenología es, pues, como el citado filósofo la designa, la "teoría de la apariencia", el fundamento de todo saber empírico. En los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, — Kant concibe la materia como algo móvil en el espacio, es decir, considera el movimiento como cantidad pura en la *foronomia*; concibe la materia como algo móvil en cuanto ocupa un espacio, es decir, examina el movimiento como algo perteneciente a la cualidad de la materia bajo el nombre de una fuerza originariamente móvil en la *dinámica*; concibe la materia como lo móvil en tanto que posee una fuerza que la impulsa, es decir, considera la materia con esta cualidad en relación con su movimiento en la *mecánica*; y concibe la materia como algo móvil en tanto que posible objeto de experiencia, es decir, examina el movimiento o reposo de la materia en relación con la forma de representación en la *fenomenología*. Kant ha hablado también de una *phenomenologia generalis* que debería preceder a la metafísica y trazar la línea divisoria entre el mundo sensible y el inteligible para evitar ilegítimas transposiciones del uno al otro (*Werke*, ed. Cassirer, IX, 73: Correspondencia [con Lambert, 1770], *apud* E. Cassirer, I. *Kant*, Cap. II, 5, en tomo X de citados *Werke*). Por su parte, al establecer una distinción entre la psicología y la lógica, Hamilton señala que la primera es una fenomenología, pues se refiere a lo que aparece en vez de aplicarse al pensamiento en cuanto tal. La fenomenología es entonces una psicognosia o examen de las "ideas" tal como de hecho surgen y desaparecen en el curso de los procesos de la mente. Hegel llama "fenomenología del Espíritu" a la ciencia que muestra la sucesión de las dife-

rentes formas o fenómenos de la conciencia hasta llegar al saber absoluto. La fenomenología del Espíritu representa, a su entender, la introducción al sistema total de la ciencia: la fenomenología presenta el "devenir de la *ciencia en general* o del *saber*". Según Eduard von Hartmann, la "fenomenología de la conciencia moral" equivale a una descripción y análisis de los tipos de vida moral destinados al establecimiento de una jerarquía que no excluya ilegítimamente ninguno de los tipos esenciales que se han manifestado en el curso de la historia humana. El término 'fenomenología' ha adquirido un puesto *central* y un sentido muy preciso también en el pensamiento de Husserl, Peirce y Stumpf. Para este último, la fenomenología es una ciencia neutral que trata de los "fenómenos psíquicos en sí", es decir, en cuanto contenidos significativos. Aunque sostiene enérgicamente su "neutralidad", la fenomenología de Stumpf se halla, de hecho, implicada en proporción considerable con la psicología o, cuando menos, con una psicología descriptiva. (Ya Brentano hablaba, en un contexto semejante, de una *fenomenognosia*.) El término 'fenomenología' fue usado asimismo por Peirce —quien lo tomó de Hegel— para designar una de las tres partes en que, a su entender, se divide la filosofía (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). La fenomenología —dice Peirce— constituye un estudio simple y no se subdivide en otras ramas (*Coll. Papers*, 1.190). Peirce llama también a la fenomenología *faneroscopia* y define a ésta como la descripción del *fanerón*. Éste es "el todo colectivo de cuanto está de cualquier modo o en cualquier sentido presente a la mente, independientemente de si corresponde o no a ninguna cosa real" (1. 284). Según Peirce, el término 'fanerón' designa algo similar a lo que los filósofos ingleses han llamado *idea*, aun cuando éstos han restringido demasiado el significado de 'idea'. Los fanerones están enteramente abiertos a la observación. Por eso la fenomenología o faneroscopia es "el estudio que, apoyado en la observación directa de los fanerones y mediante generalización de sus observaciones, señala varias clases muy amplias de fanerones; describe los

FEN

caracteres de cada una; muestra que, aunque se hallan tan inextricablemente mezclados que ninguno puede ser aislado, resulta evidente que sus caracteres son muy dispares; nieba luego que cierto número muy reducido comprende todas estas más amplias categorías de fanerones existentes y, finalmente, procede a la laboriosa y difícil tarea de enumerar las principales subdivisiones de estas categorías" (1.286). La fenomenología o *faneroscopia* se abstiene de toda especulación en cuanto a las relaciones entre sus categorías y los hechos fisiológicos, cerebrales o de cualquier otra índole. Se limita a describir las apariencias directas y trata de combinar la exactitud minuciosa con la más amplia especulación. Para practicar la fenomenología no hay que estar influido por ninguna tradición, por ninguna autoridad, por ninguna suposición de que los hechos deberían ser de un modo o de otro: hay que limitarse simple y honradamente a la observación de las apariencias (1.287). Las divisiones formales de los elementos del fanerón deben ser divisiones según lo que Peirce llama *valencias*. Hallamos, así, modadas, mónadas, diadas, tríadas, tetradadas, etc. (1.292). Peirce relacionó el estudio de los elementos del "fanerón" con sus investigaciones sobre la lógica de las relaciones.

17. *Sentido husserliano y post-husserliano de 'fenomenología'*. En la época actual cuando se habla de fenomenología se tiende a entender por ella principalmente la fenomenología de Husserl (VÉASE) y de los fenomenólogos que han partido de Husserl o que, como Alexander Pfänder (VÉASE), se relacionaron con Husserl de modo diverso al de los discípulos o continuadores —más o menos fieles— de éste. Tomada en su máxima generalidad, la "escuela fenomenológica" es compleja y variada, y más todavía lo es el "movimiento fenomenológico", como puede verse en la larga historia de este movimiento escrita por Herbert Spiegelberg (Cfr. *op. cit. infra*). Dentro de este movimiento figuran, según Spiegelberg, "la fase alemana" (con la fenomenología pura de Husserl y su evolución; el citado Pfänder, Adolf Reinach, Moritz Geiger, E. Stein, R. Ingarden y otros; la fenomenología de las esencias de Scheler; las bases fenomenológicas de Heidegger

FEN

y de Nicolai Hartmann), la "fase francesa" (con las "relaciones" de Gabriel Marcel con el "movimiento fenomenológico" o cuando menos los "temas fenomenológicos"; las bases fenomenológicas de Jean-Paul Sartre, de M. Merleau-Ponty y de Paul Ricoeur), y otras diversas "fases" y "períodos". A algunos de los autores mencionados hemos dedicado artículos especiales en los que se indican sus relaciones con el movimiento fenomenológico, pero sin necesariamente hacer de ellos "simples fenomenólogos". Todos esos autores han contribuido de algún modo a elaborar, modificar y, en muchos casos, "superar" la fenomenología de Husserl, de modo que una presentación de "la fenomenología en general" sería tarea larga y, dentro de los límites de la presente obra, poco practicable. Por este motivo nos referiremos en esta sección principal, y casi exclusivamente, a la fenomenología en cuanto ha sido bosquejada y desarrollada por Husserl. Además, nos ocuparemos principalmente, aunque no exclusivamente, de la fenomenología husserliana como "método" y como "modo de ver". La evolución de la fenomenología en el propio Husserl ha sido tratada especialmente en el artículo sobre este pensador, por lo que no insistiremos demasiado en ella. Por lo demás, serán inevitables algunas repeticiones con respecto a lo dicho en el aludido artículo, que en algunos respectos se entrelaza con el presente y en otros lo suplementa. Advertimos que en sus orígenes cuando menos hubo relaciones interesantes, pero en las que no podemos detenernos aquí, entre la fenomenología husserliana, y en particular la preparación para la misma, y las investigaciones de Stumpf (v.) y, en general, las de Brentano (v.) y su escuela, así como la actitud anti-psicologista de Frege (v.) en lo que toca a la fundamentación de la matemática.

Indicamos antes que la fenomenología es a la vez un "método" y un "modo de ver". Ambos se hallan estrechamente relacionados, por cuanto el método se constituye mediante un modo de ver y éste se hace posible mediante el método. Comenzaremos, sin embargo, por poner de relieve el método. Éste se constituye tras la depuración del psicologismo (VÉASE). Es preciso mostrar que las leyes lógicas son leyes lógicas puras y no empí-

FEN

ricas o trascendentales o procedentes de un supuesto mundo inteligible de carácter metafísico. Sobre todo es preciso mostrar que ciertos actos tales como la abstracción, el juicio, la inferencia, etc. no son actos empíricos: son actos de naturaleza intencional (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que tienen sus correlatos en puros "términos" de la conciencia (VÉASE) como conciencia intencional. Esta conciencia no aprehende los objetos del mundo natural como tales objetos, pero tampoco constituye lo dado en cuanto objeto de conocimiento: aprehende puras significaciones en cuanto son simplemente dadas y tal como son dadas. La depuración antes mencionada lleva, así, al método fenomenológico y a la vez constituye tal método. Con el fin de poner a éste en marcha es menester adoptar una actitud radical: la de la "suspensión" del "mundo natural". La creencia en la realidad del mundo natural y las proposiciones a que da lugar esta creencia son "puestas entre paréntesis" por medio de la epojé (VÉASE) fenomenológica. Ello no quiere decir que se niega la realidad del mundo natural; la epojé fenomenológica no es una manifestación de escepticismo. Sólo sucede que, a consecuencia de la epojé, se coloca, por decirlo así, un nuevo "signo" a la "actitud natural". En virtud de este "signo" se procede a abstenerse sobre la existencia espacio-temporal del mundo. El método fenomenológico consiste, pues, en re-considerar todos los contenidos de conciencia. En vez de examinar si tales contenidos son reales o irreales, ideales, imaginarios, etc. se procede a examinarlos en cuanto son puramente dados. Mediante la epojé le es posible a la conciencia fenomenológica atenerse a lo dado en cuanto tal y describirlo en su pureza. Lo dado (VÉASE) no es en la fenomenología de Husserl lo que es en la filosofía trascendental — un material que se organiza mediante formas de intuición y categorías. No es tampoco algo "empírico" — los datos de los sentidos. Lo dado es el correlato de la conciencia intencional. No hay contenidos de conciencia, sino únicamente "fenómenos". La fenomenología es una pura descripción de lo que se muestra por sí mismo, de acuerdo con "el principio de los principios": reconocer que "toda intuición primordial

FEN

es una fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se presenta por sí mismo 'en la intuición' (y, por así decirlo, 'en persona') debe ser aceptado, simplemente como lo que se ofrece y tal como se ofrece, aunque solamente dentro de los límites en los cuales se presenta" (*Ideen*, § 24).

La fenomenología no presupone, pues, nada: ni el mundo natural, ni el sentido común, ni las proposiciones de la ciencia, ni las experiencias psicológicas. Se coloca "antes" de toda creencia y de todo juicio para explorar simplemente y pulcramente lo dado. Es, como ha declarado Husserl, un "positivismo absoluto". A base del mismo es posible llevar a cabo el proceso de la reducción (VÉASE) o, mejor dicho, de una serie de reducciones. Ante todo la reducción eidética (VÉASE). Lo que resulta de ella —su "residuo"— son las esencias (véase ESENCIA). Las esencias son dadas a la intuición (VÉASE) fenomenológica, la cual se convierte de este modo en una aprehensión de "unidades ideales significativas" —de "sentidos" u "objetos-sentidos"—, de "universalidades". Éstas no son ni conceptos lógicos ni ideas platónicas. Las universalidades esenciales aprehendidas fenomenológicamente son de muchas clases. En la intuición del color rojo o, mejor, de un matiz de rojo se da a la conciencia intencional la esencia "rojo". En la intuición de una figura cuadrada se da a la misma intuición la esencia "cuadrado". En el puro flujo de lo vivido o puro tejido de vivencias de la conciencia intencional se hallan expresiones y significaciones. Las significaciones "cumplen" lo que las expresiones mientan. Cuando las significaciones a su vez resultan "cumplidas" o "llenadas" se obtienen las esencias. Éstas pueden, pues, caracterizarse como lo que se da a la intuición cuando hay adecuación entre los actos expresivos, los actos significativos y el cumplimiento de éstos. La adecuación en cuestión puede ser parcial o total; sólo en este último caso hay verdadera "intuición esencial" (*Wesensschau*).

La reducción eidética es sólo la primera fase de la reducción fenomenológica. Ésta incluye la reducción trascendental. Por medio de ésta se pone entre paréntesis la existencia misma de la conciencia. Con ello la conciencia se vuelve sobre sí misma y en vez de tender hacia lo que se da a ella tiende

FEN

hacia sí en su pureza intencional. En la actividad intencional pueden distinguirse, según Husserl, dos polos: el noético (VÉASE) y el noemático. No se trata de dos realidades, y menos aun de dos actos distintos, sino de dos extremos de un simple y puro "flujo intencional". La atención hacia lo noemático es lo característico de la intuición de las esencias. La atención hacia lo noético es lo característico de la reversión de la conciencia hacia sí misma. Mediante esta operación se obtiene la conciencia pura, trascendental, como "residuo último" de la reducción fenomenológica. En el curso de la reducción eidética, Husserl había prestado atención primordial a la fenomenología como un "método" y como un "modo de ver" que llevaba a la constitución de una "ciencia universal", fundamento de todas las ciencias particulares. En efecto, las ciencias eidéticas o ciencias de esencias se convertían en fundamento de todas las ciencias (véase ESENCIA). En el curso de la reducción trascendental, Husserl llega a una idea "egológica" de la conciencia —a diferencia de la idea "no egológica" característica de la fase a veces llamada "metódica" de la fenomenología. Como en esta fase parecía quedar sin apoyo la actividad intencional, Husserl concluyó que es menester fundarla en el "yo trascendental". De ahí el "idealismo trascendental" de Husserl, rechazado por muchos fenomenólogos como extraño al propósito inicial de la fenomenología y hasta como incompatible con tal propósito. Sin embargo, Husserl ha insistido en que de no llegarse al último residuo del yo trascendental la fenomenología misma carece de base. Las ciencias de las esencias se basan, a su entender, en una "egología trascendental".

La evolución de la fenomenología de Husserl a partir de este momento pertenece más bien al pensamiento propio de dicho autor (véase HUSSERL [EDMUND]) que al "movimiento fenomenológico". Prácticamente, sólo Eugen Fink trabajó con Husserl en sus esfuerzos para desarrollar una "fenomenología genética" —como exploración de los actos constitutivos de la conciencia trascendental— y en una "fenomenología constructiva" —como reconstrucción de datos no dados directamente. Menos todavía pertenecen al "movimiento fenomenológico"

FEN

los trabajos de Husserl encaminados a superar el posible "solipsismo" de la conciencia trascendental y a restaurar la intersubjetividad (véase INTERSUBJETIVO) de las "conciencias" —lo que a veces se ha llamado "monadología trascendental". En cambio, ha influido grandemente sobre fenomenólogos y sobre autores que no pertenecen a este movimiento la idea husserliana del "mundo vivido" a la que nos hemos referido brevemente en el artículo *Lebenswelt* (VÉASE).

Hemos indicado antes que trataríamos principalmente de la fenomenología tal como fue elaborada por Husserl, especialmente en su fase "propia-mente fenomenológica". Sin embargo, es pertinente mencionar aquí como muy ligada a esta base la llamada "fenomenología de las esencias de Max Scheler" (VÉASE). Este autor trató especialmente de las esencias como "esencias-valores" y se interesó por la "intuición emocional" de tales esencias. Estas últimas no se hallan directamente ligadas a significaciones; en la intuición del valor de lo agradable, por ejemplo, no se intuye la significación de la esencia "agradable", sino que se intuye (emocionalmente) la esencia "agradable" misma. Scheler desarrolló con detalle una teoría de la "experiencia fenomenológica" ligada a una doctrina de los "hechos fenomenológicos", a diferencia de otros tipos de hecho (VÉASE).

III. *La fenomenología en Husserl y en Hegel*. Algunos de los significados de 'fenomenología' antes presentados son muy distintos entre sí. Por ejemplo, poco o nada parece haber de común entre el significado de 'fenomenología' en Lambert y el significado del mismo término en Peirce o Husserl, salvo la común referencia a un "mundo de fenómenos". Durante mucho tiempo se ha pensado que no había tampoco nada de común entre el sentido de 'fenomenología' en Hegel y en Husserl, pues mientras para el primero la fenomenología constituye un sistema cerrado —si bien dinámico—, para el segundo constituye la afirmación de la máxima apertura de la conciencia en tanto que conciencia intencional. En efecto, los fenomenólogos han insistido siempre en que, contra el mundo cerrado de los kantianos y neokantianos, ellos proponían un mundo abierto; en vez de la asimilación y de la constitución había el

FEN

"reconocimiento" y la "visión". Además, mientras para Hegel se trata de dialéctica, para Husserl se trata de descripción pura. Recientemente, sin embargo, se ha intentado descubrir conexiones entre la fenomenología hegeliana y la husserliana. Así, Alphonse de Waelhens (*Existence et signification* [1958], págs. 7-29) ha puesto de relieve que Hegel había ya subrayado, al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*, que no puede hablarse de un conocimiento en tanto que representación que un sujeto tiene de algo situado absolutamente fuera de él — lo que equivaldría a decir que el conocimiento puede ser verdadero hallándose fuera del absoluto, es decir, de la verdad. Esta concepción no representativa de la conciencia es en algunos aspectos similar a la husserliana — bien que en esta última no haya progreso hacia el absoluto, sino simplemente apertura ante el objeto intencional. Por otro lado, la ambigüedad de la posición de Hegel con respecto al famoso "dilema idealismo-realismo" se reproduce en Husserl, hasta el punto de que los partidarios de un "Husserl idealista" pueden aportar argumentos tan convincentes en favor de su opinión como los partidarios de un "Husserl realista". Finalmente, hay tanto en Hegel como en Husserl un intento de reducir la experiencia a una "experiencia perceptiva originaria" anterior a toda transformación por medio de la ciencia o inclusive del sentido común.

Véase la bibliografía de HUSSERL (EDMUND). Además, o sobre todo: W. Reyer, *Einführung in die Phänomenologie*, 1926. — Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1930. — E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1931. — Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, 1932, 2ª ed., 1959. — Varios autores, *La phénoménologie*, 1932 (Compte rendu des journées d'études de la Société thomiste. Juvisy). — Arnold Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik*, 1933. — Jean Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, 1936. — S. Passweg, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger*, 1939. — Francisco Miró Quesada, *Sentido del movimiento fenomenológico*, 1941. — Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, 1943, 2ª ed., 1962. — Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, 1948. — F. J. Brecht, *Bewusstsein und*

FER

Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie, 1948. — E. Castelli, U. Spirito et al., *Fenomenologia e sociologia*, 1951. — F. Jeansson, *La phénoménologie*, 1951. — P. Thévenaz, H. J. Pos, E. Fink, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, J. Wahl, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, 1952, ed. H. L. van Breda, O. F. M. — Pierre Thévenaz, "Qu'est-ce que la phénoménologie", *Revue de théologie et de philosophie* [Lausanne] (1952), 7-30, 126-40, 294-316. Del mismo autor, varios trabajos en su obra *L'homme et sa raison*, 2 vols., 1956. — A. Reinach, *Was ist Phänomenologie?*, 1953. — J. F. Lyotard, *La phénoménologie*, 1954 (trad. esp.: *La fenomenología*, 1960). — Gerhard Funke, *Zur transzendentalen Phänomenologie*, 1957 (trad. esp.: *Investigaciones fenomenológicas trascendentales* (1958)). — André de Muralt, *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, 2ª ed., 1958. — Guido Pedroli, *La fenomenologia di Husserl*, 1958. — Paolo Valori, S. J., *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, 1959. — Maurice Natanson, *Literature, Philosophy, and the Social Sciences*, 1962 (especialmente págs. 3-61). — Anna-Teresa Tymieniecka, *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*, 1962. — La serie titulada *Phaenomenologica* contiene obras de interés para el estudio de la fenomenología, su historia, y diversos aspectos del movimiento fenomenológico. Para historia de este movimiento véase Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vols., 1960 (*Phaenomenologica*, 5 y 6). — Coloquios internacionales sobre fenomenología: I (Bruselas, 1951); II (Krefeld, 1956) [varios trabajos resultantes del último coloquio citado están contenidos en el volumen *Husserl et la pensée moderne — Husserl und das Denken der Neuzeit*, 1959].

FERÉCIDES de Siro (mediados siglo VI antes de J. C.) fue autor de una obra titulada πεντέμυχος, o *Los cinco abismos*, en la cual presentó una cosmogonía teológica según la cual de la masa indiferenciada de un primitivo caos formado por el agua surgió, por la intervención de dioses, un mundo. Los dioses son: Zeus, Cronos (que, según H. Diels, proceden de la poesía teológica y de la especulación órfica respectivamente) y Chtonie o Ge (la Tierra), es decir, la divinidad terrestre. Según Aristóteles (*Met.*, N 4, 1091 b 8), Ferécides es uno de los que mezclaron la filosofía

FER

con la poesía y consideraron el supremo Bien como agente generador. Este supremo Bien es Zeus o Júpiter, o cuando menos está personificado en el dios.

Diel-Kranz, VII. — Véase H. Diels, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I (1888), 11-5. — Artículo de K. von Fritz sobre Ferécides (Pherekydes) en Pauly-Wissowa.

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

Si ningún adolescente es trabajador y algunos finlandeses son adolescentes,
entonces algunos finlandeses no son trabajadores,

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

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

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

$$(MeP \cdot SiM) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'I', 'O', origen del término *Ferio*, en el orden MP-SM-S P.

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

Si ningún león es manso y algunos leones son peligrosos,
entonces algunos seres peligrosos no son mansos,

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

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

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

$$(MeP \cdot MiS) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'I', 'O', origen del término *Ferison*, en el orden MP-MS-S P.

FERRARA (FRANCISCO SILVESTRE DE), Franciscus de Silvestris Ferrariensis, o el *Ferrariense* (ca.

FER

1474-1528), de la Orden de los Predicadores, profesó en Bolonia. Comentarista de varios textos de Aristóteles (la *Física*, el tratado sobre el alma y los *Analíticos posteriores*), se distinguió sobre todo por su comentario a la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás. Francisco de Ferrara es considerado como uno de los autores que contribuyeron al restablecimiento de la doctrina tomista original; los citados *Commentaria in Summum contra Gentiles* han sido publicados en la *Editio Leonina* de las obras de Santo Tomás junto con el texto de la *Summa* (tomos XIII, XIV, XV, 1920-1930, con el tomo XVI, 1948; este último contiene los índices).

FERRI (LUIGI) (1826-1895) nac. en Bolonia, profesor en Francia, en Florencia y, desde 1871, en Roma, elaboró y propagó una doctrina del "sentido inferior", que, influida sucesivamente por el eclecticismo francés, por el espritualismo y hasta por algunas tendencias del ontologismo, desembocaba en lo que se llamó el monismo dinámico, entendiéndolo por él una concepción de lo real como fuerza interior y espiritual, opuesta a todo mecanicismo, materialismo y asociacionismo atomista. El asociacionismo inglés, sobre todo, desde Hobbes hasta su época, fue sometido por Ferri a una aguda y amplia crítica. La finalidad filosófica de Ferri consistía en la formulación de una ontología que, sin destruir la clásica teoría del ser, permitiera incorporarle la noción de una fuerza-substancia. Ferri influyó en Italia no sólo por su filosofía, sino por sus esfuerzos en divulgar el pensamiento francés y alemán, en particular el kantiano. De este modo se formó una "escuela" de filosofía de orientación espiritualista-dinámica, especialmente interesada en problemas de psicología y ontología.

Obras: *Della filosofia del diritto presso Aristotele*, 1855. — *Sulle attinenze della filosofia e sua storia con la libertà e con l'incivilimento*, 1863. — *Leonardo da Vinci e la filosofia dell'arte*, 1871. — *La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours*, 1883. — *Il fenomeno sensibile e la percezione esteriore, ossia i fondamenti del realismo* (Accademia dei Lincei, 1887-88). — *Analisi del concetto di sostanza e sue relazioni con i concetti di essenza,*

FES

di causa e di forza (*ibid.*, 1855). — *Dell'idea del vero e sue relazioni coll'idea dell'essere* (*ibid.*, 1887-1888). — *Dell'idea dell'essere* (*ibid.*, 1888). — Véase G. Tarozzi, *La vita e il pensiero di L. F.*, 1895.

FERRIER (JAMES FREDERICK) (1808-1864), nac. en Edimburgo, profesor en la Universidad de Saint Andrews, defendió una concepción sistemática de la filosofía, la cual dividió en epistemología (teoría del saber), agnoseología (teoría del no saber) y ontología (teoría del ser). Influído por Hegel y Berkeley, Ferrier consideró que el principio y fin último del pensamiento filosófico es la comprensión del Absoluto en cuanto sujeto conocedor del objeto y objeto conocido por el sujeto. Ni el sujeto ni el objeto existen separadamente; la realidad de cada uno es la unidad con el otro. El Absoluto no es algo trascendente, sino algo immanente a la realidad; es la realidad misma en cuanto se conoce. Ferrier se opuso a la filosofía escocesa del sentido común, a la cual acusó de expresar las opiniones vulgares y de no tener en cuenta el carácter especulativo de la filosofía.

Obras principales: *Institutes of Metaphysic*, 1854. Esta obra forma el vol. I de la edición de *Philosophical Works of the Late James Frederick Ferrier*, 3 vols., 1875-1888, ed. A. Grant y E. L. Lushington. El vol. II se titula *Greek Philosophy*; el vol. III, *Philosophical Remains*. — *Scottish Philosophy, the Old and the New*, 1856. — Véase E. S. Haldane, *J. F. F.*, 1899.

FESAPO es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO), por muchos autores considerado como válido, de la cuarta figura (v.). Un ejemplo de *Fesapo* puede ser:

Si ningún cuerpo es inextenso y todas las cosas inextensas son invisibles,
entonces algunas cosas invisibles no son cuerpos,

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

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

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

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

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'A', 'O', origen

FEU

del término *Fesapo*, en el orden P M — M S — S P.

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

Si ningún sabio es valiente y algunos nadadores son valientes, entonces algunos nadadores no son sabios,

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

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

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

$$(PeM \cdot SiM) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'I', 'O', origen del término *Festino* en el orden P M — S M — S P.

FEUERBACH (LUDWIG) (1804-1872) nació en Landshut (Baviera). Tras estudiar teología en Heidelberg y filosofía en Berlín con Hegel, se adhirió al ala radical del hegelianismo (VÉASE), de la que fue durante algún tiempo el más significado representante. Sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, que aparecieron anónimamente en 1830, constituyen la primera manifestación de su lucha contra la teología en cuanto tal. Retirado desde 1836 en Bruckberg, se dedicó a estudios de historia y crítica religiosa y filosófica, alcanzando gran predicamento, sobre todo entre los jóvenes hegelianos, que lo consideraron como su indiscutible maestro. Aun cuando se fue separando cada vez más de Hegel, la huella de éste no desapareció nunca totalmente. El vocabulario de Feuerbach fue, hasta el final de su vida, esencialmente hegeliano.

En uno de los "fragmentos filosóficos" redactados durante los años 1843-1844, Feuerbach escribió: "Mi primer pensamiento fue Dios; el segundo, la razón; el tercero y último, el hombre. El sujeto de la divinidad es la razón, pero el de la razón es el hombre" (*Sämtliche Werke*, ed. Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl, II [nueva ed., 1959], pág. 388). Estas palabras pueden servir de fórmula para caracterizar la entera evolución filosófica

FEU

de Feuerbach. El "tercer pensamiento" es el más importante en su obra y el que ejerció mayor influencia. La teología, y aun la propia filosofía, debe convertirse en "antropología", en ciencia —filosófica— del hombre, única capaz de aclarar los "misterios" teológicos y probar que se trata de "creencias en fantasmas". La teología "común" descubre sus fantasmas por medio de la imaginación sensible; la teología especulativa los descubre por medio de la abstracción no sensible, pero ambas teologías yerran porque no alcanzan a descubrir lo real. Debe reconocerse, escribe Feuerbach en sus aforismos titulados "Para la reforma de la filosofía", que "el principio de la filosofía no es Dios ni el Absoluto, ni el ser como predicado de lo Absoluto o la Idea — el principio de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real" (*op. cit.*, pág. 230). Lo infinito, en todo caso, es pensado por medio de lo finito. Por eso "la verdadera filosofía" no se ocupa de lo infinito como finito, sino de lo finito como infinito — es decir, del hombre como realidad absoluta. Para partir de este principio, y a la vez llegar a este resultado, Feuerbach consideró necesario desenmascarar la teología especulativa de Hegel, pues a su entender el fantasma de la teología recorre de punta a punta el pensamiento hegeliano. Debe denunciarse sobre todo la supuesta objetivación del espíritu por medio de la religión. Frente a la tesis de la producción del mundo por el espíritu, Feuerbach sostiene que este último no es sino el nombre que designa el conjunto de los fenómenos históricos y, en último término, el nombre que designa el universo, esto es, la Naturaleza, la cual es la realidad primaria. La inversión de la tesis hegeliana no impide, sin embargo, reconocer el valor de lo espiritual; como última y más elevada manifestación de la Naturaleza el espíritu es el valor superior. Pero el espíritu nace del hombre en cuanto ser natural; todas las entidades trascendentes no son más que hipóstasis de los conceptos humanos. El hombre se diferencia de un mero ser natural en que es capaz de pensar seres infinitos, mas este pensamiento de la infinitud no demuestra la efectiva existencia de los universales filosóficos y religiosos. El hombre crea sus dioses a su imagen y semejanza;

FEU

los crea de acuerdo con sus necesidades, deseos y angustias. Las formas de la divinidad en cada una de las culturas y en cada uno de los hombres son signo de sus tendencias íntimas, modos de su secreta autenticidad. Pero justamente por ello, el contenido de las religiones no debe ser simplemente criticado, sino comprendido. La reducción de la teología a la antropología es la condición fundamental para la comprensión de la historia y del hombre. La tesis de la naturalidad del hombre no anula para Feuerbach la tesis de su historicidad y de su "espiritualidad", mas esta espiritualidad no es entendida ya, como en Hegel, por la participación de lo natural en el espíritu, sino por la concepción de éste como la última etapa, como la forma valiosa de la Naturaleza. La crítica de la religión, el estudio psicológico-histórico del origen de las religiones conduce al ateísmo, pero, en primer lugar, el ateísmo no es una actitud natural, sino el producto de una realidad histórica, y, en segundo término, este ateísmo no consiste en la supresión pura y simple de la religión. El ateísmo es para Feuerbach el estado en que el hombre llega a la conciencia de su limitación, pero, a la vez, de su poder. La limitación es dada por la conciencia de su inmersión en la Naturaleza; el poder, por el conocimiento de este mismo estado, por el hecho de poder liberarse, finalmente, de lo trascendente. Por eso el ateísmo de Feuerbach, lleno de idealismo ético, es una negación de la divinidad que pretende asimilarse el contenido de las creencias, "la verdadera y auténtica interpretación del cristianismo". Por la asimilación del contenido espiritual de la religión, por la afirmación de la plena conciencia del poder y de la limitación del hombre, la filosofía de Feuerbach tiende sensiblemente a convertirse en un culto a la humanidad. "La existencia, la vida es el bien supremo, la suprema Naturaleza — el Dios primigenio del hombre" (*Das Wesen der Religion. Ergänzungen und Erläuterungen* [1845]. S. W. VII, pág. 391).

En consonancia con su concepción del hombre y de la Naturaleza, Feuerbach desarrolló una teoría sensualista del conocimiento, acaso más acentuada por la oposición a Hegel.

FEU

Sin embargo, la sensibilidad no es para Feuerbach una negación de la razón, sino su fundamento. La razón debe ordenar lo que la sensibilidad ofrece; sin la razón no hay propiamente conocimiento, pero sin la sensibilidad no hay ninguna posibilidad de alcanzar el menor saber verdadero. En su última época, Feuerbach pareció adherirse al materialismo (VÉASE) tal como era representado, entre otros, por Moleschott.

La filosofía de Feuerbach, especialmente su crítica de la religión dogmática y la derivación del culto a la humanidad, alcanzó pronto una difusión extraordinaria. Los hegelianos de izquierda, entre ellos Engels y Marx, se manifestaron en sus primeros tiempos entusiastas feuerbachianos. De este modo dicha filosofía ha influido no sólo sobre la teología protestante crítica, sino también sobre el marxismo. Aparte estas influencias difusas en el pensamiento general de la época, están más o menos próximos a Feuerbach, Max Stirner, F. Th. Vischer y, más recientemente, Friedrich Jodl (VÉANSE).

Obras: *De ratione una, universali, infinita*, 1828. — *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, 1830 (publicado anónimamente: *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*). — *Geschichte der neueren Philosophie*, 1833 (*Historia de la filosofía moderna*). — *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*, 1837. — (*Exposición, evolución y crítica de la filosofía leibniziana*). — *Ueber Philosophie und Christentum, en Beziehungen auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, 1839 (VII, 41 y sigs.) — *Das Wesen des Christentums*, 1841, 3ª ed., 1848-1849 (ed. crítica a base de esta ed. por W. Schuffenhaver, 1956. — (*La esencia del cristianismo*). — *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842 (*Tesis para la reforma de la filosofía*). — *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843 (*Principios de la filosofía del futuro*). — *Das Wesen der Religion*, 1845 (*La esencia de la religión*). — *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1857 (*Lecciones sobre la esencia de la religión*). — Ediciones de obras completas: *Sämtliche Werke*, 1846-1883; edición por W. Bolin y F. Jodl, 1903-1911; reimpr., 10 vols., 1960 (prólogo de K. Löwith), con 3 *Ergänzungsbände*: XI (*Jugendsschriften*, ed. H. Martin Sass, 1962 [incluye bibliografía 1833-1961]; XII y

FEY

XIII (*Ausgewählte Briefe*, a base de la ed. de Bolin, con ampliaciones por H. Martin Sass, 1962 y 1963 respectivamente). — *Feuerbach-Register* a Obras y cartas por Henri Arvon, en prep. — K. Grün, *L. Feuerbach*, 1874. — Fr. Engels, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1888 (trad. esp.: *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*; varias ediciones). — W. Bolin, *L. Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*, 1890. — F. Jodl, *L. Feuerbach*, 1904. — Albert Lévy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, 1904 (tesis). — Hans Aengeneyndt, *Der Begriff der Anthropologie bei L. Feuerbach*, 1923 (Dis.). — S. Rawidowicz, *L. Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, 1931. — Gregor Nüdling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie, "Die Auflösung der Theologie in Anthropologie"*, 1936. — R. Mondolfo, *Feuerbach y Marx*, 1936; reimp. en *Marx y marxismo*, 1960. — Y. Ahlberg, *Kristendomskritiken hos L. Feuerbach*, 1947. — Henri Arvon, *L. F. ou la transformation du sacré*, 1957. — W. Schilling, *F. und die Religion*, 1957. — G. Nüdling, *L. Feuerbachs Religionsphilosophie*, 1961.

FEYS (ROBERT) (1889-1961), nac. en Malines (Bélgica), estudió y se doctoró en el Instituto de Filosofía de Lovaina. Canónigo de la Metropolitana de Malines, Feys profesó en el Instituto Saint-Louis de Bruselas (1913-1914), en el Instituto Sainte-Gertrude de Nivelles (1919-1928), de nuevo en el Instituto Saint-Louis (1928-1944) y en la Universidad de Lovaina (desde 1944). Feys se interesó muy pronto por los problemas de la lógica simbólica y contribuyó a su difusión por medio de artículos, manuales y la fundación en 1950 del "Centre National de Recherches de Logique" y de la revista *Logique et Analyse*. En sus trabajos de investigación lógica Feys se ocupó especialmente de lógica combinatoria (junto con Haskell B. Curry), de lógica modal y de los métodos de deducción natural propuestos por G. Gentzen.

Además de numerosos artículos, especialmente en la *Revue Philosophique de Louvain*, se deben a Feys las siguientes obras: *Logistiek*, 1944. — *De ontwikkeling van het logisch denken*, 1949 (*La evolución del pensamiento lógico*). — *Combinatory Logic*, Vol. I, 1958 [en colaboración con Haskell B. Curry y dos secciones por William Craig].

FIC

Al morir, Feys trabajaba en un libro sobre las lógicas modales. De sus escritos publicados en revistas sobre lógica modal citamos: "Les logiques nouvelles des modalités", *Revue néoscholastique de philosophie*, XXXV (1937) y XXXVI (1938); "Resultaten en mogelijkheden van de geformaliseerde logica", *Tijdschrift voor Philosophie*, XII (1950), 237-45; "Les systèmes formalisés des modalités aristotéliennes", *Revue philosophique de Louvain*, XLVIII (1950), 478-509.

FICCION. En latín el verbo *finġo* [fingere] significa "modelar", "formar", "representar", y de ahí "preparar", "imaginar", "disfrazar", "suponer", etc. Las cosas pueden ser arregladas, modeladas, disfrazadas, y con ello se convierten en *ficta*. Se habla de *fictus amor*, o apariencia de amor, y de *ficti dei*, o falsos dioses. Las *ficciones poetarum* son las fábulas. Se habla asimismo de fictio *voluntatis* (Quintiliano) o pensamiento disfrazado. El término *fictio* ha sido asimismo empleado en la literatura jurídica en lengua latina para significar una ficción legal (sobre todo por el jurisconsulto Julio Paulo, a cuyos escritos recurrieron los autores del Digesto (*Digesta* o *Pandecta*, de Justiniano). Quintiliano empleó el término *fictio* en el sentido de suposición o hipótesis. Puede verse, pues, que ya en la Antigüedad se hizo uso de la noción de ficción. En algunos casos se equiparó la ficción con la suposición; en otros se equiparó con la apariencia. No parece, sin embargo, que se hubiera considerado la ficción como una noción independiente, distinta por un lado de la hipótesis y por el otro del disfraz o engaño. Según Vaihinger (Cfr. *op. cit. infra*), el uso de la ficción como concepto relativamente autónomo tuvo lugar solamente en la Edad Media, y especialmente entre los autores de tendencia nominalista, en los cuales aparecen expresiones tales como *fictio rationis* y *entia ratio-nis*, no como meras falsedades, sino como instrumentos necesarios para ciertas formas de saber.

El autor a quien se suele atribuir (como veremos luego, erróneamente) la primera doctrina en la cual las ficciones desempeñan un papel capital en el conocimiento (y en la práctica) es Hans Vaihinger (VÉASE), cuya filosofía ha recibido con frecuencia el nombre de *ficcionalismo*. Fundándose

FIC

en la interpretación de las "ideas" de la "Dialéctica trascendental" kantiana como ficciones, expuesta en su vasto *Comentario a la Crítica de la Razón Pura* (*Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., 1881-1892), Vaihinger desarrolló una filosofía ficcionalista en su obra capital *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* (1911) o *La filosofía del "como si"*. *Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la Humanidad a base de un idealismo positivista*. Vaihinger distingue entre varios modos como, en diferentes épocas, se han entendido las "ficciones", comenzando con la anteriormente mencionada referencia a las "ficciones racionales" y a los "entes de razón" por parte de varios autores medievales (*Die Philosophie des Als Ob*, Parte I, Cap. XXXII). Existe, según Vaihinger, un rico vocabulario en torno a las ideas de ficción, presunción, conjetura, etc. Importantes son especialmente los términos *sumptio*, *principium*, *suppositio*, *conjectura*, *praesumptio* y *fictio*. No todos ellos significan lo mismo, ni todos pueden ser simplemente reducidos a la idea de ficción. Así, *sumptio* o *positio* es una simple admisión de algo expresada en una proposición. *Principium* es punto de partida. *Suppositio* y *conjectura* son dos modos, sólo gradualmente distintos, de presunción. La *suppositio* se halla muy cercana a la hipótesis, o cuando menos al sentido originario de 'hipótesis' (VÉASE). La *praesumptio* tiene un sentido predominantemente jurídico. La *fictio* es, por lo pronto, "producto de la facultad imaginativa" y se refiere a distintas maneras de invención — poética, mítica, etc. Pero puede transformarse en la idea de "ficción científica", que es la que a Vaihinger interesa, y cuya presencia ha tratado de descubrir en la mayor parte de sistemas de la filosofía moderna — no sólo en los sistemas nominalistas y empiristas, mas también en los sistemas realistas y racionalistas.

Según Vaihinger, las ficciones (o expresiones en las cuales puede emplearse la locución "como si") aparecen no sólo en las obras de la fantasía y de la imaginación, sino también en el pensamiento de "realidades" de las cuales no puede propia-

FIC

mente decirse que "son", pero tampoco puede decirse que "no son". Estas "realidades" —o "ficciones"— se expresan anteponiendo al nombre que las designa la partícula *quasi*. Las ficciones son las cuasi-cosas. Pero son también los cuasi-conceptos (como ocurre, en lenguaje jurídico, con los conceptos de cuasi-afinidad, cuasi-delito y cuasi-poseión). En rigor, se llaman "ficciones" a los cuasi-conceptos que denotan cuasi-cosas. En particular son ficciones, según Vaihinger, todos los conceptos auxiliares, términos auxiliares, operaciones auxiliares, medios auxiliares, métodos auxiliares, representaciones auxiliares, proposiciones auxiliares; conceptos intermedios y términos intermedios. Ejemplos de ficciones en este sentido son: los "conceptos aparentes" de Lambert; las "figuras del pensamiento", de Lotze; los *modi dicendi*, de Leibniz; las "meras ideas", de Kant; los "conceptos provisionales", de Otto Liebmann; las "expresiones encubiertas", de Dühring; los "medios orientadores", de F. A. Lange, y, en general, todos los conceptos-límites, conceptos teóricos, formas conceptuales, ilusiones útiles, etc. etc. (*op. cit.*, Parte I, cap. XXIII). Parece, pues, que casi todos los conceptos son ficciones. Sin embargo, Vaihinger pone de relieve que para que un concepto sea una ficción en el sentido del "ficcionalismo" es menester que sea usado con conciencia de su "falsedad" o de su (por lo menos relativa) inadecuación, y a la vez con conciencia de su fecundidad, de su utilidad. Además, no todas las ficciones son iguales. Puede hablarse, por ejemplo, de "ficciones plenas" y de "semi-ficciones". Vaihinger ha ensayado una clasificación de ficciones (así, por ejemplo, ficciones abstractivas, esquemáticas o típicas, simbólicas o analógicas, jurídicas, personificativas, sumatorias, heurísticas, prácticas o éticas, matemáticas) y ha indicado que cada una de estas ficciones posee sus propias condiciones de aplicabilidad. Según Vaihinger, no debe interpretarse el ficcionalismo como una doctrina que "lo permite todo". Ninguna construcción conceptual es válida si no corresponde de algún modo a un "sistema natural". Por tanto, las ficciones no son meras ensñaciones. Una característica muy destacada de las ficciones es que, a diferencia de las hipótesis, no necesitan ser confirmadas o

FIC

refutadas por los hechos. Ello se debe a que las ficciones "describen" los "hechos" bajo la forma del "como si", del *quasi* o *sicut*.

Aunque, según indicamos, Vaihinger es el autor más frecuentemente citado cuando se trata de la doctrina de las ficciones y del ficcionalismo, no fue el único, ni siquiera el primero, en proponer una doctrina semejante. Antes de él hubo dos autores: Giovanni Marchesini (véase) y J. Bentham (v.) cuyas teorías al respecto procederemos a exponer sumariamente.

En sus libros *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale* (1901) e *Il dominio dello spirito, ossia il problema della personalità e il diritto all'orgoglio* (1902), Marchesini desarrolló ciertas ideas que maduraron en su obra *Le finzioni dell'anima* (1905), en la cual expuso su filosofía "ficcionalista". Modificando el positivismo de su maestro Ardigo (véase) en un sentido idealista —recuérdese que la filosofía de Vaihinger era presentada como un idealismo positivista—, Marchesini consideró que ciertos conceptos —por ejemplo, los conceptos que designan valores— son ficciones producidas por una proyección de la conciencia. Ello no convierte, sin embargo, tales "ficciones" en meras "ilusiones" o en simples "alucinaciones". Las ficciones son para Marchesini reguladoras efectivas de la vida psíquica y también de la vida moral y social.

En su introducción a la edición de la teoría de las ficciones de Bentham (*Bentham's Theory of Fictions*, 1932, 2a ed., 1951, reed., 1959), C. K. Ogden indica que Bentham no sólo precedió a Vaihinger, sino que propuso también una teoría de las ficciones más rigurosa que la elaborada por éste. Según Ogden, Bentham evita ciertas graves dificultades (con que tropezó Vaihinger) al insistir "en el factor lingüístico en la creación de las ficciones". La teoría de las ficciones, de Bentham, se funda, en efecto, en un análisis del lenguaje. Ello se advierte ya en la definición dada de entidad; una entidad, define Bentham, es una cierta "denominación". Las entidades pueden ser perceptibles o inferenciales. Cualesquiera entidades, sean perceptibles, sean inferenciales, pueden ser o reales o ficticias. "Una entidad ficticia [*fictitious entity*] es una entidad a la cual, no obstante

FIC

atribuírsele existencia a base de la forma gramatical del discurso empleado al hablar de ella, no hay en verdad y en realidad propósito alguno de atribuirle existencia" (*The Theory of Fictions*, Parte I, 1 A 6). "Todo nombre-substantivo —prosigue Bentham— que no sea el nombre de una entidad real, perceptible o inferencial, es el nombre de una entidad ficticia" (*loc. cit.*). A la vez, "toda entidad ficticia mantiene alguna relación con alguna entidad real, y no puede entenderse sino en tanto que se percibe tal relación, esto es, en tanto que se obtiene una concepción de esta relación" (*loc. cit.*). Las entidades ficticias se clasifican de acuerdo con su grado de alejamiento de las entidades reales; puede hablarse, así, de entidades ficticias de primer orden, de segundo orden, y así sucesivamente. La concepción de una entidad ficticia de primer orden se obtiene considerando la relación que tiene con una entidad real sin considerar la relación que tenga con ninguna otra entidad ficticia. La concepción de una entidad ficticia de segundo orden se obtiene cuando hay que considerar alguna entidad ficticia de primer orden. Ejemplos de entidades ficticias del primer orden son un movimiento y un reposo; de segundo orden, una cualidad. Puede hablarse asimismo de nombres de entidades ficticias físicas (como las categorías aristotélicas, excluyendo la substancia), y de entidades ficticias conectadas con la relación (como materia, forma, lugar, tiempo, existencia). Aunque posiblemente originada en vista de ciertos problemas legales, la teoría de las ficciones de Bentham fue desarrollada, según indica Ogden, "con el fin de afrontar el factor simbólico en todas sus ramificaciones, legales, científicas y metafísicas" (*op. cit.*, pág. xxvii).

Además de las obras mencionadas en el texto, véase: Jean de Gaultier, *La fiction universelle*, 1903. — A. Müller, "Die Fiktion in der Mathematik und Physik", *Naturwissenschaft*, V (1917). — Heinrich Scholz, "Die Religionsphilosophie des Als-ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus", *Analén der Philosophie*, I (1919), 27-112 y III (1921-1923), 1-73; reimp. con el mismo título en libro en 1921. — J. Schulz, *Die Grundfiktionen der Biologie*, 1920. — M. Valetón, *De "Alsof" philosophie en het psychischemonis-*

FIC

me, 1924. — Christian Betsch, *Fiktionen in der Mathematik*, 1926. — Erich Adickes, *Kant und die Als-ob Philosophie*, 1927. — F. Pelikan, *Der Fiktionalismus bei Kant und Hume*, 1928. — Johannes Sperl, *Die Kulturbedeutung des Als-ob Problems*, 1930. — S. Buchanan, *Symbolic Distance in Relation to Analogy and Fiction*, 1932. — Stephanie Willrodt, *Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingers Philosophie des Als-ob*, 1934. — Albert Marinus, *Fiction et Réalité*, 1945.

FICCIONALISMO. Véase FICCIÓN, MARCHESINI (GIOVANNI), VAHINGER (HANS).

FICINO (MARSILIO), Marsiglio Ficino o Marsilius Ficinus (1433-1499), nac. en Figline (Valdorno), en las proximidades de Florencia, fue uno de los adalides de la Academia florentina (v.) — cuyo origen remonta a la villa cedida a Ficino por Cosimo de Medici en Careggi, cerca de Florencia, a fin de que el filósofo pudiera dedicarse al estudio e interpretación de la filosofía platónica. Ordenado sacerdote en 1473, fue nombrado en 1487 canónigo de la catedral de Florencia.

Ficino tradujo al latín el *Corpus Hermeticum* (1.) y las obras de Platón — la primera traducción completa de Platón en Occidente. Tradujo asimismo al latín las obras de Plotino y diversos escritos de Porfirio, Proclo y otros autores neoplatónicos, así como las obras de Dionisio el Areopagita. Escribió comentarios a diversos diálogos de Platón (el *Banquete* y el *Filebo*), a Plotino y a la Epístola a los Romanos, de San Pablo. Estos comentarios contienen una parte substancial del pensamiento filosófico de Ficino, pero éste aparece sistematizado sobre todo en sus dieciocho libros titulados *Theologia platónica*, escritos entre 1469 y 1474 (*Theologia platónica. De immortalitate videlicet animorum ac aeterna felicitate libri XVIII*). Este texto fue revisado y apareció en 1482, dos años antes que su traducción de Platón. Terminada la *Theologia platónica*, escribió un tratado teológico titulado *De Christiana religione*, y luego diversos tratados menores entre los que mencionamos: *De triplici vita* (*De vita sana. De vita longa. De vita caelitus*); *De voluptate*.

Aunque dominado por el platonismo, el pensamiento filosófico de Ficino puede ser calificado de "eclectico"; junto a los elementos platónicos, se

FIC

hallan en él numerosos elementos aristotélicos y, desde luego, neoplatónicos. Los conceptos fundamentales tratados por Ficino, especialmente en la *Theologia platónica*, son: (1) el concepto de ser, el más universal de todos, y el que se halla en todos los entes (de un modo parecido al analógico), dividiéndose en conceptos subordinados, tales como el de substancia y atributo, forma y materia, acto y potencia. El ser tiene géneros, que son las categorías (de las cuales Ficino considera las aristotélicas y las platónicas). El ser se articula asimismo en los tres trascendentales de lo uno, lo verdadero y lo bueno. (2) El concepto de pensamiento, que es el proceso de un intelecto; aunque incluido en el concepto de ser, el de pensamiento es importante por cuanto el ser solamente es accesible al pensar (es decir, al pensar el ser en su verdad); (3) El concepto de perfección, el cual se halla íntimamente relacionado con (4) El concepto de jerarquía de los entes, en tanto que un ente es tanto más cuanto más perfecto es; (5) El concepto de alma, que Ficino trata en forma platónica, neoplatónica y cristiana subrayando su inmortalidad y su eternidad. Estos dos últimos atributos son los atributos esenciales del alma.

Debe tenerse en cuenta que, además de desarrollar especulativamente los conceptos citados, Ficino tenía la intención de encontrar un pensamiento filosófico que permitiera alcanzar la *pax fidei*. A su entender, esa *pax fidei* sólo era posible por la estrecha unión de las creencias cristianas con la tradición intelectual griega una vez depurada esta última de todo elemento espurio. Ello representaba eliminar de la tradición griega cuanto no representara una anticipación del cristianismo. Sin embargo, este cristianismo no era de carácter dogmático. Justamente uno de los rasgos más constantes en el pensamiento filosófico-religioso de Ficino es el de destacar la unidad de la religión a través de la variedad de los ritos. Por eso la verdad se encuentra no solamente en la revelación en sentido estricto, tal como está en las Sagradas Escrituras, sino también en la "revelación" de carácter racional recibida por los antiguos filósofos y muy especialmente por Platón y Plotino. Esta revelación originaria y úni-

FIC

ca divina es la que alienta tanto en el pensamiento de los filósofos como en la acción de los hombres religiosos, y por ello es un error presentarlas como distintas, y no digamos como opuestas. Por eso las demostraciones que da Ficino de la inmortalidad del alma —la cual es imagen y reflejo de Dios y está destinada a desenvolverse, en último término, dentro del horizonte de la contemplación del reino divino de las ideas eternas— no deben ser consideradas como meros "argumentos": son el resultado de una meditación que a la vez que está muy arraigada en los problemas de la época pretende descubrir la veta a un tiempo racional y mística que está en la base de toda verdadera filosofía —y, por supuesto, de toda verdadera religión. Todas las ideas de Ficino deben ser vistas desde este ángulo: no sólo las doctrinas de la reminiscencia y de la existencia de ideas o formas (*formulae*) innatas, sino también sus frecuentes alusiones al proceso de divinización del alma y del cosmos entero. La filosofía de Ficino influyó por ello considerablemente sobre todos los pensadores de los dos siglos subsiguientes que se preocuparon ante todo de buscar una armonía entre la razón y la fe revelada; como ha indicado Cassirer, influyó, además, sobre los platónicos de la Escuela de Cambridge (VÉASE) y sobre sus precursores ingleses.

Ediciones: *Opera omnia* (Basilea, 2 vols., 1561; 2ª ed., 1576, Paris, 1651). Reimp. en 4 tomos (2 vols., cada uno de ellos conteniendo 2 partes), 1959-1960, en *Monumenta politica et philosophica rariora*, ed. L. Firpo, Ser. I, N° 7. — *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini florentini philosophi platonici opuscula inedita et dispersa primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis* (P. O. Kristeller), 2 vols., 1937. — Ed. (con trad. inglesa) del comentario al *Banquete* platónico: *Commentary on Plato's Symposium*, por S. R. Jayne (The University of Missouri Studies, XIX, 1 [1944]). — La trad. de Platón apareció en 1483-1484; la de Plotino, en 1492. — Ediciones de obras de F. aparecieron en 1561-1567 y 1641. — Véase G. Balbino, *Idea religiosa di M. F.*, 1904. — G. Saitta, *La filosofia di M. F.*, 1923, 3ª ed., con el título: *M. F. e la filosofia dell'Umanesimo*, 1954. — W. Dress, *Die Mystik des M. F.*, 1929 [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 14]. — W. Horbert, *Metaphysik des M. F.*, 1930 (Dis.).

FIC

— H. Hak, *M. F.*, 1934. — A. J. Festugière, *La philosophie de l'amour de M. F. et son influence sur la littérature française au XVII^e siècle*, 1941 [Études de philosophie médiévale, 31]. — P. O. Kristeller, *The Philosophy of M. F.*, 1941. — Id., id., "Marsilio Ficino and His Circle", colección de artículos de P. O. K. sobre M. F. en el libro de P. O. K., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 1956, págs. 35-257. — Michele Schiavone, *Problemi filosofici in M. F.*, 1957. — Raymond Marcel, *Marsilio Ficino (1433-1499)*, 1958.

Para la influencia ejercida por M. F. véase también Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, 1932.

FICHTE (IMMANUEL HERMANN) (1796-1879) nac. en Jena. Hijo de Johann Gottlieb Fichte (VÉASE), estudió en Berlín, fue maestro en Saarbrücken (1822-1826), y Düsseldorf (desde 1826). Desde 1840 profesó en la Universidad de Bonn y desde 1842, y hasta 1863, en la de Tubinga. En 1837 fundó, con Christian Hermann Weisse (v.) y Carl Gustav Carus (1789-1869) la *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, que en 1847 se transformó, bajo la dirección de Hermann Ulrici (1805-1884), en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, cuya publicación cesó en 1918.

Influido por Kant, por J. G. Fichte y por Hegel —aunque a la vez opuesto en muchos puntos al último— I. H. Fichte erigió un sistema basado en la conciencia de sí. Esta conciencia se manifiesta en cuatro fases: como lo dado, como representación, como pensamiento y como plena autoconciencia. I. H. Fichte es considerado como uno de los defensores del teísmo especulativo, junto con Ulrici y Christian Hermann Weisse (VÉASE). La teoría del conocimiento y la metafísica de nuestro autor se hallan determinadas por motivos ético-religiosos o, cuando menos, estrechamente fundidas con tales motivos. Dios es para I. H. Fichte la unidad de lo ideal y de lo real, de la conciencia y del objeto de la conciencia. Dios es una autoconciencia infinita que crea las conciencias particulares, las cuales poseen realidad —y voluntad— propias gracias a que se realizan dentro del proceso de la infinita autoconciencia divina. La creciente atención prestada a las cuestiones éticas hizo que I. H. Fichte transformara su teísmo especu-

FIC

lativo en lo que se ha llamado un "teísmo ético". I. H. Fichte se opuso al materialismo y se inclinó hacia una doctrina teosófica del alma basada en la facultad de la fantasía.

Obras principales: *De philosophiae novae platonicae origine*, 1818 (escrito de habilitación para la enseñanza). — *Sätze zur Vorschule der Theologie*, 1826 (*Proposiciones para un curso elemental de teología*). — *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*, 1829 (*Contribuciones a una característica de la filosofía moderna*). — *Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel der heutigen Philosophie*, 1834 (*Sobre oposición, punto decisivo y finalidad de la filosofía actual*). — *Grundzüge zum System der Philosophie (Rasgos fundamentales para el sistema de la filosofía)*. — El sistema se halla dividido en tres partes: I. *Das Erkennen als Selbsterkennen*, 1833 (*El conocimiento como autococonocimiento*); II. *Die Ontologie*, 1836; III. *Die spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre*, 1846. — *Die Idee der Persönlichkeit und der individuelle Fortdauer*, 1834 (*La idea de la personalidad y de la supervivencia individual*). — *Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus*, 1835 (*Sobre las condiciones de un teísmo especulativo*). — *System der Ethik*, 3 vols. (I, 1850; II, 1, 1851; II, 2, 1853). — *Anthropologie, die Lehre von der menschlichen Seele, begründet auf naturwissenschaftlichen Wege*, 1856 (*Antropología, la doctrina del alma humana, fundada de modo científico-natural*). — *Zur Seelenfrage, eine philosophische Konfession*, 1859 (*Para la cuestión del alma; confesión filosófica*). — *Psychologie, die Lehre von dem bewussten Geiste des Menschen*, 2 partes, 1864-1873 (*Psicología; la doctrina del espíritu consciente del hombre*). — *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik*, 2 vols. 1869. — *Die theistische Weltanschauung und ihre Berechtigung, ein kritisches Manifest an ihre Gegner*, 1873 (*La concepción teísta del mundo y su justificación. Manifiesto crítico a sus enemigos*). — *Der neuere Spiritualismus, sein Wert und seine Täuschungen*, 1878 (*El nuevo espiritualismo. Su valor y sus engaños*). — Véase C. C. Scherer, *I. H. F. und seine Gotteslehre*, 1902. — G. Spiegel, *I. H. Fichtes Lehre vom Genius*, 1927. — Hildegard Herrmann, *Die Philosophie I. H. Fichtes. Ein Beitrag zur Geschichte der nachhegelschen Spekulation*, 1928 (Dis.). — M. Horstmeier, *Die Idee der Persönlichkeit bei I. H. F.*, 1930. — J. Ebert, *Sein und Sollen des Menschen*

FIC

bei I. H. F., 1938. — Dimitri Najdanovic, *Der Geschichtsphilosoph I. H. F.*, 1940.

FICHTE (JOHANN GOTTLIEB) (1762-1814) nació en Rammenau. Protegido por un noble, comenzó estudios de teología en Pforta y los prosiguió en Jena y Leipzig. Dedicado a la enseñanza privada durante algunos años, conoció en 1790 la doctrina de Kant, que le produjo gran impresión y lo determinó para su propio modo de filosofar. Profesor desde 1794 en la Universidad de Jena como sucesor de Reinhold, fue acusado de ateísmo a causa de un trabajo publicado en el *Philosophisches Journal* (1798) relativo a la identidad de la providencia divina con el orden moral, lo que motivó, finalmente, su destitución, trasladándose a Berlín. Nombrado profesor en Erlangen desde 1805 y tras una breve residencia en Königsberg, regresó a Berlín, donde pronunció en el invierno de 1807-1808 sus *Discursos a la nación alemana* durante la ocupación de la capital por las tropas napoleónicas. Posteriormente fue profesor y rector de la Universidad de Berlín.

Las vicisitudes de la vida de Fichte y sus experiencias vitales se enlazaron siempre con su pensamiento filosófico, enteramente dominado por su carácter voluntarioso y aplicado, en su más profundo fundamento, al sector de lo religioso y de lo moral. Su propósito fue, por lo pronto, exponer y comprender a Kant en su espíritu y no en la letra muerta, decir lo que Kant había callado o ignorado. Fichte parte de dos problemas fundamentales dilucidados en la crítica kantiana y, a su entender, insuficientemente resueltos: el problema de las condiciones de la posibilidad de la experiencia, transformado en el problema del fundamento de toda experiencia, y el problema de la compatibilidad de la causalidad del mundo natural con la libertad del mundo moral. Si la primacía en la exposición de la *Doctrina de la ciencia* corresponde a la primera de dichas cuestiones, la primacía de su motivación compete decididamente a la segunda. Detenerse en el reconocimiento de la incognoscibilidad de la cosa en sí después de haber demostrado la determinación por la conciencia del objeto del conocimien-

FIC

to, es para Fichte una inconsecuencia de la reflexión kantiana; precisa ir más allá y encontrar el fundamento de la experiencia en su integridad en la propia conciencia y sólo en ella, convertir inclusive la deducción en construcción. Dicho fundamento se encuentra en un principio único que está en un terreno previo a toda relación gnoseológica entre el sujeto y el objeto. Atenerse a semejante relación como algo primariamente dado representa tener que elegir entre el dogmatismo y el idealismo. Esta elección no es, por otro lado, el producto de una actitud contemplativa y racional; es la forzosa elección dada a todo espíritu, que revela de este modo su temple interno, su vocación decidida y la calidad de su misión, porque "de la clase de filosofía que se elige depende la clase de hombre que se es" Para quien aspire a libertarse de todo yugo externo, para quien se sienta justamente como lo que impone o pretende imponer su ley a lo externo, la filosofía elegida debe ser el idealismo. En esta tendencia a la liberación de toda servidumbre se encuentra el acceso que conduce a los principios racionales de la *Doctrina de la ciencia*. En ella se muestra la deducción o, mejor dicho, la construcción de lo que parecía ser simplemente dado, por medio del absoluto de una conciencia cuya esencia consiste en la acción. Fichte llama a este absoluto el Yo. No se trata de una substancia estática, de un elemento pasivo, sino de un perpetuo dinamismo, de un continuo hacerse, de una infinita e inagotable aspiración. Este principio absoluto se descubre por medio de una intuición intelectual que constituye el método de la filosofía romántica alemana, pero de una intuición que hace patente su carácter volitivo, anterior a todo saber y, por lo tanto, a todo pensar. El Yo se pone a sí mismo en un acto de libertad absoluta. Para demostrarlo, Fichte parte de la evidencia del principio de identidad, cuya estructura formal se transforma acto seguido en contenido material, pues la identidad del principio no es otra cosa que la identidad del Yo consigo mismo. A este primer principio de la doctrina de la ciencia se añade un segundo principio, demostrado asimismo por su correlación

FIC

con un principio lógico: el de contradicción. De él resulta que al Yo se opone un no-Yo. La escisión de la realidad en un Yo que se pone a sí mismo y en un no-Yo que se contrapone al primero requiere una síntesis que anule, sin destruirlos, los dos momentos. Esta síntesis consiste en la limitación de las dos posiciones anteriores, según la cual "en el Yo se contrapone al Yo divisible un no-Yo divisible". Con ello quedan asentados los tres principios de los que parte y a los que vuelve toda filosofía, los fundamentos de la deducción general de toda realidad. La afirmación de la absoluta primacía del Yo que, al ponerse a sí mismo, pone simultáneamente la oposición a sí mismo, resuelve el problema de la diversidad, que queda reducida, en última instancia, a la primitiva y originaria autoposición. Pero el tercer principio de la limitación permite al propio tiempo separar lo que pertenece a la parte teórica y lo que compete a la parte práctica de la doctrina de la ciencia. Al ser limitados respectivamente el Yo y el no-Yo surge una primera oposición cuya resolución conduce a la deducción de las categorías. Pero al afirmarse el Yo como determinante nace la aspiración a suprimir y a aniquilar la limitación que él mismo se había impuesto. Por eso la filosofía práctica es, en realidad, un postulado: la exigencia de la constante y continua realización del Yo por medio de la lucha contra toda pasividad y toda resistencia. El método de la doctrina teórica es el mismo método de los fundamentos: la dialéctica. La limitación del Yo por el no-Yo implica la investigación de los opuestos producidos por la misma síntesis. Estos opuestos consisten, por una parte, en la determinación del Yo por el no-Yo; por otra, en la determinación del Yo por sí mismo, en su propio acto de limitación. La tesis conduce al realismo y a la noción de causalidad; la antítesis, al idealismo y a la noción de substancialidad. Operar una síntesis de estas dos oposiciones significa, pues, superar ambas concepciones parciales y llegar a la afirmación de un idealismo crítico en el cual quede comprendida no sólo la actividad infinita del Yo, sino su limitación por el obstáculo del no-Yo. A la deducción de las categorías

FIC

sigue la deducción de los grados del espíritu teórico. Esta deducción es, en rigor, una fenomenología del espíritu, en la cual quedan comprendidas sucesivamente la sensación como la limitación o producción del Yo por el no-Yo; la intuición como el descubrimiento por el Yo en sí mismo de su propia limitación; el entendimiento como la conciencia del principio de esta misma limitación. Dicho principio representa a la vez la síntesis de los dos anteriores opuestos y la solución de la tensión existente entre la pura actividad del Yo y el obstáculo que lo limita, esto es, la posibilidad de su producción en el infinito proceso de la aniquilación del no-Yo, equivalente al proceso de la conquista de la libertad.

Pues es la libertad, desde luego, lo que constituye tanto la meta final del proceso como la posibilidad misma de que se desencadene. Lo contrario sería, según Fichte, la sumisión a alguna forma de fatalidad, a esa fatalidad que se traduce ontológicamente por el reconocimiento de la determinación de lo que es. Por eso suponer que lo que es, es y nada más, significa quedarse encerrado en el círculo de hierro de la determinación (de la determinación del ser tanto como de la conciencia). La suposición de que la Naturaleza constituye una totalidad encadenada por la ley causal parece obligatoria cuando el sujeto se desprende de su propia conciencia y cuando, además, intenta explicar la constitución de la conciencia misma. El racionalismo determinista, en efecto, explica e inclusive desenmascara la simpatía que la conciencia siente por la libertad, y de ahí que este racionalismo sea, al parecer, la única solución que le es dada a la conciencia cuando quiere explicarse el mundo y las razones por las cuales el mundo e» necesariamente tal como es. Mas esta explicación y justificación de la determinación del ser acaba, según Fichte, por ahogar el impulso mismo que le ha dado nacimiento. Por eso la inclinación por el sistema de la libertad no es en Fichte solamente el resultado de una decisión arbitraria, sino, en último término, el acto que crea o engendra el ámbito dentro del cual adquiere sentido toda explicación en cuanto tal.

La parte práctica de la doctrina

FIC

de la ciencia traslada a la esfera de la acción concreta el problema de la originariedad del Yo y de su limitación. Se trata, por lo tanto, de conciliar el hecho de la aspiración infinita del Yo con la finitud impuesta por sí mismo en el acto de la posición de su contrario. Pero justamente no hay para Fichte posibilidad de realizar esta infinita potencia si no es por la propia existencia del obstáculo; sin éste no hay, en el fondo, ni aspiración infinita ni realización. El Yo se ofrece, por lo tanto, en la esfera práctica como una voluntad que necesita para seguir existiendo una resistencia. Sin resistencia no puede el Yo independizarse y, por lo tanto, libertarse. Justamente porque se siente limitada puede la voluntad aspirar sin descanso a suprimir su limitación. La producción de la resistencia y la síntesis de la tensión entre ella y la aspiración infinita sigue, por consiguiente, un proceso semejante al ofrecido en la doctrina teórica de la ciencia. Pero lo que diferencia a ésta de la doctrina práctica, lo que abre entre ellas un abismo al parecer insalvable es que mientras la dialéctica de los contrarios requiere la síntesis de dicha oposición, la vida concreta humana no puede, sin suprimir su propia acción, llegar al término que representa la completa y absoluta aniquilación por el Yo de lo determinado. La doctrina práctica es, pues, a su modo, una nueva primacía de la razón práctica sobre la teórica. Y si Fichte llega finalmente a sacrificar a la necesidad de la dialéctica la infinita afirmación del Yo en su lucha contra lo que le opone su resistencia, ello no se hace sin una profunda transformación de su misma concepción moral. En la marcha de la progresiva desvinculación del obstáculo, que jamás debiera desaparecer sin residuo, consiste el valor y la dignidad moral del hombre. Pero en la definitiva supresión del obstáculo reside un valor superior y trascendente: la beatitud.

El paso de la teoría del esfuerzo continuo e infinito a la fundamentación de la conciencia y de la ley moral en una realidad superior divina se revela ya en la nueva forma dada a su filosofía de la religión y en la forma última de su filosofía de la historia. La acción incansable del

FIC

Yo se convierte en la aspiración al conocimiento de Dios; el progreso hacia el iluminismo se convierte en un proceso que, rechazándolo como una caída y un pecado, parte de un estado primitivo de razón natural instintiva y llega a un estado de perfección y de santificación completas en donde la libertad no es ya mera potencia y posibilidad de acción, sino conformidad con el propio destino racional. Por eso el concepto del Yo absoluto cede el paso paulatinamente a la noción de la divinidad como conocimiento absoluto y razón absoluta. Más allá del yo empírico hay el Yo absoluto, pero más allá de este Yo hay un Absoluto que no es, como en Schelling, condición de la diferencia, sino una entidad trascendente; sólo la dificultad implicada en la noción de un Absoluto semejante y de un Yo que se pone a sí mismo con independencia de aquél, condujo a Fichte últimamente a hacer también del Absoluto un principio del cual se derivan por emanación los contrarios. De este modo se aproximó Fichte al neoplatonismo y a una interpretación particular del Evangelio de San Juan consistente en mantener que la doctrina del Verbo hecho carne puede explicar el tránsito de Dios a la "conciencia finita".

Obras principales: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (la primera edición, 1792, apareció anónimamente; la segunda, 1793, con nombre del autor) (*Ensayo de una crítica de toda revelación*). — *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis im letzten Jahre der alten Finsternis*, 1793 (aparecido anónimamente) (*Demanda de libertad de pensamiento de los príncipes de Europa hasta ahora opresores. Discurso. Heliópolis en los últimos años de las antiguas tinieblas*). — *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. I. Zur Beurteilung ihrer Rechtmässigkeit*, 1793 (anónimo) (*Contribuciones para la enmienda de los juicios del público sobre la revolución francesa. I. Para un juicio de su legitimidad*). — "Rezension von Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie", *Jenaer Allgemeine Literatur Zeitung*, Nos. 47-49, 1794 ("Reseña de Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental explicada en Jena por el

FIC

profesor Reinhold"). — *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten ersten Philosophie*, 1794, 2ª ed., aumentada, 1798 (*Sobre el concepto de la teoría de la ciencia o de la llamada filosofía*). — *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, edición corregida, 1802 (*Fundamentos de toda la teoría de la ciencia*). — *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794 (*Algunas lecciones sobre el destino del sabio*). — *Grundriss des Eigentümlichen in der Wissenschaftslehre*, 1795; edición corregida, 1802 (*Exposición de lo peculiar de la teoría de la ciencia*). — *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796 (*Fundamentos del Derecho natural según los principios de la teoría de la ciencia*). — "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre"; "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben"; "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" (tres largos artículos publicados en el *Philosophisches Journal* en 1797: "Primera introducción a la teoría de la ciencia"; "Segunda introducción a la teoría de la ciencia para lectores que tienen ya un sistema filosófico"; "Ensayo de una nueva exposición de la teoría de la ciencia"). — *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1798 (*El sistema de la moral según los principios de la teoría de la ciencia*). — "Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttlichen Weltregierung", *Phil. Journal*, 1798 ("Sobre el fundamento de nuestra creencia en una providencia divina"). — Este último escrito que desencadenó la llamada "disputa del ateísmo", dio lugar a otros dos escritos defensivos publicados por Fichte en 1799. — *Die Bestimmung des Menschen*, 1800 (*El destino del hombre*). — *Der geschlossene Handelsstaat, ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre*, 1800 (*El Estado comercial cerrado; un bosquejo filosófico como apéndice a la teoría del Derecho*). — *F. Nicolais Leben und sonderbare Meinungen*, 1801 (*La vida y singulares opiniones de F. Nicolai*). — *Sonnenklarer Bericht an das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, den Leser zum Verständnis zu zwingen*, 1801 (*Relato clarísimo al público sobre la verdadera naturaleza de la novísima filosofía: un intento de obligar al lector a la comprensión*). — *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801 (*Exposición de la teoría de la ciencia*). — *Die Grundzüge des gegen-*

FIC

wärtigen Zeitalters (lecciones en Berlín de 1804-1805), 1806 (*Los caracteres de la edad contemporánea*). — *Die Anweisung zum seligen Leben* (Lecciones de 1806), 1806 (*Advertencia para la vida beata*). — *De duzierten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt*, 1817 (escrito en 1807) (*Plan para fundar en Berlín una institución educativa superior*). — *Reden an die deutsche Nation*, 1808 (*Discursos a la nación alemana*). — *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*, 1810 (*Bosquejo general de la teoría de la ciencia*). — *Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit*, 1812 (Discurso rectoral de 1811) (*Sobre la única posible perturbación de la libertad académica*). — Edición de obras: *Sämtliche Werke*, por su hijo I. H. Fichte, 8 vols., 1845-1846. — Edición de obras póstumas: *Nachgelassene Werke*, por el mismo, 3 vols., 1834-1835, reimp. 1963 (comprende: I. *Einleitungs-vorlesungen in die Wissenschaftslehre*, de 1813; *Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik*, 1812; *Die Tatsachen der Bewusstseins*, 1813; II. *Wissenschaftslehre*, de 1813; *Wissenschaftslehre*, de 1804; *Wissenschaftslehre*, de 1812; *System der Rechtslehre*, de 1812. III. *Sittenlehre*, 1812; *Aesthetik*, 1798; *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1811; *Predigt*, 1791; *Der Patriotismus und sein Gegenteil*, 1807; *Ideen über die innere Organisation der Universität Erlangen*, de 1805-1806; *Tagebuch über animal Magnetismus*, 1813; *Vermischte Aufsätze und Fragmente*; *Ueber Machiavelli*). Ed. crítica completa en curso de publicación: *Gesamtausgabe*, por la Bayerische Akademie der Wissenschaften y Fr. Frommans Verlag (Stuttgart), a cargo de Reinhard Lauth y Hans Jacob, con la colaboración de Manfred Zahn. Esta ed. se compondrá de unos 28 vols. distribuidos en 4 series: (1) *Die Werke Fichtes* [obras publicadas durante la vida del filósofo]; (2) *Die nachgelassene Schriften Fichtes bis 1810*; (3) *Die nachgelassene Schriften Fichtes von 1810 bis zu seinem Tode*; (4) *Der Fichtessche Briefwechsel*. — Edición de obras selectas: *Auswahl*, 6 vols., pub. por F. Medicus, 1908-1912; nueva ed., 7 vols., 1911-1925. — Edición por Hans Jacob de las Lecciones de Jena de los años 1790-1800. — Correspondencia: ed. I. H. Fichte, 1830; ed. M. Weinhold, 1862; correspondencia entre Fichte y Schiller, por I. H. Fichte, 1847; entre Fichte y Schelling, por I. H. Fichte y Fr. A. Schelling, 1856; edición reciente de correspondencia, por H. Schulz,

FIC

2 vols., 1925. — Véase también Willy Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der kantischen Philosophie*, 1902. — Traducciones al español de la *Doctrina de la ciencia* y de los *Discursos a la nación alemana* en los tomos 36, 37, 38 y 94 de la Biblioteca Económica Filosófica; de la *Primera y Segunda Introducción a la teoría de la ciencia* (1934), y de *Los caracteres de la edad contemporánea*, en Revista de Occidente, 1934; del *Destino del hombre* y *Destino del sabio* en V. Suárez, 1913; otra edición de los *Discursos en Americalee*, 1943. Trad. de *El concepto de la teoría de la ciencia. De la exposición de la teoría de la ciencia de 1801* (Buenos Aires, 1949). — Trad. de "Plan razonado para erigir en Berlín un establecimiento de enseñanza superior que esté en conexión adecuada con una Academia de Ciencias", en *La idea de la universidad*, 1959, págs. 15-115. — *Antología de Fichte* por Joaquín Xirau, 1943. — Véase F. Harms, *Die Philosophie Fichtes nach ihrer geschichtlicher Stellung und ihrer Bedeutung*, 1862. — O. Pfeiderer, *J. G. Fichte, Lebensbild eines deutschen Denkers und Patrioten*, 1877. — A. Spir, *J. G. Fichte nach seinen Briefen*, 1879. — G. Cesca, *L'idealismo soggettivo di Fichte*, 1895. — F. Medicus, *Fichte* (en *Grosse Denker*, ed. E. von Aster, t. II, 1911; trad. esp. colección *Los grandes pensadores*, II, 1925). — Adolfo Ravà, *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte*, 1909. — Hans Hielscher, *Das Denksystem Fichtes*, 1913. — F. Medicus, *Fichtes Leben*, 1, 1914, 2ª ed., 1922. — G. Bäumer, *Fichte und sein Werk*, 1921. — Xavier Léon, *Fichte et son temps*, 3 vols., 1922-1927. — Heinz Heimsoeth, *Fichte*, 1923 (trad. esp., *Fichte*, 1932). — Georg Gurvitch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, 1924. — Max Wundt, *Fichte*, 1927. — Id., *id.*, *Fichte-Forschungen*, 1929. — Ernst Gelpcke, *Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang. Eine ideengeschichtliche Untersuchung zur Ergründung der Wurzeln des deutschen Idealismus*, 1928. — M. Guérault, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 vols., 1930. — A. Faust, *J. G. Fichte*, 1938. — Fr. von Unruh, *J. G. Fichte*, 1943. — B. Jakowenko, *Die Grundidee der theoretischen Philosophie J. G. Fichtes*, 1944. — A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, 1948. — L. Pareyson, *Fichte*, 1950. — Wolfgang Ritzel, *Fichtes Religionsphilosophie*, 1956. — También: Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2

FID

vols., 1921-1924. — N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 vols., 1923-1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., 1960, especialmente Vol. I).

FIDEÍSMO se llama generalmente a la doctrina que sostiene la impotencia de la razón para alcanzar ciertas verdades y la consiguiente necesidad de introducción de la fe. Este sentido no coincide con el que tiene para la Iglesia católica, en donde representa una tesis teológica que admite una facultad especial determinada por la fe y destinada a la interpretación de los misterios. Por este motivo el fideísmo ha sido rechazado por el catolicismo, aunque desde el punto de vista racionalista se haya adscrito justamente al mismo el calificativo de fideísta. En su acepción más generalmente aceptada en la actualidad, el fideísmo se opone en todos los puntos al racionalismo, sin que con ello puedan ser consideradas como fideístas las doctrinas irracionales o agnósticas, en las cuales no se admiten siempre las verdades de fe o la posibilidad de alcanzarlas por una facultad particular.

Ciertos autores (por ejemplo, Lenin, y, a su zaga, muchos marxistas) llaman "fideístas" a las doctrinas filosóficas vinculadas a una creencia religiosa, y también, simplemente, a muchas doctrinas filosóficas idealistas o supuestamente idealistas (por ejemplo, a la filosofía de Ernst Mach).

FIDELIDAD. La idea de la fidelidad en un sentido predominantemente "existencial" ha adquirido cierta importancia en varias tendencias de la filosofía contemporánea. La "filosofía de la lealtad" constituía el coronamiento del pensamiento de Josiah Royce, encaminado en los últimos tiempos a buscar un fundamento concreto que permitiese apoyar la acción moral, también concreta, y con ello la acción humana. Este fundamento podría ser, según Royce, la lealtad. Por ella entendía primariamente la consagración consciente, práctica y completa de una persona a una causa (*The Philosophy of Loyalty*, 1908, págs. 16-7; hay trad. esp.: *Filosofía de la fidelidad*, 1949), siempre que esta causa no fuese meramente impersonal. La lealtad o fidelidad es para Royce un principio ético, por el cual "todas las virtudes comunes, en tanto que

FID

defendibles y efectivas, son formas especiales de la lealtad a la lealtad" (*op. cit.*, págs. 129-30; advirtamos aquí, como curiosa comprobación, que al final de su novela *Paz en la guerra*, publicada en 1897, Unamuno había empleado ya la expresión "lealtad por la lealtad misma"). De ahí que, en último término, la lealtad pudiese definirse como "la voluntad de creer en algo eterno y de expresar tal creencia en la vida práctica de un ser humano" (*op. cit.*, pág. 357). Más decisivamente se apoya en la fidelidad la filosofía de Karl Jaspers, quien la concibe como una de las formas en que se realiza la historicidad de la existencia. Pues el núcleo de la fidelidad reside, según Jaspers, en la decisión absoluta de una conciencia por medio de la cual se pone, por así decirlo, un fundamento a sí misma, en una "identificación de la existencia consigo misma" (*Philosophie*, 1932, t. II, pág. 137). La fidelidad puede ser, por lo demás, central o periférica, absoluta o relativa. En Gabriel Marcel, la fidelidad es uno de los fundamentos ontológicos de la existencia, la cual requiere, para huir de la aniquilación de sí misma a que la condenaría la infidelidad y la muerte, el vivir dentro del reconocimiento de lo permanente y de lo durable. Pero este reconocimiento no es, según Marcel, simplemente un juicio objetivo acerca de las cosas, sino que es la condición misma de la persistencia del propio yo en el curso de sus actos trascendentes. El vivir en la fidelidad —como el vivir en el amor— no es, por consiguiente, de acuerdo con dicho autor, una mera forma de vida al lado de otras posibles, sino que es el fundamento de la existencia, el conjunto de condiciones que la hacen posible. La fidelidad es, en suma, como la fe, no algo definido en función de un objeto, de una esencia, sino a la inversa: el objeto no es sino "la traducción al lenguaje de conocimiento (de posición) del acto privilegiado que es la fe" y que será luego también la fidelidad (*Journal métaphysique*, 3a edición, 1935, pág. 39 y "La Fidélité créatrice", en *Du refus à l'invocation*, 1940). Para Maurice Nédoncelle (*De la fidélité*, 1953), la fidelidad es esencialmente fidelidad a una fe, o fidelidad a un valor, o fidelidad a los seres o "valores vivientes".

FID

La fidelidad puede ser, pues, definida de tres modos: como "la creencia activa en la constancia de un valor" (*op. cit.*, pág. 25), como "una disposición a guardar la presencia de un ser en tanto que él mismo es depositario del valor y en la medida en que esta presencia depende de nuestro consentimiento" (*loc. cit.*). La fidelidad hace posible la realización y cumplimiento [*accomplissement*] de la persona, pues la fidelidad "trasciende no sólo los horizontes de la conciencia empírica, sino también los de una mónada idealmente encerrada en sí misma" (*op. cit.*, pág. 194). La fidelidad tiene, en suma, una "significación metafísica" (*op. cit.*, pág. 197) y no sólo psicológica o moral.

FIDENS QUAERENS INTELECTUM. Véase AGUSTÍN (SAN), ANSELMO (SAN), CREENCIA, FE.

FIGURA. Este término puede entenderse en varios sentidos.

(1) En un sentido general, la figura es equivalente a la forma, al perfil o contorno de un objeto. Según Arich Auerbach (*Neue Dantestudien*, 1944, págs. 11-71), el término *figura* se halla relacionado con los vocablos *figere, figulus, dictus y effigies*; significa propiamente *plastisches Gebilde* y se halla por vez primera en Terencio cuando un personaje llama a una muchacha *nova figura*. A veces se identifica la figura con la estructura (VÉASE).

(2) Algunos autores distinguen entre figura y forma. La figura, μορφή, es concebida entonces como el aspecto externo de un objeto, esto es, su configuración. La forma, εἶδος, en cambio, es el aspecto interno de un objeto, su esencia.

(3) El término 'figura', μορφή, se ha empleado con frecuencia en teología. Su uso ha planteado algunos problemas importantes, entre ellos, sobre todo, el de saber si Dios posee o no figura (física). La mayor parte de los teólogos cristianos lo han negado, pues poseer figura equivale a estar delimitado. Las tendencias teológicas que admiten una limitación de Dios, por otro lado, no admiten tampoco que Dios tenga figura, pues la limitación se refiere al poder.

(4) En la lógica se llaman figuras del silogismo (v.) a los diferentes modelos que se obtienen mediante la combinación de los términos mayor, medio y menor en el razona-

FIL

miento silogístico. Como el término medio puede ser: sujeto en la premisa mayor y predicado en la premisa menor; predicado en las dos premisas; sujeto en las dos premisas; y predicado en la premisa mayor y sujeto en la premisa menor, tenemos cuatro figuras, que se esquematizan del siguiente modo:

Primera figura:

M	P
S	M
S	P

Segunda figura:

P	M
S	M
S	P

Tercera figura:

M	P
M	S
S	P

Cuarta figura:

P	M
M	S
S	P

Aristóteles admitió solamente las tres primeras figuras en su doctrina sistemática del silogismo, pero utilizó la cuarta figura en una prueba. La cuarta figura es llamada *figura galénica*, por suponerse introducida por Claudio Galeno. Sin embargo, no se encuentran en los textos de Galeno referencias a la cuarta figura; la así llamada se refiere a silogismos compuestos o silogismos con cuatro términos. La cuarta figura propiamente dicha tiene probablemente origen posterior a Galeno.

Algunos lógicos distinguen entre la cuarta figura y la primera figura invertida. Es usual entre los lógicos de tendencia "clásica" rechazar la cuarta figura (lo mismo que la primera figura invertida), por considerarlas innaturales. Otros lógicos, en cambio, la admiten. Como veremos en el artículo **MODOS**, todas las figuras, incluyendo la cuarta, dan lugar a un cierto número de modos válidos del silogismo.

FIGURA DE DICCIÓN. Véase **SOFISMA**.

FIGURA GALÉNICA. Véase **FIGURA**, **GALENO**, **SILOGISMO**.

FILODEMO DE GADARA (Siria) llegó a Italia hacia el año 80 antes de J. C. después de haber estudiado el epicureísmo en Atenas con Zenón de Sidón y Demetrio de Laconia. Hasta el año 40 antes de J. C. des-

FIL

arrolló gran actividad como maestro y escritor, defendiendo las doctrinas epicúreas con tendencia decididamente empirista. La escuela regentada por Filodemo y Sirón en Nápoles ejerció considerable influencia sobre el mundo intelectual romano, especialmente sobre Pisón, suegro de César. La relación entre Filodemo y Cicerón parece bien establecida a juzgar por varios pasajes de las obras de este último autor, particularmente el *De natura deorum*. En cambio, no parece haber relación entre la escuela de Filodemo y Lucrecio, quien tomó sus doctrinas directamente de Epicuro. En oposición a los estoicos y a los peripatéticos Filodemo escribió gran cantidad de obras, numerosas partes de las cuales no han sido conservadas en las colección de los rollos de Herculaneum. Entre estas obras figuran libros sobre la piedad, la malicia, la muerte, los dioses, los vicios, la locura, la música, la ira, la riqueza, la historia de la filosofía, los signos, la retórica y los métodos de inferencia. La obra sobre la inferencia sobre todo es importante por permitirnos conocer el modo como la tendencia epicúrea empírica (y empírica en general) desarrollaba los problemas del conocimiento mediante signos y de las inferencias a base de signos. Contra los estoicos Filodemo proclamaba que la relación entre el signo y la cosa significada es dada por la percepción mediante inducción o analogía y no mediante una necesidad lógica. De este modo podía fundamentarse la física epicúrea empíricamente y no sólo por medio de un análisis puramente racional.

Lista de ediciones de obras de Filodemo en Ph. H. de Lacy y E. A. de Lacy, *Philodemus: On Methods of Inference*, 1941 [American Philological Association, X]. — Véase también H. von Arnim, *Philodemea*, 1888; K. Lesnik, "Filodemos traktat e indukcji", *Studia logica*, 2 (1955), 77-111 [estudio de un tratado de F. sobre la inducción]; y art. de R. Philippson sobre Filodemo (Philodemus) en Pauly-Wissowa. Asimismo, C. J. Vooy, *Lexicón Philodemeum. Pars prior*, 1934.

FILOLAO, de Crotona (*fl.* fines del siglo v antes de J. C.), uno de los primeros pitagóricos (VÉASE), fue, según ha indicado Diógenes Laercio (VIII, 83), el primero que sistema-

FIL

tizó el pitagorismo, con la publicación de los "libros pitagóricos". De acuerdo con el mencionado biógrafo (el cual lo transcribe de Demetrio), Filolao consideraba la Naturaleza entera como compuesta de lo Ilimitado y de lo Limitado, los cuales, al entrar en relación, engendran la armonía. Filolao parece haber reducido a números las características del espacio y las cualidades de los cuerpos; así, el punto es reducido al 1; la línea, al 2; la superficie, al 3; la tridimensionalidad, al 4; el color, al 5; la animación, al 6; la razón (y otras propiedades, como la salud), al 7; el amor (y la inteligencia), al 8. Junto a esta cosmología numérica —y a una investigación sobre el "medio armónico" y el "medio numérico"—, Filolao desarrolló una doctrina del mundo como realidad cuyo centro es el fuego, y una doctrina del alma como prisionera del cuerpo — doctrina esta última característicamente órfico-pitagórica.

Diels-Kranz, 44 (32). — Véase E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoräer*, 1923, II Teil, 2 (c) y III, Beilage xx.

FILÓN de Alejandría, llamado también Filón el Judío (Philo Judaeus) nació ca. 25 antes de J. C. en Alejandría, y falleció después del año 50. Hacia el año 40 fue enviado, con otros miembros de su comunidad, a Roma en una misión de judíos alejandrinos encargados de ver al Emperador Cayo. Filón es considerado como el más importante representante de la llamada filosofía judaico-alejandrina, para desarrollar la cual se basó principalmente en interpretaciones alegóricas del Antiguo Testamento, a diferencia de las interpretaciones literales tan comunes en la comunidad judaica de su ciudad. A ello unió fuertes tendencias de dos escuelas filosóficas griegas: la de los platónicos y la de los estoicos. El tema capital del pensamiento filosófico de Filón es el de Dios y la relación de éste con el mundo — o, mejor, con el alma. Inspirándose, como ha dicho Bréhier, en el platonismo, Filón concibió a Dios como el ser en sí, como el género supremo y, por lo tanto, como el primer Bien, la fuente de la virtud, el modelo de las Leyes y la Idea de las ideas. Ello lo llevó a una concepción radical de la simplicidad y unidad de Dios — concep-

FIL

ción aun más radical que la manifestada en la unidad y simplicidad de la Idea platónica del Bien. Pues Dios es, según Filón, superior a la virtud y al Bien en sí y, por consiguiente, mejor que ellos. Ahora bien, este Dios único, simple, infinito y eterno parece no sólo eludir toda determinación conceptual, sino también, y sobre todo, apartarse máximamente de una realidad personal. Y, desde luego, esto es lo que sucede en la mayor parte de los pasajes en los cuales Filón "describe" el carácter absolutamente trascendente e incomparable de Dios. Ahora bien, ello no significa negar la realidad del mundo, sino solamente la de un mundo que fuera mero desarrollo de Dios o pura sombra de la Idea suprema. Ciertamente en este importante punto hay discrepancias entre los comentaristas: mientras algunos subrayan que el Dios filónico no puede ser ni un principio emanador de las otras realidades ni un demiurgo plasmador de ellas, sino un creador auténtico que ha sacado el mundo de la nada por bondad (y no por necesidad), otros, en cambio, se atienen a ciertos pasajes de Filón en los cuales este filósofo se aproxima máximamente a la concepción de Dios como demiurgo. Una cosa, sin embargo, resulta segura: la de que hay ciertos seres —el Logos, las ideas, los inteligibles— que resultan de Dios sin necesidad de materia. Especialmente importante —e influyente— al respecto es la doctrina filónica del Logos (VÉASE), doctrina que puede tener antecedentes en la concepción escrituraria del Verbo (v), pero que Filón elaboró con gran detalle y hasta con gran independencia. Este Logos es el principio del mundo inteligible, el "lugar" de las ideas y, por consiguiente, el modelo supremo y último de toda realidad. El mundo constituido de Ideas no tiene otro lugar, τόπος, que el Logos divino, θεῖον λόγον (*De opificio mundi* § 20). Se ha argüido a veces que el Logos parece inútil, puesto que cuando hay que hablar de él es menester decir, como de Dios, que es unidad y simplicidad sumas. Pero Filón indica que el Logos, aunque unidad perfecta, es principio de unidades subordinadas. De este modo su función es la de intermediario: el Logos filónico es, en rigor, un órgano de que Dios se ha servido para hacer el mundo a través

FIL

de los modelos de las ideas inteligibles. Junto a él se hallan los otros intermediarios que se encuentran entre sí en una relación jerárquica: la Sabiduría divina (que a veces parece idéntica al Logos), el Hombre divino u hombre hecho a imagen de Dios, el Espíritu (*Pneuma*) y los ángeles. Subordinados a estos inteligibles hay las potencias (*dynamis*). De este modo la realidad parece organizarse en una jerarquía análoga a la que ulteriormente elaboraron varios neoplatónicos. Con todo, sería un error equiparar formalmente las doctrinas de éstos a la de Filón. Las preocupaciones morales y religiosas de este último son más determinantes en muchas ocasiones para su explicación de lo real que las razones metafísicas o cosmológicas. Por eso una importante parte de la obra de Filón está consagrada a las cuestiones del culto espiritual, a los problemas de la instrucción religiosa y moral, y en particular al tema del pecado y de las posibilidades de liberarse del mismo. Ello parece desembocar en una concepción que destaca el éxtasis —el éxtasis que puede ya alcanzarse en este mundo, que es "templo de Dios"— como el centro de la vida, pues sólo el éxtasis conduce a la pura contemplación de la divinidad.

La variedad de la obra de Filón y el hecho de que tal obra surgiera en un cruce de culturas (judía, greco-alejandrina, romana) ha sido causa de que se hayan dado de ella muy diversas interpretaciones. La opinión más común ha sido interpretarla como una manifestación de sincretismo cultural y religioso-cultural (Heinemann, Thyen). Se ha interpretado asimismo como una manifestación de judaísmo que, por pura circunstancia, se ve obligado a emplear la lengua y la cultura griegas (Bréhier, Goodenough). También como una predicación de naturaleza filosófica (Wolfson). Finalmente, como un ejemplo eminente de la παιδεία de la época unida a una firma voluntad de preservación de la "espiritualidad judía" (Daniélou).

Entre los escritos más propiamente filosóficos de Filón destacan *Περὶ τῆς κατὰ Μουσαία κοσμοποιίας* o *De opificio mundi* (Sobre el artesano del mundo); "Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον οὐ Quod Deus sit immutabilis (Que Dios es un ser inmutable); *Περὶ βίου θεωρητικοῦ* o *De vita contemplativa* (Sobre la

FIL

vida contemplativa) y *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* o *De aeternitate mundi* (Sobre la eternidad [inmortalidad] del mundo). Importantes son también filosóficamente sus Comentarios a las Sagradas Escrituras, especialmente al *Pentateuco*. A ello se agregan escritos de carácter histórico-apologético (según la clasificación de L. Cohn, *Einführung und Chronologie der Schriften Philons*, 1899). La primera versión latina de Filón es la de S. Gelenium, en Basilea (1554). Ediciones de obras: T. Mangey, Londres, 1742; A. F. Pfeiffer, Erlangen, 1785-1792; C. E. Richter, Leipzig, 1828-1830. Edición crítica por L. Cohn y P. Wendland: *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Berolini, 7 vols.: I, 1896 (*De opificio mundi, Legum Allegoriarum Libri I-III, De Cherubim, De sacrificiis Abelis et Caini, Quod deterius potiori insidiari soleat*); II, 1897 (*De posteritate Caini, De gigantibus, Quod Deus sit immutabilis, De agricultura, De plantatione, De ebrietate, De sobrietate, De confusione linguarum, De migratione Abrahami*); III, 1898 (*Quis rerum divinarum heres sit, De congressu eruditionis gratia, De fuga et inventione, De mutatione nominum, De somnis Liber I, De somnis Liber II*); IV, 1902 (*De Abrahamo, De Iosepho, De vita Mosis Liber I, De vita Mosis Liber II, De Decalogo*); V, 1904 (*De specialibus legibus Libri I-IV, De virtutibus, De fortitudine, De humanitate, De poenitentia, De nobilitate, De proemis et poenis, De execrationibus*); VI, 1915 (*Quod omnis probus liber sit, De vita contemplativa, De aeternitate mundi, In Flaccum, Legatio ad Caium*); VII, 1, 1926 y VII, 2, 1930 (*Indices*, por I. Leisegang). Reimp. de esta ed. crítica con trad. francesa en *Les oeuvres de Ph. d'A.*, por R. Arnaldez, C. Mondésert y J. Pouilloux, 34 vols., 1961 y sigs. — Trad. esp. de *Todo hombre bueno es libre*, 1963. — Véase C. Siegfried, *Philon von A. als Ausleger des Alt. Testam.*, 1875 (con *Glossarium Philoneum*, págs. 47 sigs. — J. Reville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, 1877. — James Drummond, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, 2 vols., 1888. — Falter, *Philo und Plotin*, 1906. — E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1907, 3ª ed., 1950. — Jules Martin, *Philon*, 1907. — J. d'Alma, *Philon d'Alexandrie et le quatrième Evangile*, 1910. — Hans Leisegang, *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatonikern*, 1911 (Disc.). — L. Treitel,

FIL

Philonische Studien, 1915. — I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, 1932; reimp., 1962. — Hans Willms, *Eikon, Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Philon von Alexandria* 1935 (Dis.). — Erwin R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, 1940. — Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vols., 1947. — Jean Daniélou, *Ph. d'A.*, 1958 (trad. esp.: *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, 1963). — R. Arnaldez, "Introduction a la ed. y trad. francesa de *De opificio mundi* (1961)", págs. 17-138, en la citada ed. y trad. de obras completas: *Les oeuvres de Ph. d'A.*, tomo I.

FILÓN, de Larisa, discípulo de Clitómaco (VÉASE) y escolarca de la Academia desde 110/109 hasta ca. 88 antes de J. C., estuvo en Roma (donde Cicerón oyó sus lecciones) durante la primera guerra de Mitridates. Partidario al principio de Arcesilao y Carnéades, e inclinado, por lo tanto, hacia el escepticismo moderado académico, se inclinó luego a favor del dogmatismo en el conocimiento, dogmatismo que caracterizó el último período (considerado por algunos el cuarto) de la Academia platónica (v.). Tal dogmatismo no estaba, según Filón de Larisa, muy alejado de la doctrina de Platón, e inclusive de las de Arcesilao y Carnéades. A tal efecto, Filón pretendió mostrar que las verdaderas tesis de Arcesilao y Carnéades no se hallan en las opiniones formuladas con motivo de su polémica contra los estoicos, sino en una concepción que es menester desentrañar mediante una interpretación adecuada. Ésta se basa en lo que Filón llamó lo εὐλογον (lo positivo, lo constructivo). Ateniéndonos a él podremos afirmar la posibilidad de que nuestra mente capte —aun sin poder demostrarlo formalmente— algo verdadero de las cosas. El dogmatismo de Filón es, por consiguiente, una forma de la filosofía del sentido común. Contra la *epojé* (v.) escéptica, Filón mantuvo la necesidad de principios morales positivos, doctrina que fue desarrollada por su discípulo Antíoco de Ascalón.

H. Diels, *Doxographi Graeci*, 1879. — C. J. Grysar, *Die Akademiker Philon und Antiochos*, 1849. — C. F. Hermann, *Disputatio de Philone Larissaco*, 1851. — Id., id., *Disputatio altera*, 1855. — H. von Arnim,

FIL

Leben und Werke des Dion von Prusa, 1898. — Véase también bibliografía de ACADEMIA PLATÓNICA.

FILÓN DE MEGARA (*fl. ca.* 300 antes de J. C.) fue discípulo de Diodoro Crono y condiscípulo de Zenón de Citio. Algunos autores lo han confundido con Filón de Larisa (VÉASE); otros lo lian considerado como un estoico. Lo inás probable es que fuera uno de los miembros de la escuela de los megáricos (v.). Es conocido sobre todo por su concepción de la implicación (v.) material; según la misma, un condicional es falso solamente cuando el antecedente es verdadero y el consecuente es falso: en todos los demás casos el condicional es verdadero. La concepción de Filón de Megara está en la base de la tabla para '⊃' que hemos presentado en Tablas de verdad (v.). Filón de Megara se ocupó asimismo de temas de lógica modal. Como ocurrió con otros megáricos, su lógica influyó sobre los estoicos.

Referencias a las doctrinas lógicas de Filón de Megara se encuentran en Sexto el Empírico, *Adv. Math.*, VIII, 113; *Hyp. Pyrr.*, II, 110; Diog. L., VII, 191. — Véase Prantl, I, 404; Zeller, I. Teil 1. Abt. 1. Absch. 1, III. B. 2.

FILOPÓN (JUAN). Véase JUAN FILOPÓN.

FILOSOFÍA. Entre los problemas que se plantean con respecto a la filosofía figuran: (I) el del término 'filosofía'; (II) el de los orígenes de la filosofía; (III) el de su significación y (IV) el de la división de la filosofía en diversas disciplinas. De estos problemas (III) es el más discutido y el que ocupará la mayor parte del presente artículo.

I. *El término.* La significación etimológica de 'filosofía' es 'amor a la sabiduría'. A veces se traduce 'filosofía' por 'amor al saber'. Pero como los griegos —inventores del vocablo 'filosofía'— distinguían con frecuencia entre el saber (VÉASE), *επιστήμη* en tanto que conocimiento teórico, y la sabiduría, *σοφία*, en tanto que conocimiento a la vez teórico y práctico, propio del llamado *sabio*, es menester tener en cuenta en cada caso a qué tipo de conocimiento se refiere el filosofar. Esto se averigua por medio de un estudio de la historia de la filosofía (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]).

Antes de usarse el sustantivo 'fi-

FIL

losofía', *φιλοσοφία*, se usaron el verbo 'filosofar', *φιλοσοφείν*, y el nombre 'filósofo', *φιλόσοφος*. El verbo aparece en el pasaje de Herodoto (I, 30) donde Crespo, al dirigirse a Solón, le dice que ha tenido noticias de él por su amor al saber y por sus viajes a muchas tierras con el fin de ver cosas: *ὥς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρήσας εἶνε κεν ἐπελήλυθας*. Empleo semejante se encuentra en Tucídides (II, 40: oración fúnebre de Pericles a los atenienses: *φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφούμεν ἀνευ μαλακίας*, ama-mos la belleza, pero sin exageración, y amamos la sabiduría, pero sin debilidad). Ninguno de los dos significados anteriores puede ser considerado como "técnico". En forma del nombre 'filósofo' o 'el filósofo' aparece en Heráclito (fr. 35): *χρῆ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορᾶς φιλοσόφους ἄν-δρας εἶναι κοθ' Ἡράκλειτον*, conviene, según Heráclito, que los hombres filósofos sean sabedores de muchas cosas) (Cfr., sin embargo, *infra*). Se atribuye a Pitágoras el haberse llamado a sí mismo *filósofo* (Diog. Laer., I, 12; Cicerón, *Tusc. Disp.*, V, 3, 8-9), pero se discute hasta qué punto, aun en el caso de ser cierta la atribución, el ser filósofo significa para Pitágoras algo semejante a lo que significó luego para Sócrates y Platón. El problema se complica por el hecho de que, junto al término 'filósofo', se emplearon desde los pre-socráticos otros vocablos: 'sabio', 'sofista', 'historiador', 'físico', 'fisiólogo' (véase FIOLOGÍA y SOFISTAS). Una primera precisión surgió cuando 'filosofar' se entendió en el sentido de 'estudiar', esto es, de estudiar teóricamente la realidad. Sabios, sofistas, historiadores, físicos y fisiólogos fueron entonces considerados por igual como filósofos. Las diferencias entre ellos obedecían al contenido de las cosas estudiadas: los historiadores estudiaban hechos (y no sólo hechos históricos), los físicos y fisiólogos, el elemento o elementos últimos de que se suponía compuesta la Naturaleza. Todos eran, sin embargo, hombres sabientes y, por lo tanto, todos podían ser considerados (según hicieron Platón y Aristóteles) como filósofos. Otra precisión surgió cuando Heráclito (fr. 40) contrapuso el saber del sabio —el que conoce la razón que todo lo rige y ama verdaderamente la sabiduría— al saber del erudito,

FIL

πολυμαθής—saber engendrado por mera curiosidad y que da lugar a una simple descripción de los hechos. Esta opinión, sea dicho de paso, está en conflicto con la indicada antes (fr. 35; Cfr. *supra*), por lo que algunos autores, apoyándose en el tenor general de la filosofía de Heráclito, mantienen que el fragmento 35 es apócrifo. En todo caso, esta tendencia a la unidad del saber, junto con la tesis de la diferencia entre la apariencia y la realidad (implícita, y a veces explícita, en los presocráticos; siempre explícita en Platón), se hizo cada vez más fuerte en el pensamiento filosófico griego. De ahí la concepción de la filosofía como una busca de la sabiduría *por ella misma*, que resulta en una explicación del mundo o ausente de mitología, o que coincide con la mitología, pero usa un método racional-especulativo. Desde entonces el término 'filosofía' ha valido con frecuencia como expresión de ese "buscar la sabiduría".

El significado de 'filosofía' no se agota con las anteriores predicciones. Nos hemos referido a otros significados en la sección III del presente artículo. Agreguemos que, aun confinándonos al término griego *φιλοσοφία* hay numerosos otros sentidos y usos del término. Anne-Marie Malingrey (Cfr. *op. cit. infra*) ha estudiado esos usos desde los presocráticos hasta el siglo IV después de J. C. en la literatura filosófica en lengua griega, y ha encontrado que *φιλοσοφία* puede designar, entre otras cosas, la elocuencia o la moral práctica (Isócrates), la contemplación del cosmos y el método de investigación científica (en Aristóteles), el estado de vida, la experiencia interior transmitida por un maestro y la vida en comunidad o *συμφιλοσοφείν* (en Epieuro), la contemplación del cosmos, el esfuerzo moral orientado hacia Dios, la práctica de la Ley (en Filón de Alejandría), la especulación griega en general (San Clemente de Alejandría), etc. etc. Algunos autores, como los estoicos, no usan el término *φιλοσοφία*, sino más bien *σοφία* pero dándole varios sentidos parecidos a los que tiene *φιλοσοφία* en otras escuelas. Entre muchos autores cristianos *φιλοσοφία* designa a veces la tradición intelectual pagana y a veces las "realidades cristianas" (así, por ejemplo, cuando *φιλόσοφος*; designa "el

FIL

cristiano perfecto" y hasta "Cristo"). "Por su misma naturaleza —escribe la citada autora— el vocablo *philosophia* posee una especie de plasticidad indefinida. Esta cualidad se halla en el origen de su historia a la vez muy rica y muy difícil de seguir" (*op. cit. infra*, pág. 293). Dos influencias se destacan en esta historia (lo mismo que en la historia de muchos elementos del vocabulario): por un lado, la tendencia a hacer salir los términos del uso común y a enriquecerlos dotándolos de nuevos matices; por otro lado, hacer recaer los términos en el lenguaje común (*loc. cit.*).

II. *El origen.* La filosofía comenzó mezclada con la mitología o con la cosmogonía. En este sentido hay una cierta relación entre cosmogonías como la de Hesíodo (*Theog.*, principalmente 116-38, ed. Rzach) y Fércides (Eudemo, fr. 117, ed., Mullah; Diels-Kranz, 7 [71]) y las especulaciones de los presocráticos. Como antes apuntamos, hubo, sin embargo, una diferencia en el método: descriptivo en los "teólogos"; racional en los filósofos. Los motivos por los cuales tuvo lugar semejante separación son muy complejos: algunos de ellos han sido mencionados en el artículo sobre la filosofía griega (v.). Una cuestión que ha suscitado particular interés es la de si la filosofía griega carece de antecedentes o los tiene en otras filosofías o, cuando menos, formas de pensar. Algunos autores indican que las condiciones históricas dentro de las cuales emergió la filosofía (fundación de ciudades griegas en las costas de Asia Menor y Sur de Italia, expansión comercial, etc.) son peculiares de Grecia y, por consiguiente, la filosofía solamente podía surgir entre los griegos. Otros señalan que hay influencias "orientales" (por ejemplo, egipcias) en el pensamiento griego, no pudiendo por ello decirse que la filosofía apareció autónomamente entre los griegos. Otros, finalmente, indican que en la China y especialmente en la India hubo especulaciones que merecen sin restricciones el nombre de filosóficas. Hemos debatido brevemente estos problemas en el citado artículo sobre la filosofía griega, y con mayor atención (y conclusiones menos precipitadas) en el artículo sobre filosofía oriental (v.). Nos limitaremos a señalar aquí que, cual-

FIL

quiera que sea la idea que se tenga acerca de las influencias ejercidas sobre el pensamiento griego o acerca de la existencia de movimientos intelectuales paralelos al mismo, los sentidos que ha tenido el término 'filosofía' alcanzaron sólo su madurez en Grecia. Por este motivo restringiremos aquí a la tradición occidental iniciada en la cultura griega las diversas definiciones de la filosofía, aun teniendo en cuenta las notables contribuciones orientales.

III. *La significación.* Las definiciones de la filosofía son múltiples. Común a ellas sólo parece ser el hecho de que, como lo ha observado Simmel, la filosofía es en los diversos sistemas filosóficos el primero de sus problemas. Análogamente, Josef Pieper ha declarado que mientras preguntar "¿Qué es la física?" no es formular una pregunta perteneciente a la ciencia física, sino una pregunta previa, preguntar "¿Qué es filosofía?" es formular una pregunta filosófica — una "pregunta eminentemente filosófica". Así, cada sistema filosófico puede valer como una respuesta a la pregunta acerca de lo que es la filosofía y también acerca de lo que la actividad filosófica representa para la vida humana. Cada una de estas respuestas es, por lo tanto, parcial. Pero al mismo tiempo es necesaria si tenemos en cuenta que la filosofía se va formando en el curso de su propia historia. Por lo tanto, la exposición de las definiciones dadas por los diversos filósofos acerca de la filosofía puede considerarse como el conjunto de las perspectivas desde las cuales la filosofía ha sido vista y no como una recopilación de respuestas arbitrarias sobre el problema capital filosófico. Paradójicamente, la unidad de la filosofía —siempre que no interpretemos esta expresión en un sentido demasiado rígido o con excesivas resonancias hegelianas— se manifiesta a través de su diversidad. Muy característico de la filosofía, ya desde sus primeros pasos en Grecia, es una serie de condiciones dobles. Por un lado, la filosofía manifiesta un interés universal. Por el otro, revela escasa atención por la diversidad de los hechos. Por un lado, subraya la superioridad de la razón. Por el otro, se inclina a una intuición del ser de índole a veces más mística que discursiva. Por un lado,

FIL

destaca la importancia de la teoría. Por el otro, señala el carácter fundamental de la virtud y de la conducta. Por un lado, es altamente especulativa. Por el otro, decididamente crítica. Por un lado, no quiere dar nada por supuesto. Por el otro, está sumergida en toda clase de suposiciones. Por un lado, quiere identificarse con el puro saber y con lo que luego se llamará la ciencia (v.). Por el otro, destaca el afán de salvación. Por un lado, se presenta como una serie de proposiciones. Por el otro, como una actitud humana. Todas estas condiciones persistirán a lo largo de su historia hasta nuestros días. Ahora bien, es cierto que según la fase histórica de que se trate se acentúan más o menos una o varias de estas características. Así, por ejemplo, el afán de salvación es escaso en los sofistas, pero muy destacado en los pitagóricos; la tendencia especulativa, muy fuerte en los jónicos y muy atenuada en Aristóteles. Las tendencias se mezclan también con frecuencia: Platón es a la vez crítico y especulativo, racional y místico. Los ejemplos podrían referirse a otros períodos históricos, incluyendo el presente. No podemos extendernos aquí sobre estas características, algunas de las cuales serán tratadas en los artículos dedicados a los diversos filósofos y tendencias filosóficas; nos limitaremos a dar algunas de las definiciones que los filósofos principales han proporcionado de la filosofía. De acuerdo con Platón y Aristóteles, la filosofía nace de la admiración y de la extrañeza; pero mientras para el primero es el saber que, al extrañarse de las contradicciones de las apariencias, llega a la visión de lo que es verdaderamente, de las ideas, para el segundo la función de la filosofía es la investigación de las causas y principios de las cosas. El filósofo posee, según el Estagirita, "la totalidad del saber en la medida de lo posible sin tener la conciencia de cada objeto en particular". La filosofía conoce por conocer; es la más elevada y a la vez la más inútil de todas las ciencias, porque se esfuerza por conocer lo cognoscible por excelencia, es decir, los principios y causas y, en última instancia, el principio de los principios, la causa última o Dios. Por eso la filosofía es llamada por Aristóteles, en

FIL

cuanto metafísica o filosofía primera, teología; ella es la ciencia del ser en cuanto ser, la ciencia de aquello que puede llamarse con toda propiedad la Verdad. Desde Platón y Aristóteles se suceden las definiciones de la filosofía, que comprende, en las escuelas postaristotélicas, una parte teórica y una parte práctica y que, al acentuar la voluntad de salvación, va poco a poco convirtiéndose en un sucedáneo de la fe religiosa. Así ocurre, entre otras direcciones, con el estoicismo y el neoplatonismo, en donde el contenido religioso y de concepción del mundo absorbe de modo considerable el contenido del saber teórico. Al lado de ello, la filosofía es concebida como la norma más adecuada para la acción, como el arte de la vida basado en principios de razón y conseguido por la comprensión de la inexorabilidad de los dictados de la propia razón. Esta concepción de la filosofía, que llegó a dominar todo el período final del mundo antiguo, experimenta un gran vuelco cuando, al irrumpir el cristianismo, aparece sobre Occidente un nuevo concepto del hombre, una nueva visión de su historia y un nuevo sentido de la verdad. El cristianismo irrumpe, por lo pronto, como una negación de la filosofía, mas esta negación se convierte en una afirmación decisiva cuando con San Agustín tiene lugar una asimilación entre el antiguo saber y la nueva fe. La respuesta que da la Edad Media a la pregunta por la filosofía viene determinada por este ángulo desde el cual el cristiano contempla el saber transmitido por la Antigüedad y procura absorberlo. La filosofía es entonces aspiración al conocimiento por razón de aquello que la fe establece. Pero este conocimiento no puede trascender los límites impuestos por lo trasaccional y por eso la filosofía se va separando cada vez más de la teología, se va reduciendo a la esfera donde se aplica la *lumen naturale* del hombre en todo su esplendor, pero a la vez en toda su limitación. Sin embargo, esto no quiere decir que el pensar filosófico no pueda morder decisivamente sobre el reino de los *credibilia* ni significa que haya en el curso de la Edad Media una tensión continua entre la teología —y, sobre todo, la teología revelada— y la filosofía. Si esta

FIL

tensión existe evidentemente en casi todos los filósofos, no es por lo general la tensión que provoca la disociación, sino más bien aquella que hace posible una cohesión realmente dinámica y, por lo tanto, realmente viva. Tampoco significa que durante la Edad Media quede excluido del pensar filosófico lo que corresponde a la norma para la vida, tal como se había desarrollado sobre todo en la última filosofía griega. Como indica Grabmann (*Geschichte der scholastischen Methode, I* [1909]) todavía en un tratado de Trivio, de los siglos IX al XII, escrito, como la *Dialéctica* de Alcuino, en forma de diálogo, se dice taxativamente que la filosofía es *rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi con-iuncta*. Es desde el horizonte total de su vivir que debe ser comprendida, en la Edad Media tanto como en cualquier otra época de Occidente, la filosofía y especialmente el sentido de ella. Lo mismo acontece, para seguir con la división usual, aunque poco exacta, de la historia, con el Renacimiento y la época moderna. En cada uno de estos momentos la filosofía representa en una buena parte por lo menos la respuesta que da el hombre al problema de su vivir y formalmente la respuesta que se da al problema por la esencia de la filosofía misma. Señalemos aquí únicamente algunas fórmulas esenciales. Para Bacon, la filosofía es el conocimiento de las cosas por sus principios inmutables y no por sus fenómenos transitorios; es la ciencia de las formas o esencias y comprende en su seno la investigación de la Naturaleza y de sus diversas causas. Para Descartes, la filosofía es el saber que averigua los principios de todas las ciencias, y, en cuanto filosofía primera o metafísica, se ocupa de la dilucidación de las verdades últimas y, en particular, de Dios. El giro crítico que tiene la filosofía en la época moderna se va acentuando después de Descartes: tanto el llamado racionalismo continental como el empirismo inglés coinciden en este propósito. La filosofía como crítica de las ideas abstractas y como reflexión crítica sobre la experiencia, desde Locke a Berkeley y a Hume, muestra, por lo tanto, el ejercicio filosófico desde varios diferentes aspectos. La reducción de lo real al

FIL

marco lógico de su fundamento proporciona, en cambio, una definición diferente. Así, según Wolff y su escuela, la filosofía es la ciencia de las cosas posibles y de los fundamentos de su posibilidad. En cuanto a Kant, concibe la filosofía (o su sistema) como un conocimiento racional por principios, pero ello exige una previa delimitación de las posibilidades de la razón y, por lo tanto, una crítica de la misma como prolegómeno al sistema de la filosofía trascendental. En los filósofos del idealismo alemán, la filosofía es el sistema del saber absoluto, desde Fichte, que la concibe como la ciencia de la construcción y deducción de la realidad a partir del Yo puro como libertad, hasta Hegel, que la define como la consideración pensante de las cosas y que la identifica con el Espíritu absoluto en el estado de su completo autodesarrollo. Para Herbart, la filosofía es la elaboración de los conceptos con vistas a la eliminación de las contradicciones; para Schopenhauer, la ciencia del principio de razón como fundamento de todos los demás saberes, y como la autorreflexión de la Voluntad. Para el positivismo, la filosofía es un compendio general de los resultados de la ciencia, y el filósofo es un "especialista en generalidades". Para el espritualismo positivo, la filosofía es una autorreflexión sobre el yo tal como es dado para mostrar acto seguido en qué medida este yo traspasa el campo empírico. Según Rehmke, la filosofía es la ciencia fundamental de lo dado en general; según Vaihinger, es la ciencia de las ficciones conscientes; según Husserl, es una ciencia rigurosa que lleva a la fenomenología como disciplina filosófica fundamental. Windelband concibe la filosofía como la ciencia de los valores de validez universal. Martial Guéroult piensa que, a diferencia de Hegel, no hay sólo una filosofía que se desenvuelve en la historia hasta alcanzar la culminación en su propio sistema (o, en general, en el "último sistema"), sino que hay más bien *las* filosofías, "cada una de las cuales se presenta, encerrada en sí misma, como representando toda la ciencia", de modo que, por ejemplo, el "orden de razones" cartesiano vale sólo para Descartes, el orden kantiano para Kant y así sucesivamente. C. D. Broad

FIL

distingue entre una filosofía crítica, que asume tácitamente algo de lo que pertenece a la filosofía especulativa, y una filosofía especulativa, que supone la filosofía crítica. Whitehead dice que la filosofía es "el intento de expresar la infinitud del universo en los términos limitados del lenguaje". Wittgenstein, Schlick y muchos positivistas lógicos, así como varios de los adherentes a la escuela analítica de Cambridge, suponen que la filosofía no es un saber con contenido, sino un conjunto de actos; no es conocimiento, sino actividad. La filosofía sería aquí, en suma, una "aclaración" y, sobre todo, una "aclaración del lenguaje" para el descubrimiento de pseudo-problemas. La filosofía no tiene por misión, según estas direcciones, solucionar problemas, sino despejar falsas obsesiones: en el fondo, la filosofía sería una "catarsis intelectual" (véase PSICOANÁLISIS). Para Bergson, en cambio, la filosofía tiene un contenido: el que se da a la intuición una vez rasgado el velo de la mecanización que la espacialización del tiempo impone a la realidad: la filosofía utilizaría como instrumento la ciencia, pero se aproximaría más bien al arte. Samuel Alexander llega a decir, en vista de tan diversas concepciones, que la filosofía es simplemente "el estudio de aquellos temas que a nadie, excepto a un filósofo, se le ocurriría estudiar"... Con lo cual la filosofía resulta aparentemente pulverizada y no sólo en virtud de distintas definiciones que se dan del objeto de ella, sino, lo que es más grave, en virtud de presentarse como un conjunto de distintas actitudes ante cualquier objeto. Entre la "filosofía como una técnica" y la "filosofía como un saber absoluto", entre la filosofía como un saber y como una actitud, como un conocimiento y como una aclaración, parecen ser posibles todas las definiciones. Lo importante, sin embargo, en este caso es que la reflexión sobre las diferentes actitudes ante el problema de la filosofía ha permitido que cada vez se vaya cobrando mayor conciencia del *problema* mismo. Esta conciencia se ha manifestado especialmente en las investigaciones de Dilthey, quien se ha esforzado en dilucidar lo que ha llamado justamente la "filosofía de la filosofía", lo cual

FIL

equivale, en su pensamiento, a la teoría de las formas de la concepción del mundo. Pero, en realidad, la investigación de las concepciones del mundo no es más que una parte de la filosofía de la filosofía, la parte que se refiere a las relaciones inevitables existentes entre el saber filosófico y la cosmovisión en que se halla habitualmente envuelto. La confusión del problema de la filosofía con el de las concepciones del mundo podría conducir, por lo pronto, a una relativización del saber filosófico, relativización que Dilthey ha intentado ciertamente superar mediante las bases de su filosofía de la vida, pero que, en todo caso, parece no tener suficientemente en cuenta la continua e inevitable tensión existente entre aquello a que la filosofía aspira —la verdad absoluta— y aquello que se ve obligada a admitir —la condicionabilidad y el cambio de perspectivas de esta verdad. Importante para la solución de esos problemas fundamentales ha sido la creación por Scheler de la sociología del saber, dentro de la cual cabe, naturalmente, la sociología del saber filosófico y metafísico. Esta sociología responde en gran parte al anhelo de la constitución de una filosofía de la filosofía que, sin negar la condicionabilidad histórica y sociológica del conocimiento filosófico, no signifique tampoco su continua relativización. De este modo se ha llegado a erigir, bien que todavía imperfectamente, una verdadera teoría filosófica de la filosofía, teoría que tiene su justificación en el hecho de que la filosofía no sea nunca por principio una totalidad acabada, sino una totalidad posible. A esta teoría se incorporan como partes esenciales las anticipaciones mencionadas: la teoría de las concepciones del mundo y la sociología del saber, a lo cual habría que agregar sin duda una teoría de la vida humana que, al responder a la pregunta por la función de la filosofía dentro de la existencia, llegara hasta el fondo mismo del problema filosófico. Semejantes investigaciones tienden a subrayar como algo esencial a la filosofía lo que hasta el presente se ha venido considerando como uno de sus más graves defectos: su pertenencia a un círculo cultural o nacional, su referencia inmediata a una clase, a una fase del desenvolvimiento histórico,

FIL

a una personalidad. Pero esta filiación de cada teoría filosófica en el conjunto de sus condiciones histórico-sociológicas, así como la vinculación de la misma al fondo de su correspondiente concepción del mundo, no equivalen ni mucho menos a una eliminación de la idea de la filosofía en cuanto saber que trasciende perpetuamente de sus límites condicionales. Por el contrario, la filosofía aspira a ser objetiva. En otros términos, el saber filosófico es aquel que exige a la vez la autenticidad y la verdad. Esto permite explicar el hecho de que la forma de relación entre el hombre que hace filosofía y la filosofía misma sea diferente de la que existe en los otros saberes; no es, en efecto, una relación meramente intelectual, mas también vital. A este carácter vital pertenecen todas las notas certeras, aunque también limitadas, que algunas direcciones adscriben a la filosofía — carácter "interesado" del saber filosófico, filosofía como "confesión personal", inmersión de la razón filosófica en la vida del filósofo, primado de este último sobre la filosofía misma, etc. Notas que deben ser siempre completadas por las que, en apariencia opuestas, son más bien complementarias — carácter "absoluto" del saber filosófico, aspiración a una verdad que sobrepase las condiciones en que es enunciada, adecuación entre la mente y la cosa, etc. Tanto esta paradoja como los caracteres antes mencionados hacen de la filosofía, como ya la definió Aristóteles, el saber que se busca —ζητοῦμένη ἐπιστήμη; la filosofía es, en efecto, lo problemático por excelencia, no sólo por ser problemático el contenido, mas también la "intención": "La filosofía —dice Xavier Zubiri— no consiste sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión." De ahí que la filosofía asuma, según los casos, aspectos aparentemente diversos e inclusive divergentes: es, como ha resumido el citado autor, "saber acerca de las cosas, dirección para el mundo, y la vida y, finalmente, forma de vida". Por eso, pese a ser un *hacer* en la vida del hombre, y por tanto algo que convierte al hombre en realidad filosófica, la filosofía es también aquel tipo de saber que, contrariamente al científico, aspira a carecer de supues-

FIL

tos, a dilucidar aquellos principios cuya investigación rechaza la ciencia justamente por considerarlos indemostrables. Las dos principales direcciones en que parece escindir-se la filosofía actual —la dirección que resuelve el filosofar en el vivir y la dirección que aspira a una filosofía inquisitiva, de objetivos y métodos análogos a los adoptados por la ciencia— no parecen ser más que dos manifestaciones de una misma y única realidad. Por este motivo, tenemos que concluir que la filosofía puede ser examinada —según apuntábamos al comienzo de esta sección— desde puntos de vista no sólo diversos, sino a veces inclusive contrapuestos. Entre ellos destacamos el mencionado últimamente. En efecto, por un lado la filosofía se entiende como una actitud humana; por el otro, como un conocimiento o una serie de proposiciones (ya sea sobre objetos considerados como propios, o bien sobre cualesquiera proposiciones con el fin de averiguar su sentido o falta de sentido). En el primer caso, la filosofía es una realidad personal (o una realidad social), y el examen de la filosofía es sobre todo el estudio de su génesis personal, social o histórica. En el segundo caso, la filosofía es un conjunto de proposiciones, y el examen de la filosofía es sobre todo el estudio de la índole y rasgos de las mismas. En nuestra opinión, no puede eliminarse ninguno de estos dos aspectos. La filosofía es a la vez algo *en* la vida humana y *dice* algo o bien *sobre* la realidad o bien sobre el lenguaje que empleamos para hablar *acerca* de la realidad. Entre estos dos extremos —que podemos considerar como conceptos-límites— oscila la *efectiva* realidad de la filosofía.

IV. *Las disciplinas filosóficas.* La división de la filosofía en diversas disciplinas no aparece ni mucho menos patente en todos los "sistemas". Es difícil, por ejemplo, exponer la filosofía de Platón o de San Agustín como si estuviera constituida por diversas partes. En cambio, la división de la filosofía en varias disciplinas resulta clara (aunque no siempre es deseable adoptarla) en Aristóteles o en Hegel. La cuestión de la división de la filosofía depende, pues, en gran parte del filósofo o del movimiento filosófico de que se trate, así como de la época histórica de la cual

FIL

se hable. En general, podemos decir que solamente en Aristóteles aparecieron las divisiones que luego resultaron tan influyentes sobre el curso de la filosofía occidental. La división en una parte teórica y en una parte práctica, implícita en muchos pensadores pre-aristotélicos (por ejemplo, en los pitagóricos o en Demócrito) no era suficiente. Aristóteles fue más allá. De hecho, su sistema filosófico fue presentado en el marco de una enciclopedia del saber de su tiempo, y por eso podemos hallar en dicho pensador muchas de las partes luego extensamente desarrolladas de la filosofía. Desde Aristóteles tenemos constituidas como disciplinas: la lógica (pues aun siendo un instrumento y no una parte, puede considerarse como una "disciplina"), la ética, la estética (poética), la psicología (doctrina del alma), la filosofía política y la filosofía de la Naturaleza (física). Todas ellas están dominadas por la filosofía primera (metafísica). Una primera clasificación de las anteriores disciplinas en grupos de más amplio contenido da: ciencias teóricas, ciencias prácticas y ciencias poéticas (o productivas), con la lógica como órgano (VÉASE) o instrumento. Otra clasificación (adoptada por los estoicos) da: lógica, física y ética. En todo ello se advierte ya una clasificación de las disciplinas filosóficas en metodológicas, teóricas y prácticas que tuvo singular fortuna en el pensamiento de Occidente y que ha persistido casi hasta nuestros días. No expondremos otras clasificaciones, porque las más fundamentales han sido mencionadas en el artículo Ciencias (Clasificación de las) (v.), en el cual hemos tratado no solamente del papel de la filosofía dentro de los saberes, sino también de algunas divisiones de la filosofía cuando ésta era considerada como el único saber existente — y hasta posible. Nos limitaremos a destacar que durante gran parte de la época moderna hasta nuestros días se han realizado muchos esfuerzos para dar presentaciones sistemáticas de la filosofía en diversas disciplinas. En el siglo XVII abundaron las clasificaciones de las disciplinas filosóficas — y, en general de las diversas ramas del saber. Mencionamos a modo de ejemplo la clasificación propuesta por J. Micraelius en su *Lexicon philosophicum*

FIL

terminorum philosophis usitatorum (1653), s.v. "Philosophia". Según este autor la filosofía tiene tres partes: una teórica, otra práctica y otra orgánica. La parte teórica se divide en metafísica, física y matemática. La parte práctica es la ética. La parte orgánica es la dialéctica o lógica. La metafísica se subdivide a su vez en varias ramas. Ahora bien, al presentar estas ramas Micraelius (como otros autores de la misma época) tiende a proponer nuevos nombres para nuevas disciplinas filosóficas: gnostología (la actual gnoseología) o teoría del saber como tal, hexología o sistema de hábitos intelectuales, arqueología o principio de las disciplinas, didáctica, etc. Algunos de los nombres propuestos en la época hicieron fortuna (gnoseología, psicología, ontología). Otros siguieron usándose, pero sólo moderadamente (noología, pneumatología). Otros han desaparecido de la circulación. Entre éstos mencionamos la angelografía (Micraelius), la angelosofía, aperantología o doctrina de lo infinito creado (Caramuel de Lobkowitz), la etismatología o doctrina del ente creado (J. Clauberg). En el siglo XVIII se afirmó una clasificación que fue usada y popularizada por Wolff y su escuela y que influyó grandemente — siendo luego adoptada por muchos autores escolásticos. Es la siguiente: filosofía teórica (subdividida en lógica —formal y material— y metafísica — general o filosofía primera u ontología; especial o teología, cosmología y psicología racionales) y filosofía práctica (principalmente ética). A ello se agregó luego la criteriología (véase CRITERIO) como teoría del conocimiento. Otra de estas presentaciones fue la adoptada por muchos ideólogos (v.): filosofía teórica (subdividida en gramática [v.], lógica, psicología) y filosofía moral. Otra fue harto usual entre los idealistas alemanes: lógica (metafísica), filosofía de la Naturaleza, filosofía del espíritu (v.). De hecho, cada uno de los filósofos importantes ofreció su propio sistema de división de las disciplinas filosóficas. En general, podemos decir que hasta fines del siglo XIX, y en particular para los propósitos de enseñanza, se consideraron como disciplinas filosóficas la lógica (v.), la ética (v.), la gnoseología (v.), epistemología (v.) o teoría del conocimiento (v.), la ontología (v.), la meta-

FIL

física (v.), a veces la criteriología, la psicología (v.), con frecuencia la sociología (v.), y además un conjunto de disciplinas tales como la filosofía de la religión (v.), del Estado (v.), del Derecho (v.), de la historia (v.) de la Naturaleza (VÉASE y también FILOSOFÍA NATURAL), del arte (v.), del lenguaje (v.), de la sociedad, etc., etc., así como la historia de la filosofía. Pronto se independizaron varias partes. Hoy día, por ejemplo, la psicología no es incluida por muchos dentro del sistema de las disciplinas filosóficas, o bien si se decide incluirla se elimina la psicología experimental y se conserva únicamente la llamada a veces psicología teórica y en ocasiones psicología filosófica. El mismo destino ha tenido la sociología. Muchos han considerado que debería eliminarse la metafísica. Otros eliminaron la ontología, aunque recientemente ha vuelto a cobrar auge (en parte con nuevos problemas, en parte con problemas tradicionales) inclusive entre algunos de quienes más se habían opuesto a ella. Varios pensadores han insistido en que también la lógica, especialmente como lógica (v.), debería eliminarse del cuadro filosófico y pasar a formar parte de la matemática (v.). A su vez, nuevas disciplinas han hecho su aparición: por ejemplo, la teoría de los objetos (véase OBJETO y OBJETIVO), la fenomenología (v.), la antropología filosófica (v.), la semiótica (v.) (y sus ramas: sintaxis [v.], semántica [v.], pragmática [v.]), así como disciplinas diversas acerca de las ciencias especiales: filosofía de la física (v.), de la biología (v.), de la educación (v.), etc. Todo ello ha planteado de nuevo el problema de si la filosofía es simplemente una matriz de las ciencias (que luego se van independizando de su origen común) o de si tiene que abarcarlas a todas, adoptando un punto de vista distinto de las ciencias. Una sola conclusión parece cierta si adoptamos el método de la inducción histórica: que la filosofía posee un grado de flexibilidad mayor que ningún otro conocimiento humano. En este respecto podría decirse *cum grano salis* de la filosofía lo que Aristóteles decía del alma: la filosofía es, *en cierto modo*, todo.

Casi todas las obras filosóficas se ocupan —explícita o implícitamente—

FIL

del concepto y naturaleza de la filosofía. Aquí señalaremos simplemente algunas obras que se refieren muy directamente al problema. Ante todo, el § 1 del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, de Ueberweg, 11ª ed., elaborada por Baumgartner, 1926, contiene diversas definiciones de la filosofía dadas en el curso de su historia; lo mismo ocurre en el artículo *Philosophie*, del *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, de R. Eisler, 4ª ed., 1929 s. v. "Philosophie". — Véase, además: A. Riehl, *Ueber Begriff und Form der Philosophie*, 1872. — W. Windelband, "Ueber Begriff und Geschichte der Philosophie" (en *Präudien*, t. I, 1884, 4ª ed., 2 vols., 1911; trad. esp. *Preludios filosóficos*, 1949). — W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (en *Kultur der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg), 1907, (trad. esp.: *La esencia de la filosofía*, 1944). — G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, 1910, cap. I (trad. esp.: *Problemas fundamentales de la filosofía*, 1946). — Edmund Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos*, I (1910-1911), 289-341 (trad. esp.: *La filosofía como ciencia estricta*, 1951). — Heinrich Rickert, "Vom Begriff der Philosophie", *Logos*, I (1910-1911), 1-34. — Paul Natorp, *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme*, 1911. — N. Petrescu, *Zur Begriffsbestimmung der Philosophie*, 1912. — Max Scheler, *Vom Wesen der Philosophie* (en *Vom ewigen im Menschen*, 1921; la trad. esp. de esta obra: *De lo eterno en el hombre*, 1940, sólo comprende la fenomenología de la religión y no el trabajo sobre la esencia de la filosofía; trad. de este último, con los trabajos "Fenomenología y gnoseología" y "La teoría de los tres hechos", en el tomo: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, 1958). — Id., id., *Probleme einer Soziologie des Wissens* (en el tomo *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, ed. Scheler, 1924; 2ª ed., modificada: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926; trad. esp. del mismo: *Sociología del saber*, 1935). — L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1922 (4.0031, 4.111, 4.112, 4.1121); otra expresión de la misma concepción en Moritz Schlick, *Les énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur*, 1934. La concepción de la filosofía como análisis lógico del lenguaje en R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, 1934 (trad. inglesa aumentada: *The Logical Syntax of Language*, 1937) y los *Studies in Semantics* del mismo autor citados en el artículo que le ha sido dedicado. — Wladislaus Switalski,

FIL

Die Philosophie, ihr Sinn und ihre Bedingtheit, 1927. — Paul Häberlin, *Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung*, 1934. — Xavier Zubiri, "Sobre el problema de la filosofía", I, *Revista de Occidente*, XXXIX (1933), 51-80; *ibid.*, II, *ibid.*, XL (1933), 83-117. — Jacques Maritain, *Science et sagesse*, 1935 (trad. esp.: *Ciencia y filosofía*, 1958). — Werner Illeman, *Wesen und Begriff der Philosophie*, 1938. — José Gaos, Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, 1939 (de José Gaos, véase también: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, 1947). — Delfim Santos, *Da filosofia*, 1939. — Étienne Souriau, *L'Instauration philosophique*, 1939. — José Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias*, 1940. — Id., id., *¿Qué es filosofía?*, 1957 (tomo II de *Obras inéditas*, texto procedente de un curso público dado en 1929). — Ángel Vassallo, *¿Qué es filosofía?*, 1945. — J. Rubert Candau, *¿Qué es la filosofía?*, 1947. — Eugenio Guzmán Renshaw, *Filosofía de la filosofía*, 1948. — Ismael Quiles, S. J., *Filosofía y vivir (Esencia de la filosofía)*, 1948. — Joseph Pieper, *Was heisst philosophieren?*, 1948, 4ª ed., 1959. — Eric Weil, *Logique de la philosophie*, 1950, especialmente págs. 3-86 y 433-83. — David von Hildebrand, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, 1950 (trad. inglesa con algunos cambios: *What is Philosophy?*, 1960). — J. Thyssen, *Die wissenschaftliche Wahrheit in die Philosophie*, 1952. — L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, 1952. — R. Vancourt, *La philosophie et sa structure*, 1953. — S. Ramírez, O. P., *El concepto de filosofía*, s/f. [1954]. — M. F. Sciacca, *La filosofía y el concepto de filosofía* (trad. esp., 1955). — M. Heidegger, *Was ist das, die Philosophie?*, 1956 (trad. esp.: *¿Qué es esto, la filosofía?*, 1958; otra trad.: *¿Qué es eso de filosofía?*, 1961). — J. Revel, *Pourquoi des philosophes?*, 1957. — Béla von Brandenstein, *Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte*, 1957. — Ewald Wasmuth, *Von der Wahrheit der Philosophie*, 1957. — Edward G. Ballard, Richard L. Barber, James K. Feibleman, Harold N. Lee, Paul G. Morrison, Andrew J. Reck, Louise N. Roberts, R. C. Whittemore, *The Nature of the Philosophical Enterprise*, 1958 [Tulane Studies in Philosophy, 7]. — Alberto Caturelli, *El filosofar como decisión y compromiso*, 1958. — Francisco Romero, "Las alianzas de la filosofía", en *Relaciones de la filosofía*, 1958, págs. 51-83. — José Luis Estévez, *Una investigación sobre la esencia de la filosofía*, 1958. — Eugenio Garin, *La filosofía come sapere stori-*

FIL

co, 1959. — A. Versiani Velloso, "Prolegomena", I, *Kriterion* [Belo Horizonte], 47-8 (1959) y "Prolegomena", II, *ibid.*, 49-50 (1959). — Pierre Fougeyrolles, *La philosophie en question*, 1960. — Oswaldo Market, *Dialéctica del saber*, 1960. — Jacques Maritain, *The Use of Philosophy. Three Essays*, 1961, especialmente I. — J.-C. Piguet, *L'oeuvre de philosophie*, 1961. — Alphonse de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, 1961, especialmente págs. 1-40. — Augusto Guzzo, *La filosofía. Concepto, estructura, carácter*, 1961. — Franz Austeda, *Axiomatische Philosophie. Ein Beitrag zur Selbstkritik der Philosophie*, 1962 [Erfahrung und Denken, 10]. — Martial Guéroult, "Logique, architectonique et structure constitutives des systèmes philosophiques", en *Encyclopédie française*, XIX, 19.26.1 - 19.26.2. — Véase asimismo bibliografía de METAFÍSICA, PERIFILOSOFÍA, SISTEMA. — Sobre concepto de filosofía en varios autores, corrientes y épocas: José Gaos, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, 1960 [en Herodoto, Platón y Aristóteles; con textos de Platón y Aristóteles]. — Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens*, 1962 [Symposium, 11]. — Raffaello Franchini, *L'oggetto della filosofia*, 1962. — Robert E. Cushman, *Therapeia. Plato's Conception of Philosophy*, 1958. — Francisco Pérez Ruiz, S. J., *El concepto de filosofía en los escritos de Platón. Filosofía y sabiduría*, 1959. — Kurt Schilling, *Aristoteles' Gedanke der Philosophie*, 1928. — Leo Luggerini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, 1961. — Muchos de los libros sobre autores y corrientes filosóficas se refieren a los correspondientes conceptos de filosofía. — Sobre el filósofo y los filósofos: P. L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, 1923 (trad. esp.: *La Academia platónica*, 1926). — Alexander Herzberg, *Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen*, 1926. — Hermann Glöckner, *Die ethischpolitische Persönlichkeit des Philosophen*, 1922. — *Id.*, *id.*, "Die Persönlichkeit des Philosophen", *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, III (1937). — Juan R. Sepich, *La actitud del filósofo*, 1946. — Francisco Romero, "La filosofía y el filósofo", en el libro del mismo autor titulado *Relaciones de la filosofía*, 1958, págs. 9-50. — Introducciones a la filosofía: Oswald Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, 1895 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1931). — Aloys Müller, *Ein-*

FIL

leitung in die Philosophie, 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, reed., 1937; la nueva ed. alemana del libro de A. Müller, publicada en 1947, se titula: *Mensch und Welt in ihrem realen Aufbau. Eine Einführung in die Philosophie*). — Rudolf Lehmann, *Introducción a la filosofía* (trad. esp., 1935). — Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 1938 [esta obra, con ciertos cambios, y con otra obra de Juan Zaragüeta, en el volumen: *Fundamentos de filosofía*, 1944]. — Julián Marías, *Introducción a la filosofía*, 1947, varias reimpresiones. — K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, 1950 (trad. esp., *La filosofía*, 1953). — Jean Wahl, *Introducción a la filosofía* (trad. esp., 1950). — Hans Leisegang, *Einführung in die Philosophie*, 1951. — M. Gonzalo Casas, *Introducción a la filosofía*, 1954, 2ª ed., 1960. — Antologías: Julián Marías, *La filosofía en sus textos*, 2 vols., 1950, 2ª ed., 3 vols., 1961. — M. A. Padovani y A. M. Moschetti, *Grande antología filosófica*, 15 vols., desde 1954. — Sobre el término 'filosofía': G. Bardy, "Philosophie' et 'philosophe' dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles", *Revue d'ascétique et de mystique*, XXXV (1949), 97-108. — José Gaos, *op. cit. supra* (Orígenes, etc.). — Anne-Marie Malingrey, "Philosophia". *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, 1961. — Sobre los orígenes históricos de la filosofía: Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie*, 1926 (trad. ing., con muchas ampliaciones y correcciones del autor: *The Dawn of Philosophy*, 1951). — José Gaos, *op. cit. supra* (Orígenes, etc.). — Anne-Marie Malingrey, *op. cit. supra* ("Philosophia", etc.). — Para una introducción a la filosofía como "análisis lógico": A. Pap, *Elements of Analytic Philosophy*, 1949. Los manuales de filosofía son muy numerosos; en español no hay todavía el tipo de manual en varios volúmenes como el de Bäumlér y Schröter, del cual se han traducido varias partes (Cfr. *La ética moderna* de Th. Litt), pero hay traducción del *Lehrbuch der Philosophie*, de J. Hesen: *Tratado de filosofía*, 3 vols. (I. 1957; II. 1959; III. 1962). Hay numerosos manuales de filosofía neoescolástica y especialmente neotomista (véanse los artículos NEOESCOLÁSTICA y NEOTOMISMO). — También son numerosos los Diccionarios de Filosofía. Entre los de tipo general mencionamos los hoy clásicos de R. Goclenius (*Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiantur*, 1613, reimp., 1962), de J. Michaelius

FIL

(ver *supra*, 1653, 2ª ed., 1962), de Stephanus (Étienne) Chauvin (*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digesto*, 1692, ampliado en el *Lexicon philosophicum secundis curis Stephani Chauvini, novum opus*, 1713), de J. G. Walch (*Philosophisches Lexikon*, 1726; reimp. de la 4ª ed. [1775], 2 vols., 1962), de Bayle (v.), y Voltaire (v.) de Ludovici (*Philosophisches Lexicon*, 1737), de J. C. Lossius (*Neues philosophisches allgemeines Reallexikon*, 4 vols., 1803), de G. S. A. Mellin (*Allgemeines Wörterbuch der Philosophie*, 2 vols., 1805-1807), de Krug (*Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, 1827 y sigs.). En el siglo XIX se editaron y usaron sobre todo: B. Perez (*Dictionnaire abrégé de philosophie*, 1873), L. Noack (*Philosophiegeschichtliches Lexikon. Historischbiographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie*, 1879, reimp., 1962), B. Bertrand (*Lexique de philosophie*, 1893), A. Franck (*Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1844-1852, 5ª ed., 1885) de R. Kirchner (*Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, 5ª ed., 1907), W. Flemming (*Vocabulary of Philosophy*, 4ª ed., 1887), J. R. Thomson (*A Dictionary of Philosophy*, 1887). — De los Diccionarios más recientes, ya en el siglo XX, son considerados como fundamentales el de J. Mark Baldwin (*Dictionary of Philosophy and Psychology*, 3 vols., 1901-1905); el de Rudolf Eisler (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-quellenmässig bearbeitet*, 1901, 4ª ed., 3 1927-1930), el manual-diccionario del mismo Eisler (*Handwörterbuch der Philosophie*, 2ª ed., ed. R. Müller-Freifels, 1922), y el de A. Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 8ª ed., 1960; trad. esp.: *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, 2 vols., 1953); la Enciclopedia filosófica italiana: *Enciclopedia Filosofica Italiana*, redactada por numerosos autores, 4 vols. I (A-Eq), 1957, II (Er-Le), 1957; III (Li-Rei), 1957; IV (Rel-Z-Indici), 1957, bajo la dirección de Carlo Giacon. Además E. Blanc, *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine*, 2 vols., 1905-1908. — F. Kirchner, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1886, 6ª ed., 1911 (reel. por C. Michaelis). Sobre la base de esta obra se ha publicado el *Wörterbuch*, ed. J. Hoffmeister 2ª ed., 1959. — G. Ranzoli, *Dizionario di scienze filosofiche*, 1904, 5ª ed., al cuidado de M. Pigatti Ranzoli, 1952. — H. Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, 1911, 15ª ed. aumentada por G. Schis-

FIL

chkoff, 1960. — K. W. Clauberg y W. Dubislav, *Systematisches Wörterbuch der Philosophie*, 1923. — E. Goblot, *Le vocabulaire philosophique* (trad. esp.: *El vocabulario filosófico*, 1933). — M. Arnaiz, *Diccionario filosófico*, 1915. — R. Jolivet, *Vocabulaire de la philosophie*, 14ª ed., 1957. — M. Cuvillier, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 1925 y *Nouveau vocabulaire philosophique*, 1956. — J. M. Rupert Candau, *Diccionario manual de filosofía*, 1946. — P. Rotta, *Dizionario filosofico*, 1947. — Varios autores *Philosophisches Wörterbuch*, ed. W. Brugger, S. J., 1948, 9ª ed., 1962 (trad. esp.: *Diccionario de filosofía*, 1953, 2ª ed., 1958). — Varios autores, *Dictionary of Philosophy*, ed. D. D. Runes, 1942; nueva ed., 1962. — E. Metzke, *Handlexikon der Philosophie*, 1948. — C. Parpillero, *Breve nomenclatura filosófica*, 2ª ed., 1949. — L. Washington, *Diccionario de filosofía*, fasc. con letra A (1950). — Varios autores, *Diccionario filosófico*, ed. J. Rey Pastor, I. Quiles, S. J., 1952 (no está ordenado alfabéticamente, salvo índice final). — J. Zaragüeta, *Vocabulario filosófico*, 1955. — Varios autores, *Dizionario di filosofia*, 1957, ed. Andrea Biraghi. — Carlos Lopes de Mattos, *Vocabulário filosófico*, 1957. — Vincenzo Miano, *Dizionario filosofico*, 1957. — Varios autores, *Philosophisch Lexicon*, 1958 (en flamenco), ed. J. Grooten y G. Jo. Steenbergem. — P. Colmán O'Huallacháin, O. F. M., *Foclóir Fealsaimh*, 1958 (en irlandés). — M. Apel, P. Ludz, *Philosophisches Wörterbuch*, 5ª ed., 1958. — Umberto Cantoro, *Vocabulário filosófico*, 1958. — N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, 1961 (trad. esp.: *Diccionario de filosofía*, 1963). — Paul Foulquié (con la colaboración de Raymond Saint-Jean), *Dictionnaire de la langue philosophique*, 1962 [distinto del *Vocabulaire* de Lalande, aunque aprovechando partes del mismo]. — Para diccionarios sobre filósofos: R. Eisler, *Philosophen-Lexikon*, 1912, a base del cual se ha compilado el extenso *Philosophen-Lexicon*, de W. Ziegenfuss y G. Jung, 2 vols., 1949-1950. — C. Decurtine, *Kleines Philosophen-Lexikon*, 1952. — Los diccionarios y léxicos especiales (sobre Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel, Schopenhauer, etc. y distintos cuerpos de doctrina y tendencias: escolástica, filosofía crítica, positivismo, etc.) han sido mencionados en los correspondientes artículos. Para la bibliografía filosófica, además del material contenido en Ueberweg, en las principales historias de la filosofía y en algunos de los diccionarios menciona-

FIL

dos, véanse los repertorios especiales siguientes: *Vade-mecum philosophicum* (1909). — J. Hoffmans, *La philosophie et les philosophes, ouvrages généraux* (1920). — *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, ed. A. Hoffmann (1923 y sigs.). — *Bibliographie der Philosophie und Psychologie* (para los años 1920-1930), ed. R. Dimpfel (1921-1931). — *Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie*, ed. W. Schingnitz (1932 y sigs.). — *Répertoire bibliographique de la Revue néoscholastique de Philosophie* (1934 y sigs.). — *A Bibliography of Philosophy, Journal of Philosophy*, vol. XXXI (17 y 18), XXXII (17 y 18), XXXIII (17 y 18), XXXIV (17 y 18), ed. Emerson Buchanan (para los años 1933-1936). — *Bibliographie de la philosophie*, publicada por el Institut International de Collaboration philosophique, 1938 y sigs. (para los años 1937 y sigs.). — *Philosophisch Abstracts*, New York, 1940 y sigs. — J. Lentz, *Vorschule der Weisheit*, 1941 (selección). — *Guide bibliographique*, publicadas por la Universidad Católica de Milán. Serie filosófica dirigida por U. Padovani, 24 tomos (10 de Hist. de la Filosofía; 13 de diferentes disciplinas y 1 de tablas; en curso de publicación). — *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, 1948 y sigs.; el vol. I es una bibliografía de bibliografías filosóficas: *Allgemeine philosophische Bibliographie*, por I. M. Bocheński y F. Monteleone; otros tomos han sido mencionados en diversos artículos (Filosofía árabe, judía, Tomismo, Aristóteles, etc. etc.). — *Bibliographia philosophica 1934-1945*, ed. G. A. De Brie, I, 1950; II, 1954. — G. Varet, *Manuel de bibliographie philosophique*, 2 vols., 1956 (I: *Les philosophies classiques*; II: *Les sciences philosophiques*). Del mismo autor, *Histoire et savoir. Introduction théorique à la bibliographie. Les champs articulés de la bibliographie philosophique*, 1956. — W. Totok, *Bibliographischer Wegweiser der philosophischen Literatur*, 1959. — Muy numerosas son también las colecciones filosóficas: las principales han sido mencionadas en diversos artículos (Filosofía medieval, Filosofía contemporánea, etc.). — Muy larga sería una lista de revistas filosóficas; para las que se publican actualmente véase *Philosophical Periodicals. An Annotated World List*, ed. D. Baumgardt, 1952; agregar las listas que aparecen periódicamente en el *Répertoire bibliographique de Louvain (supra)*. Para revistas italianas: E. Zam-

FIL

petti, *Bibliografia ragionata delle riviste filosofiche italiane dal 1900 al 1955*, 1956. Las Actas de los Congresos de Filosofía proporcionan mucho material especialmente para filosofía contemporánea. — Aparte las de Congresos especiales (como los de Filosofía científica: I, Praga, 1929; II, Königsberg, 1930; III, Praga, 1934; IV, París, 1935; V, Copenhague, 1936; VI, París, 1937; VII, Cambridge, 1938; los Congresos tomistas internacionales: I, 1925; II, 1936; los Interamericanos: I, Port-au-Prince, 1944; II, New York, 1947; III, México, 1949; IV, Santiago de Chile, 1956; Washington, 1957; Buenos Aires, 1959; San José de Costa Rica, 1960; los de diferentes países, etc.) hacemos referencia especial a los Congresos Internacionales inaugurados por el de París de 1900, a los que sucedieron: II, Ginebra, 1904; III, Heidelberg, 1908; IV, Bolonia, 1911; V, Nápoles, 1924; VI, New York, 1927; VII, Oxford, 1930; VIII, Praga, 1934; IX, París (Congreso Descartes), 1937; X, Amsterdam, 1948; XI, Bruselas, 1952; XII, Venecia, 1958; XIII, México, 1963.

FILOSOFÍA AMERICANA. La filosofía americana es una parte de la filosofía de Occidente y no se ha desviado, por lo general, del "tono" seguido por la meditación filosófica europea moderna. Pero los caracteres peculiares de la formación de la cultura americana han hecho que ésta busque a veces una filosofía particular. Esta busca ha seguido varios caminos. Algunos han intentado encontrar, prescindiendo de toda verdad o falsedad, lo "propio", siguiendo con ello, muchas veces sin advertirlo, ciertas corrientes "románticas". Otros se han limitado a no querer marchar a remolque de la filosofía europea y a destacar, más que una filosofía peculiar, ciertos temas peculiares. La justificación de tal busca radica en el afán de que los temas sobre los que se aboque la meditación filosófica sean "auténticos", con lo cual se quiere decir que sean sacados de la propia situación histórica. Otros, más cautos, han reconocido que la filosofía americana, aunque íntimamente ligada a la europea, se ha desenvuelto, o puede desenvolverse, en una forma autónoma o relativamente autónoma. La tradición, y los temas, en la filosofía americana pueden ser los mismos que en la filosofía europea, pero las "maneras" son distintas. Esta última opi-

FIL

nión nos parece la más plausible; es la que ha expresado Francisco Romero al indicar que la busca americana de una autenticidad y peculiaridad no debe hacer olvidar que lo que importa ante todo en la filosofía es la verdad. La expresión 'filosofía americana' designa dos mundos culturales que, aunque en muchos aspectos coincidentes, o por lo menos complementarios, en otros aspectos son muy distintos: el mundo cultural anglo-sajón en los Estados Unidos y parte del Canadá, y el mundo cultural latino-americano (hispano-americano y luso-americano). Las diferencias que se observan en las producciones filosóficas de cada uno de estos dos mundos se deben principalmente a los distintos modos de formación de ambas culturas y especialmente a los supuestos religiosos; no ha de sorprender, por consiguiente, que mientras ha habido por ambas partes esfuerzos tendientes a prolongar la tradición occidental y a introducir en ella radicales innovaciones, haya existido a la vez una escasa relación mutua. El pensamiento de William James, por ejemplo, ha influido sobre Iberoamérica menos por la directa relación con la cultura norteamericana que por representar James una de las contribuciones más valiosas al cuadro total de la filosofía contemporánea de Occidente. Lo mismo puede decirse de Emerson. En cambio, dentro de cada uno de estos orbes culturales ha habido una tradición filosófica sorprendentemente unitaria. Esto se destaca en Iberoamérica, donde sin apenas relación mutua de los diversos países y a veces con completa independencia han surgido movimientos perfectamente sincrónicos. Así, a una generación adscrita al eclecticismo y al espritualismo siguió una generación positivista y a ella una generación que recogió de la tradición europea lo más característico del pensamiento contemporáneo y que intentó con diversa fortuna desarrollar una especie de idealismo de la libertad casi siempre coincidente con las más hondas aspiraciones de las respectivas capas intelectuales superiores. En este sentido son iluminativas las líneas coincidentes: influencia de la "filosofía moderna" de Bacon y Descartes paralelamente al escolasticismo vigente, al cual intenta suplantar — influencias de la Ilustración, mez-

FIL

cladas con el sensualismo de Condillac y la filosofía de los ideólogos (Lafinur, Varela; luego, Luz y Caballero) — generación positivista o impregnada de los ideales positivistas, yuxtapuesta al "positivismo autóctono" (Barreda, Luis Pereira Barreto, Tobías Barreto, en parte Ingenieros; Varona antes de su desvío del positivismo) — generación influida por las diversas corrientes tendientes a una superación del positivismo: empirismo "total", neokantismo, bergsonismo, crocismo, etc. (Vasconcelos, Vaz Ferreira, Caso, Korn, Alberini, Deústua, Farias Brito, Molina, etc.), que cede paso a las nuevas corrientes, a la vez influidas por tendencias múltiples — fenomenología, Scheler, N. Hartmann, existencialismo, Dilthey, personalismo, Blondel, etc.— y dedicadas a una reelaboración original de los temas de la filosofía contemporánea con tanteos muchas veces logrados para enlazar con la tradición de cada país e iberoamericana general. Los nombres de los cultivadores de la filosofía en Iberoamérica son hoy numerosos. Nos hemos referido ya a algunos a quienes se han dedicado artículos especiales (Molina, Vasconcelos, Caso, Vaz Ferreira, Romero, Vassallo, Ramos, Zea, Bunge, etc.). A otros nos hemos referido en artículos dedicados a varios pensadores (por ejemplo, Caso, Deústua, Molina, Vaz Ferreira) o a conceptos. Procederemos ahora simplemente a destacar algunos nombres agrupados por países sin que ello signifique que la lista es exhaustiva. En Argentina hallamos a Francisco Romero, Ángel Vassallo, Carlos Astrada, Coriolano Alberini, Risieri Frondizi, Aníbal Sánchez Reulet, Juan Adolfo Vázquez, Eugenio Pucciarelli, L. J. Guerrero, Vicente Fatone, Adolfo P. Carpio, Tomás D. Casares, Octavio N. Derisi, Juan R. Sepich, Nímio de Anquín, Luis Farré, Rafael Virasoro, Miguel Ángel Virasoro, León Dujovne, F. González Ríos, Mario Bunge, Juan José Bruera, Ezequiel de Olaso, Manuel Gonzalo Casas, H. Pintos. En Chile, a Enrique Molina, Pedro León Loyola, Eugenio González, Jorge Millas, Luis Oyarzún, José R. Echeverría, Mario Ciudad, Juan de Dios Vial, C. Finlayson, H. Díaz Casanueva, Felix Schwartzmann, Agustín Martínez, Armando Roa. En Uruguay, a Vaz Ferreira, Emilio Ori-

FIL

be, Arturo Ardao, Luis E. Gil Salguero, Carlos Benvenuto, Núñez Regueiro, Juan Llambías de Azevedo. En Bolivia, a Guillermo Francovich, M. González Casas. En el Perú, a Víctor A. Belaúnde, Francisco García Calderón, Mariano Iberico, Julio Chiriboga, José de la Riva Agüero, Juan Bautista de Lavalle, Oscar Miró Quesada, Francisco Miró Quesada C., W. Peñaloza, A. Salazar Bondy, Enrique Barboza, Julio Chiriboga, Luis Felipe Alarco, Carlos Cueto Fernandini, Alberto Wagner de Reyna, J. Carlos Mariategui. En Colombia, a Danilo Cruz Vélez. En Venezuela, a E. Mayz Vallenilla. En el Brasil, a João Cruz Costa, Miguel Reale, Tristán de Atayde, Euryalo Cannabrava, Renato Almeida, F. Pontes de Miranda, Mario Lins, L. Washington Vita. En Cuba, a Humberto Piñera Llera, Roberto Agramonte, Rafael García Bárcena, Máximo Castro, P. V. Aja, M. Vitier, J. Mañach, G. Torroella, J. Nicola Romero. En Santo Domingo, a Andrés Avelino. En Puerto Rico, a José A. Fránquiz. En México, a Samuel Ramos, E. García Máynez, A. Menéndez Samará, Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman, Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Macgrégor, Jorge Portilla, Luis Villoro, Francisco Larroyo, Juan Manuel Terán, Alberto Díaz Mora, Francisco Amezcua, Guillermo Héctor Rodríguez, Alfonso Juárez, Fausto Terrazas, Elías de Gortari, Oswaldo Robles, Bernabé Navarro, A. Gómez Robledo, J. Romano Muñoz, J. Fuentes Mares, M. A. Cevallos, J. Hernández Luna, P. González Casanova, Miguel Bueno. En Panamá, a Justo Arosemena. Prácticamente todas las tendencias contemporáneas —con sus diversos matices—, así como todas las disciplinas, están representadas: así, *por ejemplo*, el existencialismo (Uranga), neokantismo (Larroyo), neoescolasticismo (Sepich), Filosofía de la ciencia (Bunge), fenomenología (F. Miró Quesada C.), actualismo (Barboza), etc., etc., lo cual no significa que los filósofos iberoamericanos se limiten a reproducir las tendencias contemporáneas, especialmente europeas. Muchos modifican considerablemente las tesis de sus filosofías preferidas atendiendo a los problemas que suscita la tradición autónoma; otros acogen varias tendencias para explicarse mejor la historia de las ideas filosóficas en su propio país y en

FIL

Iberoamérica en general; otros intentan elaborar los temas filosóficos de un modo "universal" aun sin desinteresarse de lo iberoamericano, por lo menos desde un punto de vista histórico-filosófico. Para que el cuadro fuera completo, no podría prescindirse, por otro lado, de influencias más directas, ejercidas sobre todo por pensadores españoles que han estado en Iberoamérica, ya de un modo ocasional (como Ortega, Ors y Marías) o de un modo más permanente (como José Gaos, J. D. García Bacca, E. Nicol, J. Xirau, María Zambrano, D. Casanovas, Luis Abad Carretero, etc.). Por lo demás, una historia completa de la filosofía iberoamericana no podría prescindir enteramente de su literatura y aun de su acción educativa. La "disolución" de la filosofía en la literatura y el pensamiento general es precisamente una de sus características. Características que no tienen siempre un sentido peyorativo; en el mismo sentido en que ocurre en España, la "vida" es un "tema hispánico" y obliga a ser tratada de maneras distintas que las estrictamente filosóficas. Nombres como Bello, Sarmiento, Hostos, Martí, Rodó, Montalvo, etc., no podrían, pues, ser excluidos para alcanzar una comprensión apropiada. Y, por otro lado, conviene tener presente la esencial "función docente" de los filósofos americanos a que ha hecho referencia José Gaos, función que permite aclarar algunos de los caracteres fundamentales de esta filosofía.

No menos atenta a las circunstancias concretas de su evolución histórica ha estado durante mucho tiempo la filosofía norteamericana. De ella puede decirse, como señala Herbert W. Schneider, que "es ya evidente el hecho de que los principios políticos, económicos, teológicos y metafísicos han estado asociados con el pensamiento americano más estrechamente de lo que hasta ahora se ha tendido a creer, y de que una historia realmente comprensiva de la filosofía americana todavía está por escribirse" (*A History of American Philosophy*, 1946, pág. X), y ello de tal modo que hombres como John Adams, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson y James Madison, si bien son "un pobre material para la actividad docente", representan todavía "fuerzas vivas, así como símbolos clásicos en la filosofía americana"

FIL

(*op. cit.*, pág. 36). Así se muestra en varios momentos de su historia. El platonismo ramista, aliado al congregacionismo y al inmaterialismo berkeleyano son, al principio, las fuerzas intelectuales motoras de este pensamiento; a ellas sigue la Ilustración, tanto en sus momentos de acentuación de la democracia como en los de la "adaptación a la ortodoxia". La influencia de la filosofía escocesa, pero sobre todo el trascendentalismo (VÉASE) representa acaso un intento de mediación entre las dos citadas corrientes y una busca de su común fundamento teológico. Dentro de estos marcos se insertan las diversas generaciones y sus pensadores representativos, en una sucesión que va de Jonathan Edwards (1703-1758) y Samuel Johnson (1696-1772) a Benjamin Franklin (1706-1790), W. E. Channing (1780-1842), James Marsh (1794-1842), Noah Porter (1811-1892), R. W. Emerson (1803-1882) y W. G. T. Shedd (1820-1894). Ya dentro del siglo XIX comienza a ejercer influencia la idea de evolución, la cual no se detiene en los pensadores "evolucionistas", sino que penetra profundamente en el idealismo. Según H. W. Schneider, las doctrinas evolucionistas norteamericanas pueden ser distribuidas en los apartados siguientes: 1. Filosofías cósmicas, como la de John Fiske y, en parte, Peirce, las cuales examinan las cuestiones suscitadas por el darwinismo, el lamarckismo, etc. 2. Biología especulativa, como la de Chauncey Wright o la de J. Le Conte (1823-1901), 3. Teologías evolucionistas, como la de James McCosh (1811-1894), especialmente en *The Religious Aspects of Evolution* (1888). 4. Filosofías social-genéticas, como la de Lester F. Ward, James Mark Baldwin (1816-1934), el "grupo de Chicago" (Dewey, Tufts, G. H. Mead, Thorstein Veblen). 5. Naturalismo "desesperado", como el de Henry Adams y el de Santayana. No hace falta advertir que varios de los representantes de estos evolucionismos pueden ser considerados también como representantes de otras corrientes: pancalismo de Baldwin, pragmatismo de Mead, instrumentalismo de Dewey, idealismo de Adams, realismo y naturalismo de Santayana. El evolucionismo es aquí más

FIL

bien un trasfondo que un verdadero cimiento. Casi contemporáneamente se desarrollan las doctrinas idealistas; a partir de Laurens Perseus Hickok (1798-1888), que introdujo y expuso sistemáticamente el idealismo alemán postkantiano, la corriente idealista se extiende sobre todo con la *Saint-Louis School* y la *Concord School of Philosophy* (véase HEGELIANISMO). Este idealismo adopta desde muy pronto diversos aspectos: es personalista (como en Bowne), especulativo objetivo (como en James E. Creighton), dinámico (como en George Sylvester Morris), absoluto (como en Royce). Sin duda, es la lucha entre el absolutismo y el personalismo lo que polémicamente vivifica durante muchos años el idealismo norteamericano. Este idealismo es tanto moral como metafísico y gnosológico, pero sea por agotamiento interno o por la influencia de otras corrientes, especialmente de las pragmatistas y realistas, el idealismo se va haciendo cada vez más, como dirá Brightman, una "filosofía de los ideales". Así, idealistas como Boodin, Cunningham, De Laguna, Sheldon o Urban negarán el idealismo epistemológico, que considerarán superfluo; otros, lo reducirán a un análisis metódico (Blanshard) y otros, desde luego, negarán el absolutismo del idealismo y acentuarán los momentos personalistas, temporalistas, procesualistas y finitistas de lo real (Brightman, Hocking, Adams, Parker y varios de los ya antes citados). En medio de las corrientes idealistas se insertan, cada vez con mayor fuerza, las tendencias que durante unas décadas alcanzaron un decisivo triunfo. Ante todo, el pragmatismo, que no es, sin embargo, una corriente unitaria y que se escinde en varias tendencias según los distintos modos de considerar pragmáticamente la inteligencia. Los trabajos de Peirce (que pertenecen también al realismo y a la nueva lógica), la filosofía de William James, el instrumentalismo de Dewey, el pensamiento de Mead, los primeros trabajos de Woodbridge pertenecen a esas nuevas tendencias, a las que se agrega pronto el empirismo radical. Desde entonces se dan todas las combinaciones posibles: idealismo empírico, pragmatismo naturalista, instrumentalismo racionalista, etc., etc. En cuanto a las tendencias norte-

FIL

americanas más recientes, es sumamente difícil establecer un inventario. En lo que toca a las grandes figuras del pasado inmediato, la influencia de James y de Santayana es poco perceptible. En cambio, ha aumentado grandemente la de Peirce, cuya filosofía no solamente ha sido explorada, sino en muchos aspectos continuada. Por haber profesado en EE. UU. y haber publicado en este país algunas de sus obras filosóficas más destacadas, Whitehead es considerado a veces como una de las grandes figuras norteamericanas, pero Whitehead es más estudiado que seguido. La influencia de Dewey ha ido decreciendo. Autores como C. I. Lewis, M. R. Cohen siguen siendo altamente estimados y respetados, pero no se hallan ya en el proscenio filosófico. Gran parte de la impulsión de la filosofía norteamericana en los últimos treinta años ha venido de fuera. Después de las discusiones de los realistas y neo-realistas a que nos hemos referido en otro lugar (V. NEO-REALISMO), ha tenido primero gran influencia el positivismo lógico y luego la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje corriente, principalmente la cultivada en Oxford. Ello no quiere decir que todo el pensamiento norteamericano actual sea positivista, analítico y lingüístico. Hay cultivadores de casi todas las corrientes contemporáneas (fenomenología, existencialismo, neotomismo, etc., etc.). Y hay una gran actividad en disciplinas tales como la lógica matemática y la filosofía de la ciencia. Ahora bien, aunque el cuadro filosófico norteamericano sea muy matizado, es cierto que algunos de los trabajos más importantes llevados a cabo en los últimos decenios pertenecen a corrientes tales como el naturalismo y neonaturalismo, el empirismo lógico (en formas ya muy modificadas), la filosofía analítica y la filosofía lingüística. Los trabajos más destacados en esta última lo han sido, por lo demás, más bien en el campo de la lógica y de los lenguajes formalizados que en el del lenguaje corriente. Ello ha llevado a numerosos pensadores norteamericanos de inspiración naturalista, positivista o analítica a ocuparse, implícita o explícitamente, de cuestiones ontológicas. Junto a ello ha habido una renovación del interés metafísico distinto del que se había manifestado en el período de predominio del idea-

FIL

lismo. Al pasar por lo que podría llamarse "la escuela analítica" (que no designa, por descontado, ningún grupo particular, sino una general actitud filosófica), la metafísica en los EE. UU. se expresa en un lenguaje muy distinto del usado por los autores idealistas. Todo ello plantea el problema de si hay alguna "unidad" en el pensamiento norteamericano actual. Si ello se refiere al contenido, no hay ninguna unidad, sino una gran variedad. Si ello se refiere, sin embargo, al "lenguaje" empleado —en un sentido muy amplio del término 'lenguaje'— puede percibirse en gran parte de autores norteamericanos de las más diversas tendencias un cierto "modo común" de afrontar los problemas filosóficos. Sólo en este "modo común" puede buscarse una autonomía de la filosofía norteamericana.

Obras generales: E. Molina, *Filosofía americana*, 1912. — L. Zea, *En torno a una filosofía americana*, 1945. Id., id., *América como conciencia*, 1953. — E. Mayz Vallenilla, "El problema de América (Apuntes para una filosofía americana)", *Episteme* (Caracas), I (1957), 465-501. — Francisco Larroyo, *La filosofía americana; su razón y su sinrazón de ser*, 1958. — Obras generales sobre filosofía hispanoamericana e iberoamericana; A. Sánchez Reulet, "Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica", *Tierra Firme*, Año II, N° 2, 1936. — R. Frondizi, "Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea", *Minerva* N° 3, 1944. — Id., id., "¿Hay una filosofía iberoamericana?", *Realidad*, III, N° 8 (1948), 158-70 (texto inglés: "Is there an Ibero American Philosophy?", *Philosophy and Phenomenological Research*, IX [1948-1949], 345-55). — W. Rex Crawford, *A Century of Latin American Thought*, 1944, 2ª ed., 1961. — J. Gaos, *Pensamiento de lengua española*, 1945 (antología y comentarios). — Id., id., *El pensamiento hispanoamericano*, 1946. — R. Insúa Rodríguez, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, 1945. — L. Recasens Siches, Apéndice a la última edición de su trad. de la *Filosofía del Derecho*, de Del Vecchio y a sus *Estudios de filosofía del Derecho*, II, 1946. — E. Cannabrava, "Present Tendencies in Latin American Philosophy", *Journal of Philosophy*, XLVI (1949), 113-9. — L. Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo*, 1949. — A. Wagner de Reyna, *La filosofía en Iberoamérica*, 1949. — F. Romero, *Sobre la filosofía en Ibero-*

FIL

américa, 1952. — A. Caturelli, *La filosofía en Hispanoamérica* (ed. separada del *Boletín de filosofía americana*, I, 1953, de la Universidad de Córdoba, Argentina). — Victor Frankl, *Espíritu y camino de Hispanoamérica. I: La cultura hispanoamericana y la filosofía europea*, 1953. — J. Hernández Luna, A. Ardao, S. Vidal Muñoz, A. Pescador, A. Salazar Bondy, J. Jaramillo Uribe, M. Vitier, arts. sobre filosofía hispanoamericana (mexicana, uruguaya, chilena, boliviana, peruana, colombiana, cubana) en *Cursos y conferencias*, XLVIII (1956). — Leopoldo Zea, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, 1956 (incluye: "Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX"; "Alemania en la cultura hispanoamericana"; "Ortega y el americano"). — Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latino-América*, 1956. — Leopoldo Zea, *Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX*, 1956. — F. Romero, J. Cruz Costa, J. Gaos, R. Lacroze, F. Bourricaud, J. Llambias de Azevedo, "Aspects de la pensée ibéro-américaine", en *Les Études philosophiques*, N. S. XIII année (1958), 275-322. — Alfredo Carrillo N., *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*, 1959. — F. Romero y J. L. Romero, "Amérique Latine", en *Les Grands Courants de la pensée mondiale contemporaine, Panoramas nationaux*, 1959, págs. 68-138. — Bibliografía: E. Lasalle, *Philosophie Thought in Latin America*, 1941, y en el *Handbook of Latin American Studies*, 1939 y sigs. — Obras sobre diferentes países, México: S. Ramos, *Historia de la filosofía en México*, 1943. — V. Junco Posadas, *Gamarra o el eclecticismo en México*, 1944. — M. L. Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México*, 1945. — Padre D. Mayagoitia, *Ambiente filosófico en la Nueva España*, 1945. — B. Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, 1948. — P. González Casanova, *El misonismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, 1948. — Varios autores, N° 36 (1949) de *Filosofía y Letras* sobre diferentes tendencias en México (sobre neokantianos en México, véase J. Hernández Luna en el N° 32 [1948] de la misma revista). — O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, 1950. — José M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, 1951. — J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, 1952. — Id., id., *Filosofía mexicana de nuestros días*, 1954. — P. Romanell, *The Making of the Mexican Mind*, 1952 (trad. esp.: *La formación de la mentalidad mexicana*,

FIL

1955). — L. Zea, *La filosofía en México*, 1955. — Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, 1960 (sobre A. Caso, J. Vasconcelos, S. Ramos, L. Zea). — Sobre positivismo en México ver especialmente: A. Aragón, *Essai sur l'histoire du positivisme au Mexique*, 1898. — L. Zea, *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944). — Véase asimismo la *Bibliografía mexicana* de E. Valverde Téllez, 2 vols., 1913. — Argentina: J. Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, 1937. — A. Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, 1919 (en *Obras*, II, 1939). — C. Alberini, *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, 1930. — D. Varela Domínguez de Ghioldi, *Filosofía argentina. El canónigo doctor J. I. de Gorriti*, 1947. — L. Farré, *Cincuenta años de filosofía en la Argentina*, 1958. — Ricaurte Soler, *El positivismo argentino: pensamiento filosófico y sociológico*, 1959. — Juan Carlos Torchia Estrada, *La filosofía en la Argentina*, 1961. — F. Romero, *op. cit.*, *supra*. — G. Furlong, S. J., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, 1952. — Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, 1962. — Perú: A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. — *Philosophy in Perú. A Historical Study*, s/a. (1955). — M. Iberico, "La filosofía en el Perú", *Mercurio Peruano*, Año IV (1921). — Chile: E. Molina, *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*, 1951. — Venezuela: L. Villalba Villalba, "La filosofía en Venezuela (Esquema para un índice bibliográfico)", *Revista del Instituto Pedagógico Nacional*, de Caracas, Año II, Nos. 2 y 3 (1945). — C. Parra León, *Filosofía universitaria venezolana*, 1954 [siglo xviii]. — *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (siglos xvii-xviii), selección, introducción y prólogos por J. D. García Bacca, 1954. — J. D. García Bacca, prólogo a trad. esp. de la *Teología expositiva*, de Tomás Valero, 1953 (dicha *Teología* fue publicada originariamente en latín, en 2 vols., 1755). — Id., id., *La filosofía en Venezuela durante el siglo XVII al XIX*, 1958 [monografía]. — Horacio Cárdenas, *Resonancias de la filosofía europea en Venezuela*, 1957 [siglos xvii-xviii]. — Uruguay: Arturo Ardao, *La filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, 1945. — Id., id., *Positivismo y espiritualismo en el Uruguay*, 1950. — Id., id., *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, 1951. — Id., id., *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, 1956. — Colombia: J. F. Franco Quijano,

FIL

"Historia de la filosofía colombiana", *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* [Bogotá], XIII (1917) [sobre el período escolástico]. — J. M. Rivas Sacconi, *El latín en Colombia. Bosquejo histórico del humanismo colombiano*, 1949 [comprende un capítulo sobre la producción filosófica colombiana durante los siglos xvii y xviii]. — Jaime Jaramillo, *Historia de las ideas en Colombia*, en prep. — República Dominicana (Santo Domingo): A. Cordero, "Aportaciones para un estudio de la filosofía dominicana", *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, XVI (1951), 59-60, 87-132. — J. F. Sánchez, "El pensamiento filosófico en Santo Domingo. La Lógica de Andrés López de Medrano", *ibid.*, XXI (1956), 373-459. — Panamá: Ricaurte Soler, *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el siglo XIX (Para la historia de las ideas en el Istmo)*, 1954 [en particular sobre Justo Arosomena]. — Centroamérica: Rafael Heliodoro Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*, 1960 [ideas políticas, sociales, etc.]. — Cuba: Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba*, 1948 [del mismo autor, otras referencias a la historia de la filosofía en Cuba en sus libros sobre Varona mencionados en la bibliografía sobre este filsofo]. — Roberto Agramonte, *José Agustín Caballero y los orígenes de la filosofía en Cuba*, 1948. — Humberto Piñera Llera, *Panorama de la filosofía cubana*, 1960. — Id., id., *Historia de las ideas contemporáneas en Cuba*, en prep. — Brasil: Guillermo Francovich, *Filósofos brasileños*, 1943. — João Cruz Costa, *A filosofía no Brasil*, 1945 (trad. esp.: *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, 1957). — A. Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil*, 1946. — L. Washington Vita, *A filosofía no Brasil*, 1950. — João Cruz Costa, *O positivismo na República. Notas sobre a história do positivismo no Brasil*, 1956. — Id., id., *Panorama da História da Filosofia no Brasil*, 1959. — Miguel Reale, *Momentos decisivos e olvidados do pensamento brasileiro*, 1957. — Id., id., *Filosofia em São Paulo*, 1962 [incluye el citado *Momentos olvidados*, etc.]. — También el libro del P. Leonel Franca, S. J., *Noções de História da Filosofia*, 1918, varias eds. [con referencias a la filosofía en el Brasil]. — Bolivia: Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, 1945. — Id., id., *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos*, 1945 [historia del pensamiento en el Alto Perú y Bolivia desde la época colonial hasta el siglo xix]. — Id., id., *El pensamiento bált-*

FIL

viano en el siglo XX, 1956. — Antologías del pensamiento en lengua española: *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, 1946 [incluye pensamiento español e hispanoamericano]. — Antología latinoamericana: Aníbal Sánchez Reulet, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, 1949. — Obras sobre filosofía norteamericana, H. G. Townsend, *Philosophical Ideas in the United States*, 1934. — H. M. Kallen y Sidney Hook, *American Philosophy To-Day and To-Morrow*, 1935. — G. E. Müller, *Amerikanische Philosophie*, 1936, 2ª ed., 1950. — Eduard Baumgarten, *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, Vol. I (*Benjamin Franklin*), 1936; Vol. II (*Der Pragmatismus (Emerson, James, Dewey)*), 1938. — Merle Curti, *The Growth of American Thought*, 1943. — Ralph Barton Perry, *Puritanism and Democracy*, 1944. — Francisco Larroyo, *Historia de la filosofía en Norteamérica*, 1946. — Herbert W. Schneider, *A History of American Philosophy*, 1946, 2ª ed., 1943 (trad. esp.: *Historia de la filosofía norteamericana*, 1950). — W. H. Werkmeister, *Philosophical Ideas in America*, 1949 (del puritanismo y trascendentalismo al positivismo moderno). — A Mendoza, *Fuentes del pensamiento de los EE.UU.*, 1950. — Id., id., *Panorama de las ideas contemporáneas en los EE. UU.*, 1958. — J. L. Blau, *Men and Movements in American Philosophy*, 1952, 2ª ed., 1955 (trad. esp.: *Filosofía y escuelas filosóficas en los EE. UU. de América*, 1957) (de la Colonia a comienzos del siglo xix). — G. Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine*, 1953. — Varios autores, *Philosophic Thought in France and in the United States*, ed. M. Farber, 1950. — G. Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine, de la guerre de Sécession à la seconde guerre mondiale*, 1954. — E. G. Ballard, R. L. Barber, J. K. Feibleman, C. H. Hamburg, H. N. Lee, L. N. Roberts, R. C. Whitmore, *Studies in American Philosophy*, 1955 [Tulane Studies in Philosophy, IV]. — I. W. Riley, *American Philosophy. The Early Schools*, 1958. — F. H. Young, *La filosofía contemporánea en los EE. UU. de América del Norte 1900-1950*, 1962. — Sobre el problema de una filosofía norteamericana: Ralph Barton Perry, "Is there a North American Philosophy?" (en *Philosophy and Phenomenological Research*, IX (1948-1949), 356-69. — Informaciones sobre las tendencias y publicaciones más recientes: Edgar Sheffield Brightman, "Filosofía contemporánea en Norteamérica" (*Filosofía y Le-*

FIL

tras, N° 8), 1943. — Id., id., "Philosophy in the United States, 1939-1945", en *The Philosophical Review*, LVI (1947), 390-405. — Para el Círculo de Saint Louis, véase bibliografía en el artículo HEGELIANISMO. — Para TRASCENDENTALISMO y PRAGMATISMO, véase bibliografía en los artículos correspondientes. — Sobre idealismo: C. Barret, C. N. Palmer, C. M. Bakewell, W. E. Hocking, C. W. Cunningham, W. M. Urban, J. A. Leighton, E. S. Brightman, J. E. Boodin, R. A. Tsanoff, C. V. Hendel, R. F. A. Hoernlé, *Contemporary Idealism in America*, 1932. — Selecciones de textos: P. R. Anderson y H. H. Fisch, *Philosophy in America from the Puritans to James, with Representative Selections*, 1939. — W. G. Muelder y L. Sears, *The Development of American Philosophy: a Book of Reading*, 1940, 2ª ed., rev. por A. V. Schlabach, 1960. — Perry Miller, *American Thought*, 1954. — R. B. Winn, *American Philosophy*, 1955. — Autoexposiciones de filósofos contemporáneos en la serie: *Contemporary American Philosophy. Personal Statements*, ed. por George P. Adams y W. Pepperell Montague, 2 vols. (I: G. H. Palmer, G. P. Adams, H. B. Alexander, A. C. Armstrong, J. E. Boodin, H. C. Brown, M. W. Calkins, M. R. Cohen, C. W. Cunningham, D. Drake, C. J. Ducasé, W. G. Everett, W. Fite, W. E. Hocking, T. De Laguna, J. A. Leighton. II: Dewey, C. I. Lewis, Loewenberg, Lovejoy, E. B. McGilvary Montague, De Witt Parker, Perry, Pratt, A. K. Rogers, Santayana, R. W. Sellars, E. A. Singer, C. A. Strong, J. H. Tufts, W. M. Urban, R. M. Wenley, F. J. E. Woodbridge). — Bibliografía en el libro citado de H. W. Schneider (excluyendo las corrientes contemporáneas a partir del neo-realismo y neo-naturalismo) y en R. W. Winn, *Amerikanische Philosophie (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, vol. 2, 1948).

FILOSOFÍA ÁRABE. Suele llamarse así a cierto período (desde el siglo VII al XV) del pensamiento filosófico expresado en lengua árabe y estrechamente relacionado con la religión musulmana — razón por la cual suele asimismo llamarse "Filosofía musulmana". Por convención se excluye, pues, la filosofía árabe moderna y contemporánea. Aquí seguiremos esta delimitación, ya clásica en las historias de la filosofía y especialmente en las historias de la filosofía medieval.

FIL

La filosofía árabe nació en gran parte del suelo de las creencias religiosas musulmanas. Antes de que hubiera filósofos árabes propiamente dichos hubo buena copia de discusiones teológicas, así como de escuelas ascéticas que se preocuparon de cuestiones morales. El tránsito de la exhortación a la reflexión moral teórica se halla ya en Hasan-al-Basri (Siglo I de la Hégira; Siglo VII de la era cristiana). Hasan-al-Basri perteneció al grupo llamado "Compañeros del Profeta", grupo que inició muchos de los debates teológicos que florecieron posteriormente. La formación de ks sectas y de las escuelas teológicas (en el seno de las cuales se discutían problemas tales como el de los atributos divinos y el de los conflictos entre la predestinación y el libre albedrío) ayudó considerablemente a la constitución de una reflexión filosófica "autónoma". Ésta surgió ante todo en Bagdad (siglo IX, con Alkindi (800-872). Ahora bien, tal reflexión se hizo posible también por la trasmisión al mundo musulmán de una gran parte de la filosofía griega, en particular la filosofía aristotélica y la neoplatónica. Se debe tal trasmisión a lo que se ha llamado la filosofía siria o, mejor dicho, la versión siria del helenismo. Ya a fines del siglo III se fundó en Antioquía una escuela teológico-filosófica. Otra escuela se fundó un poco después en Nisibis (Nasibin), en una comunidad de lenguaje sirio. Después del Concilio de Efeso (431), del que resultó la condenación del nestorianismo, la antigua escuela de Nisibis, que se había trasladado a Edesa a fines del siglo IV, acogió varios grupos nestorianos. Cerrada la escuela de Nisibis-Edesa, los nestorianos se trasladaron a Persia, pero al poco tiempo regresaron a Nisibis, donde desarrollaron gran actividad religiosa y filosófica. Las relaciones entre nestorianos y musulmanes se intensificaron, con el resultado de que estos últimos tradujeron al árabe previas versiones siriacas de obras filosóficas griegas. A ello se agregaron las influencias ejercidas por los teólogos monofisitas, numerosos en la Iglesia egipcia. Otros elementos, además, se agregaron al desarrollo del "helenismo árabe"; según De Lacy O'Leary el "paso al helenismo" en la cultura musulmana se efectuó a través de

FIL

cinco vías: los nestorianos, maestros primeros de los musulmanes y trasmisores de obras griegas, tanto filosóficas como médicas; los monofisitas, que introdujeron el misticismo y la especulación neo-platónica; los zoroastrianos persas; los paganos de Harran y los judíos que desarrollaron temas filosóficos (véase PLATONISMO).

Hay varios modos de presentar la historia de la filosofía árabe desde Alkindi hasta Averroes (o hasta Abenjaldún). Mencionaremos tres de los más empleados.

Uno consiste en considerar las "regiones geográficas" por las cuales se extendió la filosofía árabe. Estas regiones son principalmente dos: la oriental y la occidental, las cuales se suceden, además, cronológicamente. A la filosofía árabe occidental pertenece el florecimiento de la cultura árabe en España durante el siglo XII; de hecho, es la que ejerció la mayor influencia sobre la filosofía medieval cristiana. En efecto, a través de las versiones realizadas en la llamada Escuela de Traductores de Toledo (VÉASE), irrumpió en Occidente una imagen distinta y más completa de la hasta entonces tenida acerca del pensamiento griego.

El otro modo de presentación consiste en exponer por orden cronológico las doctrinas de los diversos filósofos árabes. Se sigue para ello la serie siguiente: Alkindi (800-872), Alfabari (t 950), Avicena (980-1037), Algazali (1059-1111), Avempace (t 1138), Abentofail (ca. 1110-1185), Averroes (1126-1198) y Abenjaldún (t 1406).

Otro modo de presentación, finalmente, presta atención a las diversas escuelas teológicas. A tal efecto, se mencionan las siguientes: (1) La escuela de los Qadaries, quienes niegan la predestinación y defienden el libre albedrío. Con esta escuela se relaciona (2) la de los Mu'tazilíes o *separados*, capitaneados por Wasilben-'Ata (699-749), defensores del libre albedrío y también de una doctrina de los universales de tendencia realista. (3) La escuela de los Chabaries, quienes afirman el fatalismo absoluto. (4) La escuela de los Mutakallimíes, partidarios de la Teología dogmática o *Ilm al-Kalam*, en parte neoplatónicos, a veces atomistas pero afirmando que los átomos son

FIL

continuamente creados por Dios. En la teoría de los universales, esta escuela se inclina al nominalismo y niega que haya intermediarios entre Dios y el hombre. Algunos autores indican que el nombre de 'Mutakallimies' significa 'dogmáticos teológicos' (otros historiadores usan el nombre de 'dialécticos teológicos'). Según J. T. de Boer, el nombre 'Ilm al-Kalam' significa propiamente "aserción expresada en forma lógica y dialéctica". (5) La escuela de los Asaries, que desarrolló las tesis de los Mutakallimies. (6) La escuela de los racionalistas dialécticos, que floreció sobre todo a partir del siglo X y que era partidaria de una estricta interpretación racional de los dogmas. Todas estas escuelas se distinguen entre sí principalmente por sus posiciones relativas al problema del conflicto entre la predestinación y el libre albedrío. Otras escuelas, en cambio, se preocupan por el problema de la salvación; entre ellas figuran (7) la de los Wa'idies, para quienes el pecado es irremisible, y (8) la de los Murchi'ies, para quienes, en cambio, es remisible. Filosóficamente las escuelas más importantes son las (2) y (4), llamadas a veces respectivamente *separados* y *ortodoxos*. Se combatieron acerbamente entre sí, aunque hay que tener presente que los Mutakallimies se convirtieron en ortodoxos y dogmáticos solamente cuando el dogma estuvo bien formado y era cuestión de defenderlo más bien que de elaborarlo. Hay que tener en cuenta asimismo la existencia de escuelas eclécticas y sincréticas no menos que de las agrupaciones de índole más religiosa que filosófica, tales como los Sifalies o antropomorfistas, los Mu'atilies o defensores de la pureza de Dios y los Sufies, cuyas tendencias místicas ejercieron tanta influencia sobre muchos pensadores árabes. Aunque la exposición por escuelas ofrece el peligro de desdibujar el cuadro propiamente filosófico, tiene, en cambio, la ventaja de situar a cada pensador dentro del marco filosófico-religioso que le corresponde y sin el cual su filosofía no es muy inteligible. Así, por ejemplo, puede entenderse mejor a Algazali cuando se lo considera como un filósofo que desarrolló dialécticamente varias doctrinas de los Asaries, especialmente la negación de las causas segundas; y,

FIL

en general, a todos los filósofos árabes cuando se plantea el problema de la relación entre la fe y el saber, problema tan central para esta filosofía como lo es para la filosofía cristiana.

Obras generales sobre el Islam: Martin Hartmann, *Der Islam, ein Handbuch*, 1900. — I. Goldzieher, *Vorlesungen über den Islam*, 1910. — H. Massé, *L'Islam*, 1930. — H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, 1926. — Enciclopedias: Th. P. Hughes, *Dictionary of Islam*, 1885. — *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der Mohammedanischen Völker, im Verein mit hervorragenden Orientalisten*, ed. M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck, W. Heffening, H. A. R. Gibb y E. Lévi-Provençal, 4 tomos y un suplemento, 1913-1938. — A. J. Wensinck y J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islams*, 1941. — Bibliografías: V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, 12 vols., 1892-1922. — D. G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, 1923. — J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman; éléments et bibliographie*, 1943; *Corrections et supplément*, 1946. — Bibliografías especialmente de interés filosófico en Ueberweg (t. II), 11ª ed., B. Geyer. — E. Calverley, "A Brief Bibliography of Arabic philosophy" (*The Moslem World*, 32), 1942 y en las series publicadas por M. Horten en el *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1906, 1907, 1909, 1915, 1916). Véase también *Sammelbericht über islamische Weltanschauung (Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 1927, 1929-1932)*, *Bericht über die in den Jahren 1927-1932 erschienenen Arbeiten zur Geschichte der islamisch-orientalischen Philosophie (Archiv für Geschichte der Philosophie, 41, 1932)*, *Studien über islamische Philosophie im deutschen Sprachgebiet. Sammelbericht 1928-34 (Sophia, 3, 1935)* y *Sammelbericht über islamische Philosophie für 1935 (Id., 4, 1936)*. Introducción bibliográfica general en P. J. de Menasce, O. P., *Arabische Philosophie (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I. M. Bocheński, vol. 6, 1948)*. — Léxicos y glosarios diversos: M. Asín Palacios, "Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmana" (*Revista de Aragón*, 5, 1903). — M. Horten, *Die spekulative und positive Theologie im Islam nach Razi und Tusi mit*

FIL

einem Anhang: Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen, 1912. — Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1922. — A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, 1938; suplemento: *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, 1939. — Teología: A. S. Tritton, *Muslim Theology*, 1947. — J. W. Sweetman, *Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*, Parte I, vol. I, 1945; vol. II, 1948. — L. Gardet y M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée, I*, 1948 (*Études de phil. médiévale*). — Filosofía: Véanse las partes sobre filosofía árabe en las principales historias de la filosofía medieval mencionadas en la bibliografía de los artículos ESCOLÁSTICA Y FILOSOFÍA MEDIEVAL. Un material muy rico se halla en el libro hoy clásico de Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, 2ª ed., 1927, reimpr., 1955. Además: T. J. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, 1901. — I. Goldzieher, *Die islamische und jüdische Philosophie des Mittelalters* (en *Die Kultur der Gegenwart*, I, 5), 1909. — Max Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, 1910. — Id. id., *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie im Islam*, 1912. — Id. id., *Die Philosophie des Islams (Kafka, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, 4)*, 1923. — B. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, 6 vols., 1921-1926. — L. Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane; l'esprit arabe, la philosophie grecque et la religion de l'Islam*, 1923. — O'Leary de Lacy, *Arabic Thought and Its Place in History*, 1929. — G. Quadri, *La filosofia degli Arabi nel suo fiore. I. Dalle origini fino ad Averroè. II. Il pensiero filosofico di Averroè*, 1939. — W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 1962 [*Islamic Studies*, 1]. — Miguel Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, 1963. — Sobre atomismo árabe, véase la obra de S. Pines citada en ATOMISMO. — Sobre ética, el libro de H. Bauer citado en ERICA; además, G. H. Bousquet, *La morale de l'Islam et son éthique*, 1953. — Sobre filosofía hispanomusulmana: M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, 1914. — M. Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, 2 vols., 1957. — Sobre el Islam cristianizado y las influencias del Islam: M. Asín Palacios, *El Islam*

FIL

cristianizado. *Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, 1931. — Id. id., *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*, 1941 (contiene también: *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, publicado por vez primera en 1904 en el *Homenaje a Don Francisco Codera*).

FILOSOFÍA BIZANTINA. Se puede hablar de la filosofía bizantina en dos sentidos: como el contenido particular de una historia del pensamiento filosófico desarrollada en Bizancio después de la separación política de Roma y la profundización de las divergencias religiosas, y como una forma especial y en cierto modo irreductible de pensamiento filosófico surgida en el Imperio de Oriente. Aunque en alguna medida los dos sentidos citados corresponden a la realidad, es el primero, en rigor, el que alcanza mayor vigencia. En efecto, lo que haya de especial e irreductible dentro del pensamiento filosófico de Bizancio debe ser considerado más desde el punto de vista del destino que tiene una filosofía crecientemente cerrada y replegada sobre sí misma, decididamente epigona, que como una forma de pensar que posee características propias y muy acusadas, análogas a la que tiene la "filosofía oriental" frente a la "occidental" o inclusive a la que posee cada uno de los grandes períodos de la historia de Occidente. Históricamente llamamos aquí filosofía bizantina a la serie de esfuerzos filosóficos realizados en Bizancio aproximadamente desde el siglo VI hasta el XV, en que Constantinopla fue tomada por los turcos (1453). Es una *fable convenue* que la vida cultural de Bizancio estuvo dominada por el cultivo de las sutilezas teológicas y complicaciones jurídicas. La convención tiene aquí, empero, algo de realidad. En todo caso, el carácter "epigonal" del pensamiento filosófico bizantino no parece poder ser fácilmente desmentido. El estudio de los grandes maestros griegos, Platón y Aristóteles, el examen e interpretación del neoplatonismo, la oposición entre Platón y Aristóteles constituyó, en efecto, el fragmento más importante de la actividad filosófica de Bizancio. Es sabido, por lo demás, hasta qué punto las especulaciones filosóficas influyeron so-

FIL

bre la teología de las Iglesias heterodoxas; así, la interpretación de los neoplatónicos, especialmente de los neoplatónicos posteriores, no fue en modo alguno ajena a la formación de la teología de los nestorianos y de los monofisitas. Por su lado, el aristotelismo —especialmente el de carácter neoplatonizante— influyó asimismo poderosamente en la formación de la teología bizantina. En este sentido, hay muchas analogías entre la filosofía y la teología bizantinas y la filosofía y la teología occidentales de la Edad Media. A diferencia de éstas, sin embargo, el pensamiento bizantino estuvo casi siempre dominado, como ha indicado B. Tatakis, por una fuerte tendencia formalista, la cual se manifestó, según dicho historiador, en tres aspectos: el formalismo retórico, el formalismo lingüístico (ático) y el formalismo interpretativo y tipificante.

Siguiendo el orden cronológico propuesto por Tatakis, podemos dividir la filosofía bizantina en cuatro grandes períodos: el que comprende los siglos VI y VII; el que abarca del siglo VIII al X; el que incluye los siglos XI y XII, y el que comprende, concluyendo tal historia, los siglos XIII, XIV y XV. En el primer período destacan los tres pensadores de Gaza: Eneas (ca. 450-534), Zacarías (t antes de 553) y Procopo (entre 465-529), todos ellos fuertemente influidos por el helenismo y celosos conservadores de la tradición filosófica y literaria griega, así como Juan Filopón, su discípulo el comentarista aristotélico Esteban de Alejandría, Leoncio de Bizancio y Máximo el Confesor. En el segundo período encontramos a Juan Damasceno o de Damasco, al patriarca de Constantinopla Nicéforo (758-829), a Teodoro Estudita (759-826) y a Focio (ca. 820-ca. 892). Característico de este período es el intento de edificar algunas grandes construcciones filosófico-dogmáticas, de las cuales es máximo representante Juan Damasceno, el cual, como hemos visto en el artículo correspondiente, influyó grandemente en la escolástica latina medieval. En el tercer período hallamos un gran florecimiento de la teología mística (especialmente bajo la influencia del Pseudo-Dionisio y de Máximo el Confesor), con autores como Simeón el Joven (949/1022) y Calisto Kata-

FIL

figiotis, junto con intentos sistemáticos filosóficos que culminaron en el platonismo de Miguel Psellos, en torno a quien se congregaron numerosos discípulos y adversarios (el calabrés Juan Ítalo o el italiano, que desarrolló con preferencia la filosofía frente a la teología; Miguel de Éfeso, que aunque no discípulo estricto de Psellos continuó los comentarios sistemáticos de éste; Teodoro de Esmirna, Eustrato de Nicea, Miguel Itálicos, Nicolás de Modón, todos ellos fuertemente influidos por el platonismo, aun los que se declaraban más aristotélicos). También aquí descubrimos importantes influencias de Bizancio sobre el Occidente, especialmente a través de Psellos, pues el platonismo de éste, influido por Proclo, se transmitió luego a Italia, en la Corte de Florencia, por intermedio de Gemistos Plethon. En el cuarto período hallamos, junto con la prosecución de los debates teológicos y de las discusiones entre aristotélicos y platónicos, un fuerte movimiento de tipo humanista y científico. Importantes figuras del período son Nicéforo Blemmides (1197-1272), Jorge Paquimeros (1242-1310), Máximo Planudo (1260-1310), Juan Pediasimos (t entre 1330 y 1341), Heliodoro de Prusa, León Magentinos, José el filósofo (t ca. 1330), Nicéforo Chumno (1261-1327), Teodoro Metoquitas (1260-1332), Nicéforo Gregoras (1295-1359/1360), Nicolás Cabasillas (t 1371), y los grandes aristotélicos y platónicos del siglo xv: Plethon, el Cardenal Besarión y Scholarios (t ca. 1468), todos los cuales influyeron directamente sobre Occidente y fueron, además, influidos por autores occidentales (Scholarios, por ejemplo, por Santo Tomás de Aquino). Véase también PLATONISMO.

Exposición general de la filosofía bizantina en Basile Tatakis, *La philosophie byzantine*, 1949 (fascículo suplementario II a la *Histoire de la philosophie*, de É. Bréhier). Trad. esp. de la obra de Tatakis: *La filosofía bizantina*, 1951 (incluida luego en la trad. de la *Historia*, de Bréhier). Del mismo Tatakis, la colección de ensayos titulada: *Θέματα χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, 1952. — Trabajos parciales: E. Ehrhard, "Die Kontinuität der griechischen Kirche von J. von Damaskus bis zum Falle Konstantinopels", *Theologische praktische Monatschrift* (1896). — V.

FIL

Valdenberg, "La philosophie byzantine aux IV^e-Ve siècles", *Byzantion*, IV (1929), 237-68. — J. Bois, "Coup d'oeil sur la théologie byzantine", *Echos d'Orient*, IV (1905), 257-67. — V. Grumel, "Les aspects généraux de la théologie byzantine", *Echos*, etc. XXX (1931), 285-96. — E. Bréhier, "Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople", *Byzantion*, III (1928), 73-94; IV (1929), 13-28. — Referencias a los más importantes filósofos bizantinos (Juan Filopón, Máximo el Confesor, Juan Damasceno, Gemistos Plethon) se encuentran sobre todo en las historias de la filosofía medieval. Bibliografía de obras, y literatura crítica, de estos filósofos en los artículos que les han sido consagrados. Para los textos de otros filósofos, véanse las bibliografías al final de cada capítulo de la mencionada obra de Tatakis. La *Patrologia graeca*, de Migne, contiene buen número de textos bizantinos (Cfr. tomos XCIV, XCV, XCVI, XCVIII, C, CXLIII, CXLIV, CXLVIII, CL, CLI, entre otros), pero hay que confrontarlas, cuando existan, con los de las ediciones críticas.

FILOSOFÍA CIENTÍFICA. Véase EMPIRISMO, POSITIVISMO, VARSOVIA (CÍRCULO DE), VIENA (CÍRCULO DE).

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. Un sumario de la filosofía contemporánea debe limitarse a señalar sus rasgos más salientes y a descubrir su orientación general; la "filosofía contemporánea" es, en efecto, una noción relativa y tal filosofía no puede ser aún considerada, como lo han sido las filosofías antigua, medieval y moderna, como una totalidad peculiar, como un conjunto en cierto modo "cerrado". Mas, por otro lado, lo contemporáneo debe ser ampliado para poder ser propiamente entendido; la filosofía contemporánea no puede significar simplemente el conjunto de las tendencias filosóficas del momento, sino el período que arranca desde la primera crisis explícita de lo moderno. Ciertamente en este aspecto se suscitan varias dificultades. En primer lugar, habría que examinar si toda la modernidad no es, en el fondo, como Comte sostenía repetidamente, más que una fase de crisis histórica, un momento de anarquía necesaria para arribar a un nuevo orden estable. En segundo término, aun admitiendo lo moderno en su conjunto como una época histórica relativamente ce-

FIL

rrada y poseedora de caracteres propios, como una fase histórica relativamente normal insertada entre dos crisis —la renacentista y la actual—, convendría examinar desde qué momento lo moderno entra propiamente en crisis. Pues en cierta manera el siglo XVIII representa, al lado de la popularización de la razón vigente desde el cartesianismo, la primera disolución de esta razón; si hemos de admitir, con Ortega, que la nueva razón es una razón histórica a diferencia de la razón física moderna, convendrá declarar que ya en el siglo XVIII y aun en el tránsito del XVII al XVIII hubo, no obstante su "racionalismo", algo más que atisbos de esta razón histórica; señalar que ya Leibniz tenía plena conciencia de la insuficiencia de una razón que no daba cuenta de las singularidades. Sin embargo, podría admitirse a grandes rasgos que lo que caracteriza a la una a diferencia de la otra es el predominio y no la exclusión completa de la contraria, hasta el punto de que, siguiendo con el esquema anterior, diríamos que mientras desde los comienzos mismos de la ahistoricidad moderna se descubre la historicidad, por lo menos bajo el aspecto de las singularidades, en los momentos en que la historicidad se proclama omnipotente siguen siendo vigentes los postulados de la razón física y del ahistoricismo. De este modo, eludiendo toda busca de caracteres absolutos y reconociendo que los diversos grandes períodos están siempre vinculados entre sí muy íntimamente, podemos decir que la "filosofía contemporánea" en sentido amplio comienza desde la eclosión del "romanticismo filosófico" (fecha límite: 1831, año de la muerte de Hegel) y en sentido más estricto desde la renovación del positivismo, el espritualismo y el kantismo (fecha aproximada: 1875).

Como todo período filosófico un poco amplio, el contemporáneo ofrece un panorama muy variado. Resulta, pues, harto difícil reducirlo a muy pocos rasgos principales. Así, encontramos en el período: 1) un desmoronamiento del idealismo postkantiano, con una crisis de la metafísica, y luego de los fundamentos de las diversas ciencias especiales; 2) una sistematización del científicismo en un positivismo que se aparta

FIL

del mecanicismo clásico para inclinarse más y más a un fenomenismo; 3) la persistencia, a pesar de todo, de temas "idealistas", que se manifiesta tanto en el teísmo especulativo como en diversas profundizaciones "espiritualistas" del kantismo; 4) la persistencia y aun la renovación del escolasticismo, como modo de evitar muchas de las "confusiones" modernas; a ello se unen esfuerzos para desarrollar diversas filosofías inclinadas a una delimitación de conceptos, tales como las que hallamos en Brentano y en sus seguidores, en la teoría de los objetos y en el intelectualismo realista del tipo de Herbart; 5) corrientes que se declaran antimetafísicas y que acaban por reconocer la metafísica por lo menos como anhelo perenne del hombre: Lotze, Renouvier, luego Dilthey, neokantismo, James; 6) otras corrientes positivistas antimetafísicas, pero con concepciones últimas de la realidad no metafísicamente justificadas: Laas, Mach, Avenarius y, en general, el llamado inmanentismo filosófico; 7) preocupación creciente por los temas de la evolución, primero en sentido biológico y luego en un sentido más general; unido a ello un interés constante por los problemas sociales, con la erección de teorías que, pretendiendo reformar la sociedad, declaran ser reacciones ideológicas de una determinada forma social: marxismo y sus afines; 8) reacciones antipositivistas, con giro científicista, con comienzos muchas veces de tipo substancialista, adversarias de un idealismo romántico que es considerado como excesivo, pero con terminación declaradamente dinamista; intentos de purificar las intuiciones románticas, de hallar una lógica del cambio, de descubrir lo real tras el velo de la mecanización y de la espacialización: escuelas de Badén y de Marburgo, con sus tendencias científico-matemática y científico-histórica; direcciones atentas a lo psicológico-metafísico: Wundt, Dilthey, Brentano; Boutroux, Bergson, Blondel; 9) filosofías de los valores y de la vida, iniciadas por el irracionalismo de Schopenhauer, en las que participan representantes de las anteriores direcciones: Nietzsche, James, Dilthey, Bergson, Simmel, Ortega, Scheler; evolucionismo biológico e histórico; a veces estas tendencias

FIL

están, como en Nietzsche, mezcladas con el naturalismo, del cual brotan en parte; 10) fenomenología y direcciones afines anteriores y posteriores a Husserl; 11) un materialismo que acaba en un pampsiquismo y en un hilozoísmo; 12) preocupación por la ontología y la teoría de las categorías; fenomenología, Külpe, N. Hartmann, Conrad-Martius, aristotelismo y neotomismo; 13) psicologías de la forma y preocupación por la estructura, que de lo psicológico pasa a lo físico y luego llega a aplicarse a los problemas de concepción del mundo; 14) metafísicas del tiempo: Bergson, Heidegger, Volkelt, Ortega, Whitehead, existencialismo; irracionalismos diversos y, sobrepuestos a ellos, esfuerzos por acordar la vida con la razón; 15) filosofía del espíritu en sus varias direcciones, la mayor parte de ellas vinculadas a la filosofía de la vida; predominio del acontecer sobre el ser, de la acción sobre la substancia; antropología filosófica y frecuente antropocentrismo; 16) teología dialéctica y teologías de la crisis; 17) neorrealismo inglés y norteamericano; tendencias empiristas que, no obstante declararse a veces antimetafísicas, sostienen, de modo análogo al positivismo y al inmanentismo científico, una metafísica radical y, con frecuencia, evolucionista y dinámica; 18) corrientes pragmatistas e instrumentalistas —James, Dewey— con tendencias aparentemente utilitarias, pero que culminan en un "idealismo de la acción" y enlazan con algunos de los temas específicos del idealismo romántico; prosecución de estas tendencias en diversas corrientes de la filosofía anglo-americana y en otras afines: humanismo de Schiller, etcétera; 19) coincidencia de un personalismo que se revela en diversos campos —Renouvier, Scheler, Maritain, Bowne, Stern, etc.—; consiguiente oposición al atomismo individualista y enlace con los temas del estructuralismo y de la filosofía del espíritu; 20) un fuerte movimiento de renovación positivista, apoyado en la nueva lógica formal simbólica, en parte procedente del inmanentismo y del impresionismo filosóficos, en parte enlazando directamente con la tradición empirista corregida por el uso del instrumental lógico: positivismo lógico, empirismo científico, tendencia al "análisis" y a

FIL

la "atomicidad", etc., etc. Junto con ello, creciente preocupación por los problemas de la filosofía matemática y por la lógica y sintaxis del lenguaje de la ciencia. 21) La filosofía del lenguaje corriente, de tendencia analítica, pero distinta del analitismo formalista, y aun opuesta a él. 22) El marxismo y sus diversas formas.

El cuadro anterior tiene sólo un propósito descriptivo y no es una articulación histórica o sistemática de las corrientes contemporáneas. Tal articulación es difícil. La que han realizado varios autores puede ser considerada, pues, como provisional. De todos modos, pueden recordarse varias presentaciones más o menos "sistemáticas" a modo de ilustración. Para J. Hessen, los caracteres principales de la filosofía contemporánea son: abandono del mecanicismo, del fisicalismo y del reduccionismo psicofisiológico respectivamente en la física, la biología y la fisiología; admisión del carácter específico-trascendente de lo cultural; triunfo en las corrientes filosóficas del antinaturalismo después de haber pasado por el estadio intermedio del vitalismo naturalista del tipo de Nietzsche y Klages, el pragmatismo y el impresionismo filosófico. Esta caracterización olvida, sin duda, aspectos muy esenciales del pensamiento contemporáneo y lo reduce excesivamente a una sola dirección. Según Müller-Freienfels, las dos tendencias principales de la filosofía de este siglo son: primeramente, la filosofía de la ciencia y como ciencia, y en segundo lugar la filosofía de la vida y como vida. La filosofía de la ciencia y como ciencia abarca, a su entender, la escuela logicista de Marburgo, el nuevo realismo, el positivismo sensualista (o impresionismo filosófico), el trabajo lógico independiente del kantismo (dentro del cual se incluye la teoría de los objetos y la fenomenología). Se excluye, por lo tanto, lo que se ha llamado más propiamente la "filosofía científica". En cuanto a la filosofía de la vida y como vida, comprende, primero las corrientes escépticas, pragmatistas y ficcionalistas; segundo, las doctrinas irracionales del conocimiento, es decir, las filosofías de la intuición y del instinto (incluyendo el psicoanálisis); tercero, las metafísicas irracionalistas, del tipo de Simmel, el propio Mü-

FIL

ler-Freienfels, etc.; cuarto, la metafísica racionalista: Driesch, Ziegler, etcétera; quinto, la filosofía de la cultura: Simmel, Spengler, Keyserling, etcétera. Lo mismo que la clasificación de Hessen, ésta deja afuera aspectos importantes de la filosofía contemporánea, y abarca sólo la alemana, y aun sólo una parte de ella. Willy Moog indica que las corrientes principales de la filosofía (alemana) del siglo xx son la científico-natural (que comprende desde el monismo naturalista hasta el vitalismo y neovitalismo) y la científico-espiritual. A ello siguen las tendencias ético-prácticas, las psicológicas, las lógico-gnoseológicas y las metafísicas. J. Pastuszka clasifica las tendencias de la filosofía contemporánea en seis capítulos: primero, Freud y el psicoanálisis; segundo, Nietzsche y el vitalismo; tercero, materialismo de varias clases, incluyendo el reísmo radical de tipo hobbesiano; cuarto, Bergson; quinto, el irracionalismo en sus varias formas; sexto, la filosofía de la acción, incluyendo en ella el pragmatismo. Para Fritz Heinemann, el rasgo propio de la filosofía contemporánea es que en ella se acentúa el predominio de la existencia dentro del ciclo Espíritu-Vida-Existencia propio de todo período de la historia de la filosofía. Guido de Ruggiero prefiere articular las corrientes filosóficas contemporáneas de acuerdo con su país de origen. August Messer habla de varias "orientaciones" (filosofía religiosa confesional - filosofía de la ciencia y teoría del conocimiento - filosofías de la vida, de la intuición y de la acción). Bréhier presenta una mezcla peculiar de temas y direcciones (bergsonismo, realismo, idealismo, crítica de las ciencias, crítica filosófica, filosofía de la vida, estudios sociales, crisis de la psicología). H. Heimsoeth articula el pensamiento contemporáneo según temas (problemas del conocimiento - regiones de la realidad - el hombre y la historia). Manuel Sacristán presenta la filosofía contemporánea de acuerdo con las siguientes tendencias: Existencialismo y corrientes afines; Neopositivismo y corrientes afines; Filosofías de intención científica y sistemática (como el marxismo; el movimiento racionalista de la Escuela de Zurich; y el pensamiento de Teilhard de Chardin); escuelas tradicionales (como la tradición escolásti-

FIL

ca; la tradición hegeliana; y "los últimos filósofos clásicos" [N. Hartmann y otros]).

Todas estas presentaciones tienen su justificación y a la vez dejan en la penumbra aspectos muy esenciales de la actual actividad filosófica. Todas ellas tienen, además, el inconveniente de no presentar un cuadro a la vez *ordenado y completo*. Ahora bien, este inconveniente es inherente a toda presentación actual de la filosofía contemporánea; en efecto, si un cuadro bastante completo (basado en la enumeración de los filósofos y las tendencias) es ya posible, un cuadro ordenado necesita una interpretación que no será posible con toda probabilidad antes de algunos decenios. Toda interpretación con vistas a una ordenación es, pues, prematura. Pero pueden acaso darse ya algunas indicaciones que ayuden a hacerse una idea más adecuada de la filosofía contemporánea que la proporcionada por los mencionados historiadores. Ofrecemos aquí, a modo de ensayo, tres de estas indicaciones. La *primera* consiste en hacer observar que el pensamiento contemporáneo parece moverse entre dos polos: uno constituido por una tendencia que podríamos calificar de humanista y que tiene la vida humana como base de la reflexión, y otro constituido por una tendencia que llamaremos científicista y que se preocupa sobre todo de los problemas de la Naturaleza especialmente tal como son planteados por la ciencia. Un caso extremo de la primera orientación es el existencialismo; un caso extremo de la segunda, son las diversas formas de positivismo y empirismo, "filosofía lingüística" y, en general, el llamado "Análisis" (VÉASE). Entre estas tendencias se mueven muchas otras "intermedias", al tiempo que se inician intentos de encontrar una base común que pueda a la vez explicar la vida humana y la Naturaleza. La *segunda* consiste en destacar el hecho de que parece haber tantos grandes grupos o tipos de filosofías como zonas geográfico-culturales hay en el planeta. Según ello, encontramos un grupo de filosofías predominantes en el mundo anglo-sajón (y regiones más o menos "influidas" por este mundo), caracterizadas por una tendencia "analítica"; otro grupo de filosofías, especialmente vivas en la

FIL

Europa occidental y en Iberoamérica, caracterizadas por el interés hacia el hombre y la historia; otro grupo de filosofías dominantes en las regiones comunistas o comunizadas (Rusia, China, etc.) que se preocupan especialmente de la cuestión de la sociedad y de problemas tales como el trabajo, la "praxis humana", etc. La *tercera* consiste en volver a ordenar las tendencias filosóficas contemporáneas (o cuando menos las tendencias filosóficas "occidentales") según ciertos grupos de problemas unidos en algunos casos a ciertas orientaciones fundamentales. En nuestra obra sobre "la filosofía en el mundo de hoy" (Cfr. bibliografía) hemos presentado el siguiente cuadro: 1. Residuos del idealismo; 2. Personalismo; 3. Realismo en varias formas; 4. Naturalismo; 5. Historicismo; 6. Immanentismo, neutralismo, convencionalismo, evolucionismo, emergentismo, pragmatismo y operacionismo; 7. Intuicionismo; 8. Filosofía (o filosofías) de la vida; 9. Fenomenología; 10. Existencialismo y filosofías de la existencia; 11. Positivismo lógico; 12. Análisis filosófico (formalista o bien propiamente "lingüístico"); 13. Teorías de los objetos y de las entidades; 14. Neoescolasticismo; 15. Marxismo y neomarxismo. Aunque estimamos el anterior cuadro como razonablemente completo, ello no quiere decir que se pueda simplemente fichar a cualquier filósofo, o a cualquier obra filosófica, colocándolo dentro de una de las indicadas "tendencias". Es frecuente que haya filósofos u obras filosóficas que pertenezcan a más de una de tales "tendencias". Además, pueden descubrirse en ciertos pensamientos filosóficos producidos en la actualidad ciertas tendencias que, aunque relacionadas con una o varias de las citadas, están en camino de "superarlas". Así, todo cuadro, por completo que parezca, sigue siendo provisional.

Véase ante todo la bibliografía del artículo **FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA)**, donde se indican varias obras de historia general de la filosofía que contienen asimismo una parte contemporánea. La filosofía contemporánea, tanto en sentido amplio (desde la muerte de Hegel) como en sentido restringido (siglo **xx**), es tratada asimismo en la mayor parte de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo **FILOSOFÍA MODERNA**. De hecho, el estudio de la filosofía con-

FIL

temporánea es inseparable del estudio de sus temas específicos; la bibliografía al respecto se halla en los artículos correspondientes. Aquí nos limitamos a señalar algunas obras especialmente consagradas a la exposición del pensamiento actual. Véase K. Joël, *Die philosophische Krise der Gegenwart*, 1919. — Guido de Ruggero, *La filosofía contemporánea*, 1912, varias eds. (trad. esp., 1946). — Id., id., *Filosofía del Novecento*, 1934, 2ª ed., 1942, 3ª ed., 1946 (trad. esp.: *Filosofía del siglo XX*, 1947). — T. Marvin, *Recent Developments in European Thought*, 1920. — T. K. Oesterreich, *Die philosophische Strömungen der Gegenwart*, I, 6, 3ª ed., 1921. — R. Müller-Freienfels, *Die Philosophie des 20. Jahrh. in ihren Hauptströmungen*, 1923. — E. L. Schab, *Philosophy Today*, 1928. — Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1929. — Henri Sérouty, *Initiation à la philosophie contemporaine*, 1933. — H. J. de Vleerschauer, *Stroomingen in de hedengaagsche Wijsbegeerte*, 1934. — F. Sassen, *Wijsbegeerte van onze Tijd*, 1934. — Ernst von Aster, *Die Philosophie der Gegenwart*, 1935 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía contemporánea*, 1961). — Johannes Hessen, *Die Geistesströmungen der Gegenwart*, 1937. — M. F. Sciacca, *La filosofia oggi*, 1954, 2ª ed., 2 vols., 1952-1954 (trad. esp.: *La filosofía hoy*, 2 vols., 1961); otra ed. en *Opere complete di M. F. C.*, 1958 (trad. esp. de la 1ª ed., *La filosofía de hoy*, 1948). — I. M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, 1947 (trad. esp.: *La filosofía actual*, 1949). — A. Hübscher, *Philosophen der Gegenwart*, 1949 (desde Hegel). — H. Lafer, *Tendencias filosóficas contemporáneas*, 1950. — D. M. Datta, *The Chief Currents of Contemporary Philosophy*, s/f. (1950). — J. M. Grevillot, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, 1950 (sólo existencialismo, marxismo, personalismo cristiano). — L. Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*, 1952. — W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, 1952. — P. Filiassi Carcano, *Problematica della filosofia moderna*, 1953 (siglo **xx**). — Juan Carlos Torchía Estrada, *La filosofía del siglo XX*, 1955. — F. Copleston, S. J., *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*, 1956 (trad. esp.: *Filosofía contemporánea. Estudios sobre el positivismo lógico y el existencialismo*, 1959). — Morton White, *Toward Reunion in Philosophy*, 1956 [filósofos

FIL

analíticos, positivistas y pragmatistas]. — G. Lehmann, *Die Philosophie im ersten Drittel des 20. Jahrh.*, 1, 1957 (continuación de: *Die Philosophie des 19. Jahrh.*, 2 vols., 1953). — John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, 1957. — Enzo Paci, *La filosofía contemporánea*, 1957 (Saper tutto, 93-5) (trad. esp.: *La filosofía contemporánea*, 1961). — Antonio Banfi, *La filosofía degli ultimi cinquant'anni*, 1957. — F. C. Copleston, B. Delfgaauw, G. A. Wetter, J. Wahl et al., artículos en número especial de *Revista portuguesa de filosofía*, XIV, 3-4 (1958) [sobre filosofía contemporánea inglesa, belga, holandesa, alemana, polaca, soviética, francesa, austriaca, italiana, española, portuguesa, suiza]. — F. Heinemann, ed., *Die Philosophie im 20. Jahr. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben*, 1959 (contribuciones de Duyvendak, F. Kaufmann, Knittermeyer, Wilpert et al.). — José Ferrater Mora, *Philosophy Today. Conflicting Tendencies in Contemporary Thought*, 1960 (trad. esp. parcial: *La filosofía en el mundo de hoy*, 1959; trad. esp. completa, con ampliaciones: *ibid.*, 1963).

Entre las series sobre filosofía contemporánea mencionamos: Raymond Klibansky, ed., *Philosophy in the Mid-Century. A Survey - La philosophie au milieu du vingtième siècle. Chroniques*, 4 vols., 1958. — *Die philosophische Bemühungen des 20. Jahrhunderts*, serie publicada a partir de 1962, con obras sobre diversas corrientes filosóficas actuales y problemas filosóficos actuales. Títulos anunciados, algunos ya en prensa en este momento [Enero, 1963]: Hermann Noack, *Die Philosophie Westeuropas im zwanzigsten Jahrhundert*. — D. Tschizewskij, *Die nichtmarxistische Philosophie Westeuropas*. — W. Wieland, *Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Philosophie und moderner Physik*.

Pueden consultarse asimismo las partes o los volúmenes últimos de historias generales de la filosofía y de historias de la filosofía moderna mencionadas en los artículos FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) y FILOSOFÍA MODERNA. Destacamos: el último tomo de la historia de la filosofía de A. Messer; el apéndice de Heinz Heimsoeth a la de W. Windelband; el tomo III, parte 2 de la historia de Jacques Chevalier; el último tomo de la historia de É. Brehier; los dos tomos de Étienne Gilson y Thomas Langan, 1963. — Se anuncia en el "nuevo Ueberweg" (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA] en 8 vols., una parte

FIL

considerable sobre filosofía contemporánea en todo el mundo.

Entre las "historias nacionales" especialmente consagradas a la filosofía contemporánea pueden incluirse algunas de las mencionadas en FILOSOFÍA MODERNA. Varias de las obras indicadas anteriormente muestran, por lo demás, preferencias por un país determinado (generalmente, el del autor). Completaremos la información con varios otros trabajos sobre "filosofías nacionales".

Para filosofía alemana: Willy Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahr. in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*, 1922. — A. Messer, *Deutsche Philosophie der Gegenwart*, 1926. — Hans Leisegang, *Deutsche Philosophie im 20. Jahr.*, 1928. — W. Tudor Jones, *Contemporary Thought of Germany*, 2 vols., 1930. — G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930 (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1933). — P. Menzer, *Deutsche Metaphysik der Gegenwart*, 1931. — Werner Brock, *An Introduction to Contemporary German Philosophy*, 1935. — Gerhard Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, 1939. — W. del Negro, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, 1942. — Filosofía francesa: D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, 2ª ed. 1926. — Max Müller, *Die französische Philosophie der Gegenwart*, 1926. — J. Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, 1928 (*Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, 2 vols., 1933). — G. Hess, *Französische Philosophie der Gegenwart*, 1933. — A. Etchéverry, *L'idéalisme français contemporain*, 1934. — Louis Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942. — Victor Delbos, *La philosophie française*, 1949. — A. Cresson, *Les courants de la pensée philosophique*, 1951. — Francesco Valentino, *La filosofía francesa contemporánea*, 1958. — Filosofía inglesa: Adrian Costes, *A Sceptical Examination of Contemporary British Philosophy*, 1929. — J. E. Salomaa, *Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart*, 1939. — Rudolf Metz, *Die philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien*, 2 vols., 1935 (trad. inglesa ampliada: *A Hundred Years of British Philosophy*, 1938). — P. Ginestier, *La pensée anglo-saxonne depuis 1900*, 1956. — John Passmore, *op. cit.*, *supra*. — G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, 1958. — Filosofía italiana: A.

FIL

Crespi, *Contemporary Thought in Italy*, 1926. — G. Mehlis, *Italianische Philosophie der Gegenwart*, 1932. — R. Micceli, *La filosofía italiana*, 1937 (trad. esp. *La filosofía italiana actual*, 1941). — F. L. Mueller, *La pensée contemporaine en Italie et l'influence de Hegel*, 1941. — M. F. Sciacca, *Il Secolo XX*, 1945. — *Id. id.*, *Filosofi italiani contemporanei*, 1944 (serie de autoexposiciones). — *Id. id.*, *La filosofía nell'età del risorgimento*, 1948 (sobre filosofía italiana en el siglo XIX). — Giovanni Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, 3 vols., 1917, 2ª ed., 1925, nueva ed., 4 vols., 1957 (vols. XXXI-XXXIV de *Opere complete*). — Franco Lombardi, *La filosofía italiana negli ultimo cento anni*, s/f. (1960). — Bibliografía del mismo autor en *Italianische Philosophie der Gegenwart*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, vol. 7). — Filosofía polaca: S. Zawiski, "Les tendances actuelles de la philosophie polonaise" (*Revue de Synthèse*, 10), 1935 y F. Grégoire, "La philosophie polonaise contemporaine" (*Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Año LXVII [1952], 53-71) (Cfr. también el artículo VARSOVIA [CÍRCULO DE]). — Z. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, 1962. — Filosofía holandesa: G. von Antal, *Die holländische Philosophie im 19. Jahrh.*, 1888. — F. Sassen, *Wijsgerig leven in Nederland in de twintigste eeuw*, 1941. — P. Dibon, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, I, 1950. — Para filosofía belga, véase la obra de M. de Wulf mencionada en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA MODERNA. — Para filosofía soviética actual, véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA. — Filosofía checa: Boris Jakowenko, *La philosophie tchécoslovaque contemporaine*, 1935. — Filosofía rumana: *Philosophes roumains contemporains*, ed. Académie de la République Populaire Roumaine, 1958. — Filosofía española: T. Carreras y Artau, *Estudios sobre médicos filósofos españoles del siglo XIX*, 1952. — Joaquín Iriarte, *Estudios sobre la filosofía española*, 2 vols., 1947. — Julián Marías, *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, 1948; reimp. en *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1955, págs. 1-13, y 51-102, 255-333. — Ramón Ceñal, S. J., "La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX", *Revista de Filosofía*, XV

FIL

(1956), 403-44. — Alain Guy, *Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, 2 vols., 1956 (I. *Époques et auteurs*; II. *Textes choisis*). — Obras sobre filosofía contemporánea con consideración de aspectos o problemas especiales: H. Hegenwald, *Gegenwartsphilosophie und christliche Religion*, 1913. — D. H. Kerler, *Die auferstandene Metaphysik*, 1921. — Obras sobre el siglo XIX especialmente: John Theodore Merz, *History of the European Thought in the XIXth Century*, 4 vols., 1896-1914. — Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen der neunzehnten Jahrhundert*, 1899. — A. Riehl, *Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1903. — O. Ewald, *Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeit in Deutschland gemacht?*, 1920 (*Kantstudien*, *Ergänzungshefte* 53). — G. Güttler, *Einführung in die Geschichte der Philosophie seit Hegel*, 1921. — G. Lehmann, *Geschichte der nachkantischen Philosophie*, 1931. — Adolfo Ravà, *La filosofía europea nel secolo decimonono*, 1932 (trad. esp.: *La filosofía europea en el siglo XIX*, 1943). — Para los repertorios bibliográficos, véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA.

FILOSOFÍA CHINA. En el artículo Filosofía oriental (VÉASE) hemos examinado algunos de los problemas suscitados por las más destacadas escuelas filosóficas del Oriente; la filosofía china estaba, pues incluida en ellas. En este artículo haremos con respecto a la misma lo que se ha hecho para la filosofía india (VÉASE): completar la información susodicha con una breve referencia a dos puntos: la división de la filosofía china en períodos y tendencias, y los rasgos más generales de tal filosofía.

En lo que toca al primer punto, seguiremos las indicaciones proporcionadas en la extensa historia de Fung Yu-lan (Cfr. bibliografía). Según este autor, hay dos grandes períodos en el desarrollo del pensamiento chino: el de los filósofos (desde los comienzos hasta ca. 100 antes de J. C.), y el del saber clásico (ca. 100 antes de J. C. hasta la fecha o hasta comienzos del siglo XX). Cada uno de estos períodos se subdivide en varias épocas o tendencias. He aquí las principales.

El período de los filósofos adquiere consistencia con la aparición del confucianismo (VÉASE). Aunque sin abandonarse muchas de las tradiciones anteriores, comienza con el con-

FIL

fucionismo una época en la cual la ilustración y la razón se convierten en eje de los ideales del sabio. No se trata, por lo demás, de propensiones meramente teóricas, sino de orientaciones prácticas. Se pule el lenguaje para evitar ambigüedades y sofismas, pero sobre todo para demostrar que deben propagarse las grandes virtudes de la rectitud, de la bondad, de la buena crianza y del altruismo. Apoyándose en algunas enseñanzas confucionistas, Mo-tse y la escuela mohista predicaron la doctrina del amor universal y se preocuparon grandemente de filosofía política. Esta última constituyó asimismo una de las principales finalidades del confucionismo de Mencio y de su escuela. A ello siguieron multitud de escuelas (las "cien escuelas"), entre las cuales destacaron los comienzos de la especulación sobre el Yin y el Yang y los de la "escuela" taoísta de Yang Chu. Esta "escuela" recibió un gran impulso con Lao-tse, el cual es considerado inclusive como el fundador del taoísmo (VÉASE). Cinco grandes escuelas se repartieron el predominio desde Lao-tse hasta el fin del primer período citado: el taoísmo (en el que se distinguió la escuela de Chuang-tse [VÉASE]); la escuela de los llamados dialécticos, amiga de la erística y de las paradojas —y contra la cual combatieron tanto confucionistas como taoístas—; el desarrollo del mohismo —el cual fue influido, en el curso de sus debates contra los dialécticos, por los procedimientos de los que averiguaban sobre todo las Formas y los Nombres—; el desarrollo del confucionismo (particularmente con respecto a la doctrina de lo razonable y del término medio, así como lo que debe hacerse para conseguirlos), y la escuela de los legalistas (o legistas), la cual se ocupó principalmente de filosofía política y, dentro de ella, del problema de los medios de gobierno de la sociedad. El período del saber clásico hasta comienzos del siglo XX (o, más propiamente, hasta comienzos del siglo XIX) comprende, junto al desarrollo de escuelas fundadas durante el período anterior (neotaoísmo y neoconfucionismo, derivados del taoísmo y del confucionismo primitivos), la irrupción del budismo (VÉASE), el cual, aunque basado en las escritu-

FIL

ras producidas en la India, experimentó en China muchas transformaciones. Junto a ello casi todo el citado período está dominado por las polémicas entre la vieja escuela textual y la nueva escuela textual: mientras la primera defendió las interpretaciones tradicionales de los antiguos textos literarios y filosófico-literarios chinos, la segunda propuso nuevas interpretaciones, si bien hay que tener presente que el vocablo 'interpretación' no tiene en este caso un sentido meramente ideológico: abarca —y podríamos añadir: sobre todo— cuestiones formales de escritura, reglas de composición, etc. También dentro del período del saber clásico se desarrolló grandemente la ya citada doctrina del Yin-Yang. Importante sobre todo ha sido el intenso cultivo de las ideas neotaoístas, budistas y neoconfucionistas, con ciertas formaciones eclécticas dentro del neoconfucionismo en el cual se insertaron elementos budistas y neotaoístas. Por lo demás, las grandes escuelas chinas mencionadas entraron luego en contacto con el pensamiento de Occidente, produciéndose numerosas tendencias. La filosofía contemporánea china puede dividirse en dos épocas: entre 1898 y 1950, y desde 1950 en adelante. Entre 1898 y 1950 se introdujeron muchos movimientos occidentales: darwinismo, nietzscheanismo, pragmatismo, neorealismo, neopositivismo, marxismo, etc. Según O. Brière (*op. cit. infra*), los sistemas filosóficos chinos en dicha época pueden dividirse en dos secciones: los sistemas de derivación oriental (budismo modernizado, neo-budismo ecléctico, neo-confucionismo positivista, tridemismo [nombre que deriva de "los tres principios del pueblo" proclamados por Sun Yat-sen] y los sistemas de derivación occidental (neokantismo socialista, idealismos diversos, marxismo, materialismo científico, neopositivismo, etc.). A partir de 1950 ha sido importante y decisivo el desarrollo del marxismo, o marxismo-leninismo, que se ha impuesto como filosofía oficial. Algunos autores (por ejemplo, Étienne, *Confucius*, 1956) han declarado que se está produciendo en China una síntesis marxista-confucionista. Otros manifiestan que el marxismo-leninismo predomina de modo tan completo que ha echado por la borda cualesquiera huellas que

FIL

podiesen haber permanecido del neconfucianismo. Esta última opinión parece hasta ahora la más plausible. Debe observarse al respecto que aun dentro del marxismo-leninismo los pensadores chinos han introducido ciertos cambios que pueden en el futuro resultar importantes. Hasta aproximadamente 1958 podía considerarse que el marxismo-leninismo chino seguía las mismas vías que el marxismo-leninismo ruso-soviético; en todo caso, las diferencias entre ambos no eran muy perceptibles exteriormente. Por este motivo hubiera podido incluirse la filosofía marxista-leninista china entre 1950 y 1958 dentro de la Filosofía soviética (VÉASE). Pero el año 1958 marcó dentro del pensamiento filosófico marxista-leninista chino un cambio importante en el sentido de un "fundamentalismo" marxista-leninista. Este cambio se halla condicionado por motivos político-sociales y también por motivos históricos: mientras los soviéticos parecen subrayar la continuidad y la consolidación, los chinos parecen destacar la necesidad de la experimentación y la constante revolución. Así, hay en el marxismo-leninismo chino un "revolucionarismo" que contrasta con el "gradualismo" soviético. Filosóficamente, las diferencias se manifiestan en diversos modos de concebir las relaciones entre estructuras y superestructuras, así como en la cuestión de las contradicciones o ausencia de contradicciones dentro de la sociedad socialista (o sociedades socialistas). Los filósofos marxistas chinos, de acuerdo con la línea política del Partido Comunista chino, manifiestan que no deben ocultarse las contradicciones ni debe interrumpirse la revolución aun dentro de la sociedad socialista. Tales filósofos manifiestan que las superestructuras quedan siempre detrás de las fuerzas productoras y que, por consiguiente, no hay más remedio que reconocer las citadas "contradicciones".

En cuanto al segundo punto, destacaremos tres rasgos característicos de la filosofía, por lo menos la filosofía china "clásica".

El primero es que la organización y agrupación de tendencias no sigue las mismas líneas que en el Occidente. La tradición de las grandes escuelas tiene en China mayor importancia que en el Oeste. Lo que en Occidente se califican de tenden-

FIL

cias filosóficas (por ejemplo, racionalismo, empirismo, mecanicismo, etc.) están usualmente insertadas en dichas tradiciones. Así, por ejemplo, encontramos rasgos materialistas en el taoísmo, rasgos fenomenistas e idealistas en el budismo, etc.

El segundo es que hay en la mayor parte de las escuelas chinas una indudable orientación de carácter social. No sólo porque la sociedad y su buen equilibrio es uno de los problemas capitales tratados por muchos autores chinos, sino también porque constituye el supuesto de buena parte de sus especulaciones filosóficas. De ello derivan dos características subsidiarias: la gran atención a lo práctico (y a veces a lo utilitario) y la importancia concedida a la moral, especialmente a la moral social.

El tercero es que domina con frecuencia el espíritu filosófico chino una tendencia detallista y formalista y una constante preocupación por problemas de lectura e interpretación de textos. Ello da a veces al pensamiento chino un aire de erudición y pedantería, pero hay que advertir que muchas veces esta erudición está mezclada con una gran afición a tratar los problemas a base de ejemplos tomados de la vida cotidiana; la pedantería no se halla en la jerga filosófica, sino en la continua puntualización de los temas tratados.

Véase la bibliografía de **FILOSOFÍA ORIENTAL**. Además: P. Carus, *Chinese Philosophy, an Exposition of the Main Characteristic Features of Chinese Thought*, 1898. — A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, 1927. — Id., id., *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, 1934. — Id., id., *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, 1938. — Marcel Granet, *La pensée chinoise*, 1934, nueva ed., 1950 (trad. esp.: *El pensamiento chino*, 1959). — O. Brière, "Les courants philosophiques en Chine depuis 50 ans (1898-1950)", *Bulletin de l'Université de l'Aurore (Shangai)*, serie III, t. 10 (1949), págs. 561-650; hay ed. separada. — Fung Yulan, *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols. (I, 1952; II, 1953). Se trata de una trad. inglesa por Dark Bodde del original chino, cuyo Vol. I apareció en 1931 y fue reimpreso (con el Vol. II) en 1934. El Vol. I de la trad. inglesa apareció ya en 1937; el de 1952 es una reedición con adiciones y correcciones. Del mismo au-

FIL

tor hay una exposición más breve en inglés (*A Short History of Chinese Philosophy*, 1948) y en francés (*Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, 1952). — D. Bodde, S. Cammann, W. Th. de Barry, A. Fang, A. Isenberg, J. R. Levenson, D. Nivison, I. A. Richards, A. F. Wright, *Studies in Chinese Thought*, ed. A. F. Wright, 1953. — H. G. Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tsé-tung*, 1953. — Chow-Yi-ching, *La philosophie chinoise*, 1956. — Liou Kia-Hway, *L'esprit synthétique de la Chine. Étude de la mentalité chinoise selon les textes des philosophes de l'antiquité*. — Gerhard Schmitz, *Der dialektische Materialismus in der chinesischen Philosophie*, 1960 [Veröffentlichungen d. Missionsspielerseminars St. Augustin, Siegburg, 7]. — Véase asimismo bibliografía en **BUDISMO**, **CONFUCIONISMO**, **TAOÍSMO**, etc. — Bibliografía: Wing-Tsit-Chan (Chang Wingtsit), *An Outline and a Bibliography of Chinese Philosophy*, 1955.

FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA.

Véase **FILOSOFÍA**.

FILOSOFÍA EXISTENCIAL. Véase **EXISTENCIALISMO**.

FILOSOFÍA GRIEGA. Uno de los problemas más debatidos en la historia de la filosofía griega es el de su autonomía con respecto a las especulaciones religioso-filosóficas orientales. Para algunos, la filosofía griega es enteramente independiente de las demás corrientes; otros sostienen, en cambio, que es simplemente una continuación de las tendencias que se perfilaron en Oriente, especialmente en Egipto. No obstante, resulta cada día más evidente que, sea cual fuere la solución dada a esta cuestión, la filosofía griega se nos presenta como un conjunto peculiar, como manifestación de un tipo de vida, y que el problema de su origen no afecta excesivamente al problema de su estructura. Ésta tiene como notas constitutivas una serie de preocupaciones y, como consecuencia de ellas, el descubrimiento de una serie de valores, cuya constancia en el curso de la tradición filosófica griega constituye la mejor medida para señalar sus comienzos y su fin. En primer lugar, el griego comienza a filosofar partiendo del ser, pero de un ser que ve cambiante y movido, de un ser que se le ofrece como apariencia. A esta disyuntiva entre el ser que ve y el ser que presume responde la pregunta funda-

FIL

mental de la filosofía griega y también, en cierta manera, de toda la filosofía de Occidente: ¿Qué es el ser? La historia de la filosofía griega es la historia de las sucesivas formulaciones de esta cuestión primaria. Sobre ella se montan las otras dos cuestiones fundamentales: ¿Cómo se puede conocer la verdad del ser, y ¿De qué modo puede expresarse? — o ¿En qué lenguaje puede hablarse acerca del ser? Pues aunque el problema de la naturaleza del hombre —individual y social— no esté ni mucho menos excluido del pensamiento griego (especialmente a partir de los sofistas), el mismo hombre es concebido —o acaba por ser concebido— como un ingrediente (el ingrediente "hablante" o "conocedor") del ser.

Casi siempre, el ser buscado es un ser encubierto y la función de la filosofía es descubrirlo, convertir su latencia en la oscuridad, en una latencia bajo la viva luz. Para los primeros filósofos griegos conocidos por sus doctrinas, los filósofos de la llamada escuela de Jonia (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), la cuestión del ser tiene una respuesta de tipo más o menos corporal; por eso su filosofía es aproximadamente una física, pero una física que no se preocupa por la medición, sino por el descubrimiento de la materia que *es* dentro de la materia que *acontece*. En la serie de filósofos presocráticos posteriores a los jónicos, la pregunta por el ser se va precisando; en el pitagorismo encontramos ya como ser las relaciones armónicas y, en última instancia, los números. Heráclito de Éfeso acentúa la perpetua fluencia del acontecer y ve en el fuego, que cambia constantemente y que, sin embargo, permanece idéntico, el símbolo del proceso cósmico. Parménides, al señalar los caracteres ontológicos del ser y al identificar a éste con el pensar, formula ya la cuestión con toda madurez; él es propiamente el fundador de la metafísica occidental y el que orienta el sentido de la posterior especulación filosófica. Con el siglo v a. de J. C., aparecen, por una parte, los continuadores del llamado período cosmológico (Empédocles, Anaxágoras, Demócrito), que elaboraron sistemas coherentes de explicación del universo basados en la constancia del mismo problema, y

FIL

por otra, la comente de los sofistas que, al volcar el interés de la reflexión sobre el hombre y los problemas humanistas, dan un nuevo giro a la historia del pensamiento griego. Este nuevo giro culmina en Sócrates, quien antepone a todas las demás cuestiones el problema de la salvación del hombre concebido como el problema de la consecución de su felicidad. Durante esta época predominan las reflexiones morales en el sentido de la pregunta por el puesto del hombre en el universo. Platón unifica estas dos preocupaciones —la preocupación por el ser y la preocupación por la salvación— en su sistema de las ideas y en su identificación de la idea suprema con el Bien. Aristóteles representa la primera gran recapitulación del espíritu griego, recapitulación que se manifiesta no sólo en el hecho de concebir ya la evolución del pensamiento helénico desde una altura histórica, sino también y muy especialmente en el hecho de que en él lleguen a culminación y a relativa conciliación corrientes diversas. El pensamiento de Aristóteles se desenvuelve de este modo en dos planos: en el de la amplitud, como recapitulación; en el de la profundidad, como directo ataque a las cuestiones centrales de la filosofía primera y en particular a la cuestión fundamental del movimiento. La diversificación de tendencias que se acentúa tras Aristóteles parece expresar una decadencia del espíritu griego, pero es más bien la primera gran crisis dentro de esta crisis casi permanente de la filosofía. Por eso, si desde un punto de vista histórico puede hablarse de una filosofía helenístico-romana (VÉASE), que comprende desde Aristóteles hasta el final del mundo antiguo, este período no deja de formar parte de una tradición griega disuelta ahora en la superior unidad de una tradición "antigua". Y, por otro lado, no puede confundirse esta terminación de la filosofía griega propiamente dicha con la terminación de la tradición griega. Por un lado, ésta perdura hasta nuestros días, no sólo como un momento necesario en la historia de la cultura, sino como la primera manifestación de la madurez filosófica; por otro, la filosofía griega no experimenta su primer gran vuelco sino cuando, con el cristia-

FIL

nismo, irrumpe en el mundo un principio nuevo: el principio que puede llamarse un filosofar partiendo de la nada como posibilidad de la creación. Por eso puede propiamente hablarse de una culminación y, al mismo tiempo, de un derrumbamiento de la filosofía griega en San Agustín. En el cristianismo se hace patente el nuevo tipo de la preocupación, que es a la vez preocupación por el alma como intimidad absoluta y preocupación por Dios. Esto es lo que da su tono a la filosofía medieval, principalmente en sus direcciones místicas, y lo que la diferencia esencialmente de la griega. En ella perviven los temas fundamentales de la especulación griega, pero su sentido y, por tanto, sus respuestas son diferentes. (Véase FILOSOFÍA MEDIEVAL.)

En varios artículos de este Diccionario nos hemos extendido sobre ciertos subperíodos de la filosofía griega (así, en los artículos sobre los itálicos, jónicos, presocráticos). En otros hemos hecho referencia a ciertas importantes tendencias que arrancaron de la filosofía griega e influyeron sobre el pensamiento posterior de Occidente (así, en los artículos sobre aristotelismo, platonismo). Hemos asimismo dedicado artículos a todas las escuelas griegas importantes (cirenaicos, epicúreos, estoicos, pitagóricos, etc.), así como a tendencias desarrolladas en la llamada filosofía helenístico-romana y que pueden asimismo inscribirse en el marco del pensamiento griego (neopitagorismo, neoplatonismo, etc.). Ciertos conceptos de interés específicamente histórico-filosófico relativos a la filosofía griega han sido asimismo tratados separadamente (como en los artículos sobre diádoco, escolarca, etc.). Conviene, pues, completar la presente caracterización de tal filosofía con la lectura de los artículos aludidos. Terminaremos ahora con unas palabras sobre la cuestión de la significación de la filosofía griega.

Esta significación es única para la historia del pensamiento — cuando menos del pensamiento occidental. En efecto, los filósofos griegos mostraron con toda transparencia buen número de las condiciones a partir de las cuales se ha erigido luego todo pensamiento filosófico. Por ejemplo, que la filosofía se mueve de conti-

FIL

nuo en una peculiar tensión interna, porque, siendo una creencia que sustituye a otra creencia, quiere ser al mismo tiempo un conjunto de ideas claras que disuelven toda creencia como tal creencia. En Grecia se manifestó tal condición en el hecho de que la filosofía surgió para colmar un vacío que no podía ya llenar completamente la mitología, pero a la vez sirvió para apoyar racionalmente una parte substancial de las creencias míticas. Pero, además, los filósofos griegos adoptaron ya, más o menos rudimentariamente, las posiciones últimas metafísicas, a las cuales se vuelve siempre cuando se requiere una decisión fundamental acerca de lo que es el ser, el conocimiento y aun el sujeto en tanto que conoce. Se ha hablado por eso del "milagro griego", de lo que Renán llamó esa "aparición simultánea que ha tenido lugar en la raza helénica de todo lo que constituye el honor y el ornato del espíritu humano", y de lo que menos retóricamente podría expresarse diciendo que en la cultura y en particular en la filosofía griega tenemos un ejemplo eminente de una desproporción entre las causas y los grandiosos efectos producidos. Ello no significa, como pretenden algunos autores, que toda la filosofía se reduzca a filosofía griega o que todo progreso filosófico tenga que ser un regreso a las raíces del pensamiento griego. Aunque la filosofía no progresa en la forma en que lo hace la ciencia, no puede decirse tampoco que ha sido dada enteramente desde sus orígenes. Pero la representación de éstos por medio del examen de la filosofía griega resulta por lo general más fecunda que la referencia a cualquier otro período de la filosofía. La ocupación con la filosofía griega es por ello no sólo el resultado de una curiosidad histórica, sino también, y sobre todo, de una exigencia filosófica.

Las principales fuentes para el estudio de la filosofía griega han sido mencionadas al comienzo del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) (VÉASE). Aquí nos limitaremos a dar cuenta de las principales ediciones críticas de textos historiográficos y de colecciones de fragmentos.

Doxographi graeci, ed. H. Diels, Berolini, 1879 (nueva ed., 1929), en los cuales figuran la mayor parte de los fragmentos doxográficos que que-

FIL

dan de las obras mencionadas en el citado artículo, así como trozos de otros autores (v. gr., Cicerón) que sirven para fines historiográficos. Varias ediciones de textos sirven de complemento a la colección de Diels: P. Wendland (1897), R. v. Scala (1898), A. Baumstark (1897), G. Pasquali (1910). Cfr. también E. Reitzenstein, *Theophrast bei Epikur und Lukrez*, 1924. — Fragmentos de Eudemo de Rodas en L. Spengel, *Eudemii Rhodii Peripatetici fragmenta*, 1866, reed., 1870. Otros fragmentos de peripatéticos, en la serie editada por F. Wehrli: *Die Schule des Aristoteles* (I. *Dikaiarchos*, 1944; II. *Aristoxenos*, 1945; III. *Klearchos*, 1948; IV. *Demetrios von Phaleron*, 1949; V. *Straton von Lampsakos*, 1950; VI. *Lykon und Ariston von Keos*, 1952; VII. *Heraikleides Pontikos*, 1953; VIII. *Eudemos von Rhodos*, 1955; IX. *Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes*, 1957; X. *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register*, 1959). — *Fragmenta philosophorum graecorum*, ed. F. W. A. Mullach, I. Lutetia Parisiorum, 1860; II, id., 1867; III, id., 1881 (contiene presocráticos, pitagóricos, sofistas, cínicos, platónicos, peripatéticos). — *Poetarum philosophorumque fragmenta*, ed. H. Diels, Berolini, 1901. — *Fragmenta historicorum graecorum*, ed. C. Müller, Lutetia Parisiorum, 4 vols., 1841-1851, vol. V, 1870 (véase especialmente el Vol. III para los fragmentos de interés filosófico). Esta obra ha sido superada por *Die Fragmente des griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby, Berlin, 1923 y sigs. — Fragmentos de interés filosófico se hallan asimismo en las ediciones de textos de médicos, así como en los *Scriptores physiognomonici Graeci et Latini*, ed. R. Foerster, Lipsiae, 2 vols., 1893, y otros. — Las ediciones de D. Laercio han sido mencionadas en el artículo correspondiente. Véase asimismo para información sobre ediciones las bibliografías de DIÁDOCO, ITALICOS, JÓNICOS, MILESIOS, PRESOCRÁTICOS. En cada bibliografía de los diferentes filósofos presocráticos hemos indicado los capítulos correspondientes de la edición de *Fragmentos* por Diels-Kranz (el capítulo de la quinta edición — las ediciones después de la quinta son reimpresiones — y, entre paréntesis, el de la primera). Para los otros filósofos griegos se halla asimismo indicación de las ediciones en los correspondientes artículos. A ello debe agregarse la información contenida en las bibliografías de ARISTOTELISMO, CÍNICOS, CIRENAICOS, EPICÚREOS, ESTOICOS, NEOPLATONIS-

FIL

MO, NEOPITAGORISMO, PLATONISMO, PERIPATÉTICOS, etc. — Información abundante se halla en A. F. von Pauly, *Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, reelaborado por G. A. Wissowa (se cita como Pauly-Wissowa), W. Kröll, K. Mittelhaus, K. Ziegler, 1894 y sigs. — Muy usada es la colección de H. Ritter y L. Preller, *Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta* (citada como P. L.), ed. Preller (Hamburg, 1838), 10ª ed., muy mejorada, por E. Wellmann, 1914. Más moderna y conveniente es la colección de C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, I, 1950; II, 1953; III, 1959, con textos griegos y notas en inglés — Repertorios bibliográficos: O. Gigon, *Antike Philosophie*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, vol. 5, 1948. — Rodolfo Mondolfo, *Guía bibliográfica de la filosofía antigua*, 1959 [suplemento a *El pensamiento antiguo*, Cfr. *infra*]. — Sebastián Cirac Estopañán, ΑΙΟΙΟΣ. *Monografía y síntesis bibliográfica de filosofía griega*, 1960. — J. A. Nuño Montes, *Filosofía antigua*, 1962 [Repertorios bibliográficos de filosofía, I. Caracas. Universidad Central de Venezuela].

Obras generales sobre el espíritu griego: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., 1931-1932. — Werner Jaeger, *Paideia, die Formung des griechischen Menschen*, I (1933); II (1944); III (1945) (trad. esp.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 4 vols., 1944-1945; reimp. en 1 vol., 1957. — Rodolfo Mondolfo, *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales*, 1943. — Id., id., *El genio helénico*, 1956 (obra distinta de la anterior). — Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, 1947. — M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, 1948. Véase también "Estudios de interpretación", *infra*. — Para aspectos o problemas particulares, véanse las bibliografías de los diferentes artículos de este Diccionario (Atomismo, Ciencia, Ética, Infinito, Materia, Metafísica, Religión, Substancia, etc.); en ellas se hace referencia a obras del tipo de las de Pierre Duhem (sistemas cosmológicos), Rodolfo Mondolfo (infinito), Natort (conocimiento), Heinze, Aall (Logos), Brochard (escepticismo), Teichmüller (categoría), etc., etc. — Obras generales sobre la filosofía griega: Después de Ch. August Brandis (*Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, Parte I, 1835; Parte II, Sec. 1, 1844; Parte II, Sec. 2. Primera mitad, 1853; *Id.*, *Id.*, Segunda mitad, 1857; Parte III, Sec.

FIL

1, 1860), apareció la obra que sigue siendo considerada todavía hoy como fundamental: Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung* (Parte I. *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*. II. *Sokrates, Plato, Aristoteles*. III. *Die nacharistotelische Philosophie*), 1844, 1846, 1852. La 2ª ed. refundida, apareció bajo el título: *Die Philosophie der Griechen in ihrer Entwicklung dargestellt*, 5 vols., 1859-1868. Las últimas ediciones son: I. 1, *Vorsokratiker, erste Hälfte*, 7ª ed., ed. W. Nestle, 1923. I. 2, *Vorsokratiker, zweite Hälfte*, 6ª ed., ed. W. Nestle, 1920. II, 1, *Sokrates, Sokratiker, Platon, Alte Akademie*, 5ª ed., con apéndice de E. Hoffmann, 1922. II, 2, *Aristoteles, alte Peripatetiker*, 4ª ed., 1921. III, 1, *Nacharistotelische Philosophie, erste Hälfte*, 4ª ed., ed. E. Wellmann, 1909. III, 2, *Nacharistotelische Philosophie, zweite Hälfte*, 5ª ed., 1923; reed. F. Lortzing, W. Nestle, E. Wellmann, 6 vols., 1962 y sigs. Hay trad. italiana, todavía no completa (se prevén 17 tomos) con muchas ampliaciones, por Rodolfo Mondolfo: *La filosofia dei Greci* (hasta ahora 4 tomos, 1932-1961). — Importante es también la obra de Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, 3 vols., 1893-1902 (I y II en 3ª ed., 1911, 1912; III en 3ª y 4ª ed., 1941). Trad. esp.: *Pensadores griegos*, 3 vols., 1952-53. — Lo más reciente es W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 5 vols. (I, 1962). — Las historias generales de la filosofía citadas en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), pueden también consultarse, especialmente el tomo I de Ueberweg-Heinze y, para historia de los problemas, la obra de Windelband. — Véase: H. von Arnim, *Die europäische Philosophie des Altertums* (en *Die Kultur der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg, I, 5). — Richard Högnigswald, *Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, 1917. — W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, 1920. — Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1921. — W. Capelle, *Die griechische Philosophie*, 4 vols., 1930-1934, 2ª ed., 1953-1954 (trad. esp.: *Historia de la filosofía griega*, 1958). — W. Kranz, *Die griechische Philosophie*, 1939. — A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, 1947, 2ª ed., 1949. — C. Carbonara, *La filosofia greca*, 1951 y sigs. — D. Galli, *Il pensiero greco*, 1954. — G. R. de Yurre, *Historia de la filosofía griega desde Tales hasta Aristóteles*,

FIL

1954. — Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée* (I. *La pensée antique*, 1955) (trad. esp.: *Historia del pensamiento* [I, *El pensamiento antiguo*, 1958]). — Significados son también los textos de Albert Schweigler, *Geschichte der griechischen Philosophie*, ed. K. Köstlin, 1859, 3, 1882. — Ch. Renouvier, *Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne*, 1842.—Id., id., *Manuel de philosophie ancienne*, 1845. — W. A. Butler, *Lectures on the History of Ancient Philosophy*, 1856, 2ª ed., por W. T. Thomson, 2 vols., 1866. — W. Windelband, *Geschichte der alten Philosophie nebst einen Anhang: Abriss der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaft im Altertum*, 1888, 3ª ed., por A. Bonhöffer, 1912 (trad. esp.: *Historia de la filosofía antigua*, 1955). — Para una historia a base de textos véase Rodolfo Mondolfo, *Il pensiero antico: Storia della filosofia greco-romana*, 1928 (en esp.: *El pensamiento antiguo*, 2 vols., 1942, 4ª ed., 1959). — Muy numerosas son las obras especialmente consagradas a la filosofía presocrática o anterior a Platón; véase PRESOCRÁTICOS. — Estudios de interpretación: V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, ed. Delbos (trad. esp. de parte: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, 1940). — G. Rodier, *Études de philosophie grecque* (recogidos por E. Gilson), 1926. — Ettore Bignone, *Studi sul pensiero antico*, 1938. — X. Zubiri, "Grecia y la pervivencia del pasado filosófico" (en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944). — E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951 (trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, 1960). — É. Bréhier, *Études de philosophie antique*, 1955. — Julius Stenzel, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, 1956, ed. Bertha Stenzel, con la ayuda de Hans Diller y Gerhard Müller. — Olof Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, 1959. — George Boas, *Rationalism in Greek Philosophy*, 1961.

FILOSOFÍA HEBREA. Véase FILOSOFÍA JUDÍA. FILOSOFÍA HELENÍSTICO-RO-

MANA se llama al período que sigue a la filosofía griega (VÉASE) propiamente dicha. El marco dentro del cual se desenvuelve el citado período no es ya el de Grecia y las colonias, sino el de todos los países comprendidos en el Imperio romano y en las comarcas helenizadas del Imperio de Alejandro. Lo característico de esta época, en la cual se insertan la constante cultural del alejandrino

FIL

como forma histórica y el sincretismo greco-romano-judaico-oriental, es la relativa ausencia de los grandes sistemas de tipo platónico y aristotélico, con su pretensión de conseguir la verdad fundada primordialmente sobre el *logos*. La tendencia sistemática, que se revela en los estoicos y que culmina en el neoplatonismo, tiene un mayor fundamento religioso —positivo o no— y una más acusada tendencia moral. En la primera fase de este período, que puede calificarse simplemente de helenística, surgen las escuelas filosóficas postaristotélicas que, con diferentes vicisitudes, atraviesan la época imperial romana hasta perderse dentro de la comente del cristianismo: los estoicos, los epicúreos, los escépticos. En la segunda fase, de asimilación por Roma de la tradición griega y de las corrientes orientales, el trabajo filosófico se centra en las escuelas mencionadas y en el platonismo, ya sea en la tradición platónica pura, ya en la Academia (VÉASE). Característica de esta fase son el sincretismo y la formación de los grandes sistemas neoplatónicos, que representan el último florecimiento de la especulación griega y que llegan a insertarse profundamente en la especulación teológico-metafísica del pensamiento cristiano (véase CRISTIANISMO). Las tendencias pitagorizantes y la interpretación puramente metafísico-religiosa de Platón triunfan con los neopitagóricos, con la especulación judaico-alejandrina de Filón y con los sucesores de Plotino, principalmente con los neoplatónicos sirios, como Jámblico. En la filosofía helenístico-romana, que no constituye una unidad propiamente filosófica, sino el resultado de la actividad de un círculo cultural de muy compleja significación, se inserta asimismo la fase del tránsito del paganismo al cristianismo y la progresiva "fusión" de la noción griega del *logos* con la noción cristiana del Hijo de Dios. La activa intervención de las religiones y especulaciones orientales, especialmente sirias y egipcias, se manifiesta tanto en las influencias directas de éstas sobre el neoplatonismo y el cristianismo primitivo como en el hecho de que los mismos representantes de las escuelas filosóficas propiamente griegas y romanas no sean siempre originarios de las provincias

FIL

de Occidente, sino pensadores procedentes de Oriente (además de Jámblico, Porfirio y Posidonio, que son sirios, puede mencionarse a los griegos alejandrinos de origen judío, como Filón, a los estoicos provinciales, como Séneca, a los apologistas de origen africano, como Tertuliano, etc.).

Véanse las partes dedicadas a este período en las principales historias generales de la filosofía citadas en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) y especialmente en las historias de la filosofía griega, citadas en el correspondiente artículo. Además, la bibliografía del artículo CRISTIANISMO, en particular las obras relativas a helenismo y cristianismo. Obras especiales sobre la cultura y la filosofía de este período: A. Schmekel, *Die hellenistisch-römische Philosophie* (en *Grosse Denker*, ed. E. von Aster, 1907). — E. Zingg, *La philosophie pendant la période de l'empire romain*, 1907. — P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 1907. — D. G. Sunne, *Some Phases in the Development of the Subjective Point of View during the Post-Aristotelian Period*, 1911. — J. Kaerst, "Das Wesen des Hellenismus" (en *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, II, 1), 1909. — Rudolf Glaser, *Griechische Ethik auf römischen Boden*, 1914 (epicúreos y estoicos). — E. Neustadt, *Die religiöse-philosophische Bewegung des Hellenismus und der Kaiserzeit*, 1914. — Paul Elmer More, *Hellenistic Philosophies*, 1923. — A. Schmekel, *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. I. Forschungen zur Philosophie des Hellenismus*, 1938. — Alfonso Reyes, *La filosofía helenística*, 1959 [Breviarios, 147]. — Véase también la obra, todavía hoy fundamental, de Fr. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, 2 vols., 1891-1892. — Para la escuela de Alejandría, véase la bibliografía de ALEJANDRÍA (ESCUELA DE) y NEOPLATONISMO.

FILOSOFÍA HINDÚ. Véase FILOSOFÍA INDIA. FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA).

Como problema y como disciplina filosófica la "Historia de la filosofía" ha sido objeto de investigación y de análisis sólo desde hace aproximadamente dos siglos. Durante la Antigüedad, la Edad Media y parte de la Edad Moderna la "Historia de la filosofía" consistió en buena parte en una descripción de las vidas o de las opi-

FIL

niones de los filósofos y de las llamadas "sectas [o "escuelas"] filosóficas". Ha habido ciertas excepciones a esta tendencia: las referencias de Aristóteles (principalmente en *Metafísica* Λ) a las doctrinas filosóficas anteriores a la suya propia no son meras descripciones de vida u opiniones de filósofos, sino examen crítico de doctrinas que se suceden unas a otras de un modo más o menos ordenado, de tal manera que cada una de ellas constituye una respuesta a insuficiencias manifestadas por doctrinas anteriores y a la vez revela ciertas insuficiencias corregidas por doctrinas posteriores. Pero aun en Aristóteles y otros autores que siguieron su tendencia "histórico-crítica" no hallamos una "Historia de la filosofía" en el sentido "normal" y corriente de esta expresión.

Sin embargo, si tomamos la expresión de referencia en un sentido muy amplio e incluimos en ella toda descripción de asuntos filosóficos en un pasado, podemos decir que ya desde la antigüedad hay trabajos de "Historia de la filosofía", si bien casi siempre orientados hacia la citada descripción de vidas, opiniones y "sectas". En todo caso, hallamos ya desde la antigüedad lo que pueden llamarse "materiales para el estudio de la Historia de la filosofía".

En lo que respecta a la antigüedad, nos hemos referido a tales materiales en el artículo Doxógrafos (VÉASE) en el cual clasificamos formalmente los varios modos de historiar la filosofía, o una parte de ella. Para completar la información proporcionada en dicho artículo, remitimos a los artículos DIÁDOCOS y ESCOLARCA.

Las recopilaciones de "opiniones" tan abundantes en la Antigüedad continuaron en la Edad Media. Ejemplo al respecto es la obra de Gualterio Burleigh, *De vitis et moribus philosophorum*, aparecida en la primera mitad del siglo XIV. Gran parte del material procede de Diógenes Laercio. El género de las "recopilaciones", "extractos" y "florilegios" se cultivó asimismo durante el Renacimiento. Mencionamos a este respecto la obra de Juan Luis Vives, *De initiis, sectis et laudabibus, philosophiae* (1518). Pero antes de ella había habido (especialmente en Florencia) producciones de factura análoga, la mayor parte de las cuales se hallan todavía

FIL

inéditas. Algunas han sido reseñadas por L. Stein en su artículo "Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance" (*Archiv für Geschichte der Philosophie* [1888], 534-53); de ellas mencionamos: un *Isagogicon*, de Leonardi Bruni; un manuscrito histórico-filosófico de Giambattista Buonosegnius; una *Epistola de Nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia* (1458), dirigida al parecer a Marsilio Ficino; otra del mismo carácter a Lorenzo de Medicis; una obra titulada *De vita et moribus philosophorum* (1463), de Juan Cristóbal de Arzignano. La exposición por sectas fue muy común durante los siglos XVI y XVII. (Véase la bibliografía del presente artículo.) De hecho, el interés por la historia de la filosofía como derivación del interés general por la historia nace propiamente en el siglo XVIII, cuando los enciclopedistas, sin dejar de someterse a considerables limitaciones determinadas por su consideración crítica del pasado, conciben la historia como una unidad y como la expresión de un progreso. El sentido histórico que alienta en esta concepción adquiere gran vuelo y madurez en el romanticismo y ante todo en Hegel, al definir la historia como un auto-desarrollo del Espíritu y, consiguientemente, como una evolución en donde todos los momentos anteriores son necesarios en cuanto manifestaciones parciales del Espíritu, el cual engloba en cada etapa las fases anteriores. Las contradicciones de los grandes sistemas entre sí no son concebidas ya como una demostración de la futilidad de toda especulación filosófica, como hacían los escépticos, sino como aspectos distintos y sucesivos de una misma y única marcha. La historia de la filosofía es, pues, para dicha época, un *proceso*, pero al mismo tiempo un *progreso* en el sentido de que todo momento es considerado como superior en valor al momento antecedente. La unidad del espíritu fundamenta la unidad de la historia y ésta la unidad de la filosofía. Desde fines del siglo xvm y comienzos del xix aparece la historia de la filosofía como disciplina filosófica, pero está todavía demasiado embebida en una filosofía de la historia o, mejor dicho, en una metahistoria como consecuencia de las nociones de proceso y de unidad esencial del espíritu.

FIL

El tratamiento sistemático de las cuestiones que afectan a la historia filosófica ha determinado en lo sucesivo, por una parte, un mejor y más acabado conocimiento del pasado filosófico, y, por otra, un abandono del optimismo de la idea del progreso, pero no ha desvirtuado de ninguna manera la idea de la historicidad de la filosofía. Por el contrario, ésta se ha entendido cada vez más como una disciplina arraigada en la historia. Del romanticismo a la idea de la esencial historicidad de la filosofía, pasando por Hegel, la escuela de Cousin y las investigaciones de Dilthey, Windelband y Rickert, hay una noción común a pesar de sus divergencias. En primer lugar, se ha podido advertir que la historia filosófica no es un conjunto de momentos del espíritu rigurosamente encadenados según una ley metahistórica, pero no es tampoco un arbitrario montón de opiniones y sistemas enteramente aislados o contradictorios. La investigación en detalle de la historia de la filosofía permite averiguar que todo saber filosófico brota en un medio cultural que forma el horizonte desde el cual cada época histórica tiende a ponerse en claro consigo misma. Por otro lado, se ha comprobado que no hay en la historia de la filosofía cortes radicales, como pudiera hacerlo pensar, por ejemplo, la diferencia entre la Edad Media y el Renacimiento. Cada época prosigue, admitiéndolos, los temas y métodos propios de la época anterior. Así, la Edad Moderna no representa una época totalmente distinta de la medieval, sino que siguen perviviendo en ella los elementos que contenía la anterior dentro de sí y que había heredado de la Antigüedad greco-romana. Esta unidad de la historia de la filosofía no es la unidad del espíritu en un sentido hegeliano, sino la unidad de la filosofía como saber brotado en la vida del hombre, como un hecho que le acontece en su existencia y que hace de la filosofía, no una disciplina que tiene una historia, sino un hecho que *es* histórico. Lo que es esencial a la filosofía, prescindiendo de que su evolución constituya una marcha progresiva o, lo que es más probable, un perfil variado, compuesto de innumerables curvas, desviaciones y retrocesos, es lo que, según Dilthey,

FIL

forma la nota constitutiva de la psique: la historicidad.

Vinculada de este modo la filosofía a la historia, la exposición del pasado filosófico ofrece en la actualidad un haz de problemas que sólo desde hace muy poco tiempo empiezan a ser tratados con rigor y que probablemente darán en hora oportuna una imagen de la historia filosófica muy distinta de la usual. Sin embargo, para los inmediatos fines didácticos siguen conservándose de momento los esquemas que mejor han permitido conocer en los últimos tiempos la historia de la filosofía y que tienen, por lo menos, la ventaja de hallarse fundados en investigaciones atentas a la realidad histórica más patente. En este respecto, se suele dividir la historia de la filosofía en grandes períodos coincidentes aproximadamente con la historia general de la cultura de Occidente. El problema de la llamada filosofía oriental, que para unos equivale a un círculo cultural enteramente distinto del Occidente, pero en cuya evolución se manifiestan formalmente las mismas etapas, y para otros no es más que una fase anterior a la filosofía griega, debe ser abandonado de momento para los fines de exposición perseguidos por los historiadores de la filosofía. Sin negar que el Oriente ha ejercido considerable influencia sobre la vida griega, se estima que solamente con ésta llega a *madurez* la filosofía y, por lo tanto, que solamente puede hablarse de filosofía en sentido estricto partiendo de Grecia. La filosofía *griega*, en parte la *helenístico-romana*, la *medieval* y la *moderna* forman de este modo conjuntos peculiares y relativamente cerrados, con sus notas distintivas propias, a los cuales habría acaso que agregar la filosofía *árabe* y la *judía*, insertadas por lo general con la filosofía de la Edad Media. La conservación de estos esquemas no excusa, con todo, la formulación de un problema que deberá ser resuelto a medida que la consideración histórica de la filosofía aporte mayores luces sobre estas cuestiones, problema al cual se han dado ya hasta el presente soluciones más o menos satisfactorias, pero dependientes todas ellas de concepciones metafísicas o metahistóricas, como las que se encuentran en He-

FIL

gel, en los esquemas de Victor Cousin y de Auguste Comte, en los ensayos clasificadores de Renouvier, en las "fases de la filosofía" de Brentano, en la teoría de las concepciones del mundo de Dilthey o en el esquema de los tres momentos de la filosofía europea de Santayana. Victor Cousin indica que las formas del espíritu pueden reducirse a cuatro: el sensualismo, el idealismo, el escepticismo y el misticismo, pero que debe desarrollarse un pensamiento ecléctico que recoja lo mejor de cada una. Para Auguste Comte, la historia entera de la filosofía se escinde, como la historia general, en tres fases: la teológica, la metafísica y la positiva, fases que representan no sólo distintas orientaciones del pensamiento, mas también el predominio de una forma de sociedad. Su doctrina de las tres fases es menos un intento de comprensión de la historia de la filosofía que la expresión del deseo de encontrar en una nueva ortodoxia el fundamento de una sociedad que supere el período crítico moderno. Renouvier, por su lado, supone que la historia de la filosofía es la eterna contraposición de dos metafísicas últimas que adoptan los más diversos nombres y contenidos, pero que acaso puedan reducirse a la dramática contraposición del impersonalismo y el personalismo. Brentano señala cuatro fases de la filosofía: en primer lugar surge un vivo interés puramente teórico que implica la elaboración de los métodos y la ampliación del saber a todos los campos posibles; en segundo término, una decadencia en que el puro interés científico disminuye y decrecen la profundidad y la originalidad de los pensamientos. El saber se populariza, pero a la vez se empobrece. Aparece así un estado de espíritu negador del saber y un infecundo escepticismo. La tercera fase comienza con una negación de este ánimo escéptico, pero en vez de retroceder a la fuente viva del saber el espíritu se orienta hacia un vago misticismo que pretende alcanzar el saber más sublime. Estas fases se manifiestan en la Antigüedad, en la Edad Media y en la Época Moderna; como en el caso de Comte, los esquemas de Brentano sólo parecen querer mostrar el carácter decadente de una filosofía que, cual el idealismo ale-

FIL

man, representa la cuarta fase de la época moderna y las necesidades de volver a las fuentes vivas del saber para que la filosofía recomience eternamente esa su repetida historia. Dilthey indica que, en lo que toca a la filosofía, las concepciones del mundo se escinden en un materialismo, un idealismo de la libertad y un idealismo objetivo, mas procura salvar el relativismo a que pudieran conducir tales tesis con la afirmación de que tras los sistemas permanece la vida como su fundamento último e irreductible. De análoga manera, pero a base de otras experiencias y ejemplos, Santayana manifiesta que el curso de la filosofía occidental parece haber alcanzado su mayor culminación en tres grandes sistemas: el naturalismo, el sobrenaturalismo y el romanticismo, y que cada una de éstas se halla representada, más que por un filósofo, por un gran poeta: Lucrecio en el primer caso, Dante en el segundo, Goethe en el último. W. Tatarkiewicz, por su lado, presenta una articulación de la historia de la filosofía de Occidente según la cual todos los grandes períodos han pasado por dos épocas bien marcadas, la época de los sistemas y la época de la crítica, antecedidos por períodos de desarrollo gradual de los problemas y seguidos por la división en escuelas y la elaboración de las cuestiones en detalle. Los dos momentos principales corresponden, por lo demás, a dos caracteres esenciales de la filosofía: los que Tatarkiewicz llama el rasgo maximalista y el rasgo minimalista, es decir, lo mismo que otros autores (véase FILOSOFÍA) han llamado el carácter especulativo y el carácter crítico. Gustav Kafka considera que cada una de las tres grandes épocas de la historia de la filosofía occidental (Antigüedad, Edad Media, Edad Moderna) se halla dividido en los mismos períodos; éstos son los siguientes: ruptura (*Aufbruch*), período cosmocéntrico, período antropocéntrico, integración y desintegración. Los ejemplos dados por Kafka son los siguientes (indicados los períodos y luego los ejemplos en cada una de las épocas): ruptura (Hesíodo y órficos; gnosticismo y anti-gnosticismo; Renacimiento y Reforma); período cosmocéntrico (presocráticos; San Agustín, Juan Escoto Erigena; los "grandes sistemas");

período antropocéntrico (sofistas, Sócrates, escuelas socráticas; dialécticos, San Anselmo; Ilustración); integración (Platón y Aristóteles; Santo Tomás de Aquino; Kant y el idealismo alemán); desintegración (filosofía helenístico-romana; Duns Escoto, Guillermo de Occam, nominalismo tardío, mística nominalista; posthegelianos).

Pero los esquemas no terminan aquí. Como otras posibilidades de división mencionamos las que escinden la historia filosófica en una etapa realista y en una etapa idealista, abarcando la primera todo el pensamiento griego y medieval y la segunda el pensamiento moderno; la que distingue entre una filosofía desde el ser, propia de la Antigüedad, desde Tales al neoplatonismo, y una filosofía desde la nada, que abarca desde San Agustín hasta Hegel; las que atienden más bien a la actitud vital a que se reduce toda filosofía y al punto de vista adoptado como horizonte general del pensamiento filosófico: filosofía desde la Naturaleza, filosofía desde Dios o filosofía desde el hombre; finalmente, los que prestan atención a las formas de pensar que hemos estudiado en el artículo Perifilosofía. El problema está, sin embargo, muy lejos de ser resuelto con ello y acaso haya siempre que achacar a todo ensayo de esta índole el inconveniente de que sacrifica, para decirlo con palabras de Meyerson, la realidad a la identidad. A la época actual, en que se está desarrollando una etapa filosófica distinta de la moderna y que, a diferencia de ésta, se preocupa por la historia y su problema, corresponderá dar una solución menos apurada a estas cuestiones. Por el momento parece haberse establecido con cierta firmeza lo que hay de común en toda la historia de la filosofía y, como consecuencia de ello, lo que hay de dispar *dentro* de ella. La historia filosófica no es probablemente un mero *eadem sed aliter*, algo que se repite con algunas diferencias en el curso del tiempo, pero es sin duda algo que no puede ser escindido artificialmente en períodos totalmente ajenos unos a otros. Sea cual fuere la solución dada a su problema, deberán tenerse en cuenta estas dos condiciones.

Las primeras historias "formales" y "completas" de la filosofía, distintas de la mera referencia al pasa-

FIL

FIL

do filosófico, aparecieron en el siglo XVIII, aunque sólo después de Hegel se constituyó la historia de la filosofía como una disciplina especial (a veces considerada inclusive como la más esencial) y como algo distinto de una descripción de "sectas" que se repiten continuamente o, según la expresión de Brucker, como *infinita falsae philosophiae exempla*. La obra *The History of Philosophy*, de Thomas Stanley, 1655, 2ª ed., 1687, 3ª, 1701 (trad. latina por G. Olearius, 1711) trata sólo de la filosofía pre-cristiana y, como la mayor parte de las obras histórico-filosóficas antes de Hegel, en un sentido parecido al de Diógenes Laercio, como colecciones de *placita philosophorum* y con insistencia sobre aspectos anecdóticos. El libro de Jacobus Thomasius, *Schediasma historicum, quovaria discutuntur ad historiam tum philosophicam, tum ecclesiasticam pertinentia*, 1655, así como los *Origines historiae philosophiae et ecclesiasticae*, ed. Ch. Thomasius, 1699, presentan el pasado filosófico a modos de ejemplos para la discusión. Las "primeras historias" son las de D (Deslandes), *Histoire critique de la philosophie*, 3 vols., 1730-1736 y Johann Jakob Brucker, *Kurze Fragen aus der philosophischen Historie*, 7 vols., 1731-1736 (con suplementos, 1737), *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 vols., 1742-1744, 2ª ed. 6 vols., 1766-1767 e *Institutiones historiae philosophicae usui acad. juventutis adornatae*, 1747 (de las cuales la *Historia critica philosophiae* es considerada como la principal). La obra de Brucker estima la filosofía leibniziana como la verdadera y todas las demás "sectas" como "historia de errores". Después aparecieron Agatopisto Cromaziano (Aipiano Buonafede), *Della istoria e della indole di ogni filosofia*, 1766-1781. — Chr. Meiners, *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*, 1786. — Dietrich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, 7 vols., 1791-1797. — Johann Gottlieb Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, 8 vols., 1796-1804; *Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*, 6 vols., 1800-1805. — Tomás Lapeña, *Ensayo sobre la historia de la filosofía*, 1806. — Un espíritu más histórico parecen tener las obras subsiguientes, empezando por la muy usada de Degérando, *Histoire comparée des systèmes de la philosophie*, 3 vols., 1804, 2ª ed., 4 vols., 1822-1823. — Wilhelm Gottlieb Tenneman (traductor de Degérando),

FIL

Geschichte der Philosophie, 11 vols., 1798-1819 (incompleta, pues debía alcanzar hasta los 13 tomos); reducción de la obra en *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, 1812, 3ª ed. elaborada por Amadeus Wendt, 5ª ed., 1829 (traducida por Victor Cousin). — Friedrich Ast, *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*, 1802. — T. Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie, zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, 3 vols., 1922-1923 (suplemento por Victor Philipp Gumposch, 1850). — Ernst Reinhold, *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, 3 vols., 1828-1830, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1836; *Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung*, 3 vols., 5ª ed., 1858. — A ellas siguió la muy utilizada obra de Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie*, 12 vols., 1829-1853 (hasta Kant; completada desde Kant en 1853). (El mismo Ritter editó las lecciones de Schleiermacher: *Geschichte der Philosophie*, 1839). — Una descripción de todas estas "primeras historias" se encuentra en el § 4 de la Bibliografía de la Historia de Ueberweg (tomo I) a que luego haremos referencia y cuyos datos (completados con otros) hemos aprovechado para la presente bibliografía. Un análisis de estas primeras historias y del problema que plantean para el estudio de la historia de la filosofía se encuentra en el libro de Francisco Romero, *Sobre la historia de la filosofía*, 1943 (especialmente la parte titulada *A mundi incunabulis*, título sacado precisamente de la obra de Brucker). También de F. Romero, "La historia de la filosofía según Hegel, N. Hartmann y G. Kafka", *Cuadernos Americanos*, Año XXI, N° 2 (1962), 127-47. — J. Freyer, *Geschichte der Geschichte der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert*, 1911. — El cambio decisivo en la orientación histórico-filosófica lo constituye, como se dijo, las lecciones de Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, editadas por Karl Ludwig Michelet, 3 vols. (vols. XIII-XV de la edición de *Werke*, 1833-1835, 2ª ed., 1840-1843; trad. esp.: *Lecciones de historia de la filosofía*, 3 vols., 1955). Desde entonces los hegelianos (en Alemania) y los cousinsianos (en Francia) desarrollaron considerablemente los estudios histórico-filosóficos, incluyendo estudios parciales de autores o épocas y ediciones críticas de filósofos. Un punto de vista hegeliano tiene G. Oswald Marbach, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (I. Geschich-*

FIL

te der griechischen Philosophie, 1838; *II. Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1841); lo mismo ocurre con Julius Braniss, *Geschichte der Philosophie seit Kant*, I, 1842. Las historias que se mencionan a continuación son consideradas ya como "modernas" y algunas de ellas han sido utilizadas hasta hace muy poco tiempo: Christoph Wilhelm Sigwart, *Geschichte der Philosophie*, 3 vols., 1854. — Albert Schweigler, *Geschichte der Philosophie im Umriss, ein Leitfadens zur Übersicht*, 1848, 16ª ed. elaborada por R. Koeber, 1905 (trad. esp.: *Historia general de la filosofía*, 1912). — Martin von Deutinger, *Geschichte der Philosophie*, 1852-1853. — Ludwig Noack, *Geschichte der Philosophie in gedrängter Übersicht*, 1853. — F. Michelis, *Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit*, 1865. — Johann E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 vols., 1866, 4ª ed. elaborada por Benno Erdmann, 1896. — Hay que tener en cuenta que la mayor parte de las historias estaban redactadas desde el punto de vista de alguna escuela o filósofo; así, la de Erdmann es principalmente hegeliana; la de Alb. Stöckl (1870), católica; la de Dühring, materialista; la de F. Ch. Pöter (1873-1882), schleiermachiiana; las de O. Flügel (1876) y Chr. A. Thilo (1876), herbartianas, etc., etc. En los países latinos tuvo especialmente influencia la edición de los *Cursos y Fragmentos* de Cousin mencionados en la bibliografía de este filósofo. En francés aparecieron también: J. F. Nourrisson, *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel*, 1858. — N. J. Laforêt, *Histoire de la philosophie*, (I. antigua), 1867. — Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, 1874 (puesta al día por varios autores en ed. de D. Huisman); la muy usada de Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*, 1874 (trad. esp. en varias ediciones); la de P. Janet y Gabriel Séailles, *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, 1887. En inglés se destacaron: Robert Blakey, *History of the Philosophy of Mind, from the Earliest Period to the Present Time*, 4 vols., 1848. — George Henry Lewes, *A Biographical History of Philosophy from its Origin in Greece down to the Present Day*, 1845, 2ª ed. refundida, 2 vols., 1871. — J. Haven, *A History of Ancient and Modern Philosophy*, 1876. — Asa Mahan, *A Critical History of Philosophy*, 1884. — W. Turner, *History of Philosophy*, 1903. — En italiano, aparte los estudios histórico-filosófi-

FIL

cos de los neokantianos y hegelianos, se destacaron las obras de R. Bobba, *Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino di giorni nostri*, 4 vols., 1873-1874. — A. Conti, *Storia della filosofia*, 2 vols., 1882. — Carlo Cantoni, *Storia compendiosa della filosofia*, 1887. — En España, la historia de Ceferino González, *Historia de la filosofía*, 4 vols., 1879, muy usada sobre todo en medios neoescolásticos. — Desde los últimos años del siglo ha aumentado considerablemente el número de historias publicadas (y el número de estudios parciales histórico-filosóficos a que se hace referencia en los distintos artículos de este Diccionario). Señalamos sólo las más significadas. La obra fundamental es, desde luego, el *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Ueberweg, 1863-1866, varias veces reelaborado y aumentado, primero por Max Heinze (suele citarse como el Ueberweg-Heinze), luego por varios autores; la última edición, en 5 vols., comprende: I. *Das Altertum*, por K. Praechter, 12ª ed., 1926; II. *Die patristische und scholastische Zeit*, por B. Geyer, 11ª ed., 1928; III. *Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, por M. Frischeisen-Köhler y W. Moog, 12ª ed., 1924; IV. *Die deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, por T. K. Oesterreich, 12ª ed., 1923; V (muy inferior al resto), *Die Philosophie des Auslandes im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, por T. K. Oesterreich y otros varios autores, 12ª ed., 1928. Se está preparando una nueva edición del Ueberweg-Heinze muy modificada y ampliada; la nueva ed. tendrá 18 volúmenes y estará redactada por numerosos colaboradores bajo la dirección de Wilpert, Geyer, Meyer, Lübke, Hacker, Hans Barth y otros. Fundamental para la historia de la filosofía como historia de los problemas es Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1892; varias ediciones; la última (15ª) con apéndice sobre el pensamiento del siglo xx por Heinz Heimsoeth, 1957; hay trad. esp. de una ed. anterior: *Historia de la filosofía*, I, II, 1941; III, 1942; IV, 1943; V, VI, 1942; VII, 1943. Muy centrada en torno a Kant es J. Bergmann, *Geschichte der Philosophie (I. Die Philosophie von Kant, 1892; II. Die deutsche Philosophie von Kant bis Beneke, 1893)*. — Sólo llega hasta una parte de la filosofía griega, y es importante especialmente para el pensamiento oriental la llamada *Historia general de la filosofía* de Deussen (citada en el artículo FILOSOFÍA ORIENTAL). Muy completas, aunque sin unidad sufi-

FIL

ciente, son las colecciones de historia de la filosofía escritas por varios autores: la *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (en *Die Kultur der Gegenwart*, ed. por P. Hinneberg), en la que colaboraron W. Wundt (filosofía de los pueblos primitivos), H. Oldenberg (filosofía hindú), W. Grube (filosofía china), T. Inouye (filosofía japonesa), H. von Arnim (filosofía antigua europea), Cl. Baeumker (filosofía patristica), I. Goldziher (filosofía musulmana y judía), Cl. Baeumker (filosofía cristiana medieval), W. Windelband (filosofía moderna); la *Geschichte der Philosophie* (Teubner, 7 vols.), en la que han colaborado E. Hoffmann, R. Kroner, S. Marck, Jonas Cohn; la *Geschichte der Philosophie* en 11 vols., como sigue: Vols. I-IV, *Die griechische Philosophie*, por Wilhelm Capelle (I, 2ª ed., 1953; II, 2ª ed., 1953; III, 2ª ed., 1954; IV, 2ª ed., 1954) (trad. esp.: *Historia de la filosofía griega*, 1958); V. *Die Philosophie des Mittelalters*, por Josef Koch [en prep.]; VI. *Von der Renaissance bis Kant*, por Kurt Scholling, 1954; VII. *Immanuel Kant*, por Gerhard Lehmann [en prep.]; VIII-IX. *Philosophie des 19. Jahr.*, por Gerhard Lehmann, partes 1 y 2, 1953; X-XI. *Die Philosophie im ersten Drittel des 20. Jahrhundert.*, por Gerhard Lehmann, Parte 1, 1957, Parte 2, 1960. — Muy detallado respecto a Kant y al neokantismo y muy usado durante un tiempo en países de lengua española es el manual de Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 1902, 7ª ed., 3 vols., 1927; reedición al cuidado de E. Metzke, 1949, 9ª ed., revisada por H. Knittermeyer, 1955. — (Trad. esp. de la 4ª ed.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1921, con prólogo de J. Ortega y Gasset.) Historias relativamente extensas y asimismo usadas en países de lengua española: A. Messer, *Geschichte der Philosophie*, 4 vols., 1912 y sigs. (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 5 vols., reed. I al IV, 1939; V, 1938). — É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 1926-1948, varias ediciones (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1942; 4ª ed., rev. y puesta al día, 3 vols., 1956). — Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, 4 vols. (I. *La pensée antique*, 1955; II. *La pensée chrétienne*, 1956; III. *La pensée moderne*: 1. *De Descartes a Kant*, 1961; 2. *De Hegel a nos jours*, 1962) (trad. esp.: *Historia del pensamiento*, 3 vols. [I. *El pensamiento antiguo*, 1958; II. *El pensamiento cristiano*, 1960; III. *El pensamiento moderno*, en prensa]). — E. Paolo Lamanna, *Storia della filosofia*, 2 vols., 1940-1941 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1958).

FIL

— Albert Rivaud, *Histoire de la philosophie*, 4 vols., 1948-1962 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 4 vols., 1961-1963). — Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, 3 vols., 1949-1953, reed., 3 vols., 1953-1954, y 1955 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 3 vols., 1955). — F. Klimpe y E. Colomer, *Historia de la filosofía*, 2ª ed., 1953. — J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 4ª ed., 1960 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 4ª ed., 1960, con apéndices sobre filosofía española por L. Martínez Gómez, S. J.). — Ernst von Aster, *Geschichte der Philosophie*, 1933, 13ª ed., 1960 (trad. esp. de eds. anteriores a la última: *Historia de la filosofía*, 1935, reed., 1943). — Julián Marias, *Historia de la filosofía*, 1941, 15ª ed., 1962, reimp. en *Obras completas*, I (1958). — Harold R. Smart, *Philosophy and Its History*, 1962. — Extensas historias de la filosofía son: Guido de Ruggiero, *Storia della filosofia*, 14 vols., 1920-1934; varias ediciones de tomos sueltos. — F. C. Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, que alcanzará probablemente 10 vols.; hasta ahora han aparecido, I, 1946, 2ª ed., 1950; II, 1950; III, 1953; IV, 1958; V, 1959; VI, 1960; VII 1963 (trad. esp. en proceso). — Mencionamos asimismo: K. Schilling, *Geschichte der Philosophie*, 2 vols., 1943-1944, 2ª ed., 1951-1954; otra ed. más breve, 1949. — E. Gouiran, *Historia universal de la filosofía*, 1947. — W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*. I. *Filozofia starozytna i sredniowieczna*; II. *Filozofia nowozytna do roku*, 3 vols., 1946-1950, nueva ed., 3 vols., 1958. — A. Aróstegui, *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*, 1953. — C. Ottaviano, *Manuale di storia della filosofia*, I, 1958. — Anders Wedberg, *Filosofins historia. Antiken och medeltiden*, 1958 [antigua y medieval; tratamiento "lógico" de los filósofos]. — Étienne Gilson, ed., *A History of Philosophy*. I: Anton Pegis, *Ancient Philosophy*, 1961; II: Armand A. Maurer, C. S. B., *Medieval Philosophy*, 1962; III: É. Gilson y Thomas Langan, *Modern Philosophy: Descartes to Kant*, 1963; IV: É. Gilson y Thomas Langan, *Recent Philosophy: Hegel to the Present*, 1963. — Punto de vista marxista: M. A. Dynnik, *Historia de la filosofía. De la Antigüedad a comienzos del siglo XIX* (trad. esp., 1961). — Sobre el problema de la historia de la filosofía (además del prefacio de J. Ortega y Gasset a la *Historia de Bréhier*, y de los trabajos de Francisco Romero y J. Freyer, *vid. supra*): Gustav Kafka, *Geschichtphilosophie der Philosophiegeschichte*, 1933. — H. Guthrie, *Introduction au*

FIL

problème de l'histoire de la philosophie. La métaphysique de l'individualité a priori de la pensée, 1937. — Nicolai Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, 1936, reimp. en *Kleinere Schriften*, II, 1957, págs. 1-48 (trad. esp.: *El pensamiento filosófico y su historia*, 1944). — É. Bréhier, *La philosophie et son passé*, 1940, 2ª ed., 1950. — Henri Gouhier, *La philosophie et son histoire*, 1947. — Armando Carlini, *Filosofia e storia della filosofia*, 1951 [monog.]. — Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, 1955. — E. Castelli, A. Wagner de Reyna, G. Gusdorf, M. Guéroult, A. Dempf, M. de Corte, O. Gigon, P. Valori, E. Husserl, H. Gouhier, A. del Noce, E. Garin, *La filosofia della storia della filosofia*, 1954 [el texto de Husserl procede de un manuscrito hasta entonces inédito]. La misma obra en francés, con algunas modificaciones: *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, 1956. — Béla von Brandenstein, *Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte*, 1957. — Harold Smart, *Philosophy and Its History*, 1962. — Juan A. Montes Nuño, *La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía*, 1962 [sobretiro de *Episteme* (Caracas), N° 3]. — Algunas de las muchas obras sobre "filosofías nacionales" modernas han sido mencionadas en la bibliografía de los artículos FILOSOFÍA MODERNA y FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA, así como FILOSOFÍA AMERICANA. Hacemos excepción aquí, por no abarcar totalmente el período moderno, de la *Historia de la filosofía española*, de A. Bonilla y San Martín (1908), proseguida por Tomás y Joaquín Carreras Artau (*Historia de la filosofía española: filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*; I, 1939; II, 1943) y por Marcial Solana (*Historia de la filosofía española: Época del Renacimiento, siglo XVI*, 3 vols., 1941), de la obra de Lothar Thomas, *Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch (I. Die Geschichte der Philosophie in Portugal von den Anfängen bis Ende des 16. Jahrhunderts, ausschliesslich der Regeneration der Scholastik*, 1944), de la parte sobre filosofía del Renacimiento en la historia de la filosofía italiana (*La filosofía*, 2 vols., 1948), de Eugenio Garin (en la *Storia dei generi letterari italiani*) y de los dos libros que se refieren a la tradición platónica en la filosofía anglo-sajona, principalmente en la época moderna, pero también anteriormente: J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy* (1931) y H. Gauss, *La tradition platonicienne dans la pensée*

FIL

anglaise (1948). — Sobre los métodos histórico-filosóficos, véase R. Mondolfo, *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*, 1949 (ed. italiana: *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, 1952). — También véase: Werner Goldschmidt, "Los quehaceres del historiador de la filosofía", en *Estudios de historia de la filosofía*. En homenaje al profesor R. Mondolfo, ed. J. A. Vázquez, Fasc. I, 1957, págs. 11-50. — Muchas de las revistas filosóficas contienen artículos de interés en el campo de la historia de la filosofía. Destacamos, sin embargo, las siguientes revistas: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, fundada por Ludwig Stein (con H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann y E. Zeller), vols. I-XLI, 1888-1932. La publicación del *Archiv* ha sido reasumida en 1960 (con el vol. XLII), ed. Glenn Morrow y Paul Wilpert. — *Revue des sciences humaines*, desde 1927, con varios títulos (*Revue d'histoire de la philosophie*, 1927-1933; *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilization*, 1933-1946). — *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1897-1915 y desde 1921. — *Rivista critica di storia della filosofia*, desde 1946. — *Sophis. Rivista internazionale di filosofia e storia della filosofia*, desde 1933. — *Journal of the History of Ideas*, desde 1940. — Mencionamos asimismo el *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*, ed. E. Rothacker, desde 1955.

FILOSOFÍA INDIA. Empleamos este nombre, y no el de 'filosofía hindú', para referirnos al pensamiento filosófico de k India. En efecto, 'filosofía hindú' designa una parte de la filosofía de la India: la que tiene por base la tradición religiosa considerada ortodoxa en la línea vedis-mo- brahmanismo-hinduismo. En cambio, 'filosofía india' significa la filosofía producida por pensadores del citado país, cualquiera que sea su orientación respecto a la ortodoxia o el período en el cual hayan desarrollado su actividad.

Hemos examinado en el artículo Filosofía oriental (VÉASE) algunos de los problemas que plantean las filosofías orientales más importantes. Lo dicho se aplica, pues, también a la filosofía india. Aquí concentraremos nuestra atención sobre dos puntos: la división de la filosofía india según períodos y escuelas, y los rasgos más generales de tal filosofía.

Los períodos más generales en que

FIL

suele dividirse la filosofía india son dos.

(1) Período védico, desde sus comienzos (en fecha indeterminada, pero muy remota) hasta una época no bien precisada, pero que puede fijarse en torno al año 500 antes de J. C. Este período suele subdividirse en otros dos: el védico o del *Veda* (VÉASE) y el upanisádico o de las *Upanisad* (v.). El período védico es calificado a veces también de período pre-upanisádico, especialmente cuando se quiere destacar el hecho de que, aun dentro de la tradición védica, las *Upanisad* constituyen la base principal para el desarrollo de gran parte de la posterior filosofía india. El período upanisádico es calificado también de vedántico o del *Vedanta*; entendido ahora este término como 'fin del *Veda*'.

(2) Período post-védico. De un modo general abarca desde el fin de la época de las principales *Upanisad* hasta el momento actual. Sin embargo, como semejante período resultaría excesivamente dilatado, se ha acordado subdividirlo a su vez en tres épocas, (a) La época post-védica primitiva. Comprende sobre todo la primera forma del budismo (v.) y el establecimiento del jainismo (v.). (b) La época de los sistemas o escuelas (*darsanas*), que luego enumeraremos y a los cuales se han dedicado artículos especiales, (c) La época moderna, en el curso de la cual se han proseguido los sistemas antes aludidos, a veces combinados con otros elementos, entre ellos inclusive de la filosofía occidental, a veces considerablemente modificados por el cambio de las circunstancias históricas y sociales. Es difícil marcar con precisión límites temporales para estas épocas, (a) Abarca desde 500 aproximadamente antes de J. C. hasta comienzos de nuestra era; (b) ha experimentado un gran florecimiento durante los primeros siglos de la era cristiana; en cuanto a la cronología de (c), ha sido establecida más bien en función de la historia occidental que de la historia de la India, pero puede conservarse por motivos de comodidad.

Los mencionados sistemas o escuelas de filosofía son, propiamente hablando, puntos de vista o "visiones inmediatas de la verdad" (véase DARSANA). Siguiendo la tradición,

FIL

los clasificaremos en los siguientes apartados.

(I) Sistemas ortodoxos (*astika*), que aceptan de un modo o de otro la autoridad védica. Son seis: *Nyaya*, *Vaisesika*, *Sankhya*, *Yoga*, *Mimamsa* (o *Purva-mimamsa*) y *Vedanta* (a veces, *Uttara-mimamsa*) (VÉANSE). Estos sistemas pueden ser combinados en tres grupos, cada uno de los cuales posee características comunes: *Nyaya-Vaisesika*, *Sankhya-Yoga*, *Mimamsa-Vedanta* (o *Purva-mimamsa* y *Uttara-mimamsa* o *Vedanta de Badarayana*). Pueden también clasificarse en dos grupos: uno, constituido por sistemas basados principal o exclusivamente en el *Veda*, y otro que, aunque aceptando el *Veda*, no se apoya tan insistentemente en el mismo. El primero de estos dos grupos abarca un sistema de índole preferentemente ritualista (*Mimamsa*) y un sistema de índole predominantemente especulativo (*Vedanta*). El segundo de estos dos grupos comprende los restantes cuatro sistemas ortodoxos mencionados: *Nyaya*, *Vaisesika*, *Sankhya*, *Yoga*.

(II) Sistemas heterodoxos (*nastika*), que rechazan la autoridad védica, aunque son precedidos en parte por ideas que se abren paso —o cuando menos se mencionan— en las *Upanisad*. Estos sistemas son tres: *Charvaka* (*Carvaka*) —o materialismo—, budismo y jainismo (VÉANSE). Como el budismo (posterior) se subdivide a veces en otros cuatro sistemas —*Vaibhasika*, *Sautrantika*, *Vijnanavada* (*Yogacara*) y *Madhyamika*—, se dice también que hay seis sistemas heterodoxos paralelos a los seis sistemas ortodoxos. Nosotros nos limitaremos en lo que toca a "sistemas heterodoxos", a los tres apuntados al comienzo de este párrafo.

En cuanto a los rasgos más generales de la filosofía india, ya se comprenderá que es difícil precisarlos dada la amplitud geográfica y cronológica de la misma. No obstante, lo mismo que señalamos en el caso de la filosofía oriental (v.), la dificultad mengua cuando hablamos en términos de tendencias. Algunas de éstas están determinadas por el cuadro de características generales de la filosofía oriental. Presentaremos a continuación un breve bosquejo de las más destacadas, correspondientes específicamente a la filosofía india.

FIL

Una es lo que puede calificarse de tendencia sintética. Consiste ésta en rechazar la adscripción de determinados problemas a determinadas y precisas disciplinas filosóficas, así como el aislamiento de un tema o problema cualquiera. La visión total determina el método seguido en cada caso. Esta visión total es la mencionada aprehensión inmediata de la verdad mediante el punto de vista, *darsana*. En el amplio círculo trazado por el mismo se sitúan los distintos problemas y el modo específico de tratarlos.

Otra tendencia es su espíritu abierto para considerar opiniones adversas. No es sólo el espíritu abierto de cada sistema ortodoxo con respecto a los otros, sino de los sistemas ortodoxos con respecto a los heterodoxos y viceversa. Este espíritu abierto es debido, empero, menos a una orientación ecléctica que a dos hechos: primero, el que la literatura tradicional védica y upanisádica contiene una enorme cantidad de opiniones distintas, incluyendo, según advertimos, cuando menos en forma de mención, algunas próximas a la heterodoxia; segundo, el que, una vez constituida, cada *darsana* es completa en su perspectiva y puede referirse a las demás "impunemente".

Tendencia muy acusada en la filosofía india es la ya señalada en el caso de la filosofía oriental en general: la "despersonalización" de la producción filosófica. Ello permite comprender las formas de expresión filosóficas características de la filosofía india: textos considerados como básicos, elaboración conceptual de ellos mediante explicaciones o interpretaciones de sus significados, *sutras* (o "hilos") por los cuales se establecen "vías" que permiten ligar unas opiniones con otras y ver su común fundamento, comentarios a las *sutras*, organización de todos estos materiales en un cuerpo doctrinal en el que colaboran muchos pensadores en el curso de numerosos comentarios. En un sentido general de 'escolástico', podemos decir que en la forma de expresión gran parte del pensamiento filosófico indio tiene un aire escolástico — lo que no significa siempre un aire cerrado. Junto a la citada "despersonalización" hay una acen-tuación del valor de la personalidad creadora, pero menos en tanto que

FIL

productora de determinados pensamientos objetivos que como "modelo" cuyos rasgos históricos y humanos se van poco a poco esfumando.

Otra tendencia acusada en la filosofía india es el hecho de que todas las escuelas de la misma parten de una situación humana —el carácter miserable y angustiado de la existencia en este mundo— para elevarse hacia un impulso de purificación. El fundamento último de buena parte de la filosofía india es, pues, moral o, mejor dicho, religioso-moral. Se trata, en efecto, de alcanzar el máximo dominio posible sobre sí mismo y sobre el mundo (mediante fuerzas espirituales) con el fin de librarse de la miseria de lo real-aparente y alcanzar la quietud de lo real-verdadero. La finalidad última de las escuelas es, así, la salvación y la liberación (véase MOKSA); aun en un sistema como el materialista de *Charvaka*, hay una cierta liberación en el placer y una terminación de todo sin-sabor de la existencia en la muerte.

Finalmente, un motivo muy importante en casi todo el pensamiento filosófico indio es el predominio de la concepción de la filosofía como "vía" (o modo de existencia) sobre su concepción como serie de proposiciones que pretenden únicamente describir objetivamente lo real. Estas dos concepciones coexisten en la India (como, por lo demás, en Occidente); la segunda, además, no es totalmente insignificante si nos atenemos a la labor filosófica de carácter especial que, dentro del marco general de la *darsana* correspondiente, han llevado a cabo muchos pensadores indios. Pero la primera concepción acaba por imperar sobre la segunda. Como indica M. Hiriyanna, la máxima fundamental jainista: "No vivas para conocer, mas conoce para vivir", podría ser aplicada a todas las demás "escuelas" indias.

Véanse las bibliografías de FILOSOFÍA ORIENTAL, VEDA, UPANISAD, BUDISMO, JAINISMO, y de las varias escuelas mencionadas en el texto del artículo. Obras generales sobre la filosofía india y sobre la historia de la filosofía india: P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 6 vols., 1894-1918. — Max Müller, *The Six Systems of Indian Philosophy*, 1899. — R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doc-*

FIL

trines hindoues, 1921, 3ª ed., 1939 (trad. esp.: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 1945). — Id., id., *Les philosophies indiennes. Les systèmes*, 2 vols., 1931. — Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., (I, 1922; II, 1932; III, 1940; IV, 1949; V, 1955). — P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, 1923. — S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2 vols. (I, 1923; II, 1927). — O. Strauss, *Indische Philosophie*, 1925. — M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, 1932 (trad. esp.: *La filosofía de la India*, 1955. — D. M. Datta [en colaboración con S. C. Chatterjee], *An Introduction to Indian Philosophy*, 1939, 6ª ed., 1960. — A. Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik*, 1935 (trad. esp.: *El pensamiento de la India*, 1952, 2ª ed., 1958). — V. Fatone, *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*, 1942. — W. Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden*, 2 vols, 1947 (I. *Vorphilosophische Philosophie; II. Philosophie und Mystik der Upanishaden*). — Id., id., *Geschichte der indischen Philosophie*, 1954. — H. von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, 1949. — Jadunath Sinha, *A History of Indian Philosophy*, 2 vols., 1949-1952. — H. Zimmer, *Philosophies of India*, 1951. — T. Bernard, *Hindu Philosophy*, 1951. — K. S. Murty, *Evolution of Philosophy in India*, 1952. — E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie. I. Die Philosophie des Veda und des Epos. Buddha und Jina. Das Samkhya und das Yoga-System*, 1953; II, 1956. — Jadunath Sinha, *A History of Indian Philosophy*, 2 vols. (I, 1956; II, 1962). — Mahamahopādya Umesha Mishra, *History of Indian Philosophy*, I, 1957. — F. Challaye, *Les philosophes de l'Inde*, 1957. — Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia indiana*, 1957. — Chandradhar Sharma, *Indian Philosophy: A Critical Survey*, 1962. — K. H. Potter, *Presuppositions of Indian Philosophies*, 1963 [examen de problemas básicos en las diferentes "escuelas"]. — Para la lógica de algunas escuelas indias, véase bibliografía del artículo LÓGICA (D [a]). — Sobre filosofía india contemporánea: M. K. Gandhi, R. Tagore, S. Abhedānanda, K. C. Bhattacharyya, G. C. Chatterji, A. K. Coomaraswamy, B. Das, S. Dasgupta, H. Haldar, M. Hiriyanna, S. Radhakrishnan, R. D. Ranade, V. Subrahmanya Iyer, A. R. Waddia, *Contemporary Indian Philosophy*, ed. S. Radhakrishnan y J. Muirhead, 1936.

FIL

FILOSOFÍA JUDÍA es, por una parte, la filosofía de la tradición religiosa del judaísmo, que elabora los conceptos metafísicos derivados de la Ley o pretende justificarlos racionalmente, y, por otra, las producciones filosóficas derivadas de pensadores de origen judío. En el primer sentido se incluyen dentro de la filosofía judía gran parte de los comentarios a la Cabala y al Talmud y, sobre todo, los pensadores medievales que ensayaron una conciliación de la Ley con la tradición filosófica griega, especialmente aristotélica, y que tuvieron su máximo representante en Maimónides. En el segundo sentido, mucho más impreciso, se designa como filosofía judía desde el platonismo de Filón de Alejandría hasta el sistema de Spinoza, la filosofía trascendental de Salomón Maimón y el pensamiento de K. Rosenzweig y M. Buber. Sólo con grandes reservas puede darse a este último concepto el nombre de filosofía judía. Más bien hay que entender por ella la filosofía que, admitiendo la noción de Ley como una peculiar manera de relación del hombre con la divinidad se esfuerza por entenderla mediante el pensamiento racional. Ahora bien, esta relación es también uno de los motivos del pensamiento cristiano y con las debidas reservas puede decirse que ambos parten de un problema similar. Sin embargo, las diferencias son considerables. En primer lugar, como hace observar Renán, el judío eligió como base de la comunión religiosa la práctica y no los dogmas. "El cristiano se halla vinculado al cristianismo por una misma creencia. El judío se halla vinculado al judaísmo por las mismas observancias" (*Hist. des orig. du Christian.*, VI, Cap. XIII). De ahí que el cristianismo haya asimilado casi necesariamente la tradición helénica en tanto que el judaísmo ha permanecido —con algunas excepciones— dentro de sí mismo, eliminando casi de continuo las posibilidades para una filosofía. Y ello hasta tal punto que esta filosofía ha surgido únicamente cuando, abandonando su peculiar actitud, ha examinado la relación entre Dios y el hombre a través de la Ley de manera muy distinta que la impuesta por su tradición religiosa. Así ocurre, por ejemplo, con el cabalismo, sobre el cual nos

FIL

hemos extendido en otro lugar (véase CABALA) y que contiene posiblemente muchos otros elementos además del de la simple relación entre el hombre y la Ley.

La exposición de la historia de la filosofía judía depende, naturalmente, de que se incluyan en ella —como hacen la mayor parte de los historiadores de la filosofía— sólo los pensadores judíos medievales, especialmente en la medida en que se han relacionado con la filosofía árabe y cristiana, o de que abarque la historia entera del pensamiento occidental, desde los problemas filosóficos planteados por la relación entre filosofía y Ley hasta las cuestiones de filosofía de la religión tratadas por muchos pensadores judíos modernos. El esquema que resulta en cada caso es, por supuesto, distinto. Así, podemos comparar a modo de ejemplo dos exposiciones de conjunto de la filosofía judía, la de J. Husik y la de Guttmann, que pueden servir como muestras de una exposición general cronológica (la exposición de Neumark está hecha al hilo de ciertos problemas, especialmente los de relación entre materia y forma, y los planteados por la teoría de los atributos). Husik considera la filosofía judía, de acuerdo con el propósito de su libro, primariamente como "filosofía judía medieval". En tal caso abarca los siglos que van entre el X y el XV, es decir, desde Isaac Israeli hasta Chasdai Crescas y Josep Albo. Tenemos entonces, en orden cronológico aproximado, a Isaac Israeli (ca. 870-920), David ben Mervan Al Mukamas, aproximadamente de la misma época de Israeli, Saadia (892-942), considerado por muchos como el "fundador" de la filosofía judía medieval y por Husik como "el primer filósofo judío importante" después de Filón de Alejandría; José Al Basir (siglo XI) y su discípulo Jesuá ben Judá, Abengabirol o Avicebrón (ca. 1020-1070), Abenpaku da, aproximadamente de una generación posterior a Avicebrón, Abraham bar Hiyya o Abraham Savasorda, de la misma época, Abensadik (t 1149), Yehuda-Ha-Levi (ca. 1080-1143), los Abenezras (Abraham ibn Ezra, 1092-1167, y Moisés ibn Ezra, ca. 1070-ca. 1138), Abendaud (siglo XII), Maimónides (1135-1204), Hillel ben Samuel y Levi ben Ger-

FIL

son, ambos posteriores de un siglo o siglo y medio a Maimónides; Sem Tob Falaquera (1225-1290), Chasdai Crescas o Hasdai ben Abraham Crescas (1340-1410) y Josep Albo (1380-1444). (Debe advertirse que la transcripción de los nombres [algunos de ellos conocidos, además, por la forma árabe] difiere considerablemente en los diversos textos.) En cambio, Guttmann, interesado más bien por "la filosofía del judaísmo" (título de su historia), entiende ésta en un sentido sumamente amplio. En rigor, define la historia de la filosofía judía como "la historia de las distintas recepciones de tesoros intelectuales ajenos". Esta filosofía podría dividirse en tres grandes partes. La primera comprendería los problemas filosóficos que podría plantear —puestos en contacto con alguna tradición intelectual— la evolución religiosa del pueblo judío en la Antigüedad (religión bíblica, filosofía helenístico-judaica y la especulación talmúdica). La segunda parte abarcaría la filosofía de la religión judía en la Edad Media, desde Isaac Israeli y Saadia —considerado asimilado como "fundador" de la filosofía judía medieval— hasta Gerson y Crescas, así como las elaboraciones filosóficas del judaísmo en el Renacimiento, especialmente en España e Italia. Una importancia especial habría que dar entonces a las luchas entre las diferentes sectas religiosas, y especialmente a la mayor o menor inclinación de cada una al "racionalismo", así como a los problemas relativos a la relación —o falta de relación— entre la Ley y su interpretación filosófica. Externamente, en cambio, esta historia estaría determinada por direcciones tales como la influencia neoplatónica (Israeli, Avicebrón y luego León Hebreo) y la influencia aristotélica (Maimónides). La tercera parte abarcaría la filosofía judía moderna, que sería por un lado la filosofía de los pensadores judíos y por otro la de aquellos en quienes la cuestión del judaísmo llegase a poseer —tanto positiva como negativamente— alguna importancia. En este grupo cabrían figuras como Spinoza, Moisés Mendelssohn, Salomón Formstecher, Samuel Hirsch, Moritz Lazarus, Hermann Cohen y —podríamos agregar— K. Rosenzweig y Martin Buber en el pensamiento propiamente contemporáneo.

FIL

Enciclopedias con información general sobre la historia, la cultura y el pensamiento hebreos: *The Jewish Encyclopaedia*, New York, 1901 y siguientes. — *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Berlín, 1928 y siguientes. — Enciclopedias bíblicas: J. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, París, 1891. — J. Hastings y Selbie, *A Dictionary of the Bible*, Edimburgo, 4 vols., 1898 y siguientes. — Chayne y Black, *Encyclopaedia biblica*, Londres, 4 vols., 1899 y siguientes. — Para el Talmud, véase: A. Nager, *Die Religionsphilosophie des Talmud*, 1864. — E. Deutsch, *Der Talmud*, 1869. — Jacobsohn, *Versuch einer Psychologie des Talmud*, 1875. — A. Schwarz, *Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik im Morgenland*, 1901. — Id., id., *Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik*, 1909. — Para la Cábala, véase bibliografía de CÁBALA. — Para la historia del pensamiento filosófico, véase, además del libro de S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, nueva ed., 1927, reimp., 1955, y de la bibliografía de los diversos pensadores judíos: M. Eisler, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 3 vols., I, 1870; II, 1876; III, 1884. — D. Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt*, 2 vols., 1907-1910. — J. Husik, *A History of Jewish Mediaeval Philosophy*, 1916. — J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, 1933. — Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, 1947. — Ermenegildo Bertola, *La filosofía ebraica*, 1947. — León Dujovne, *Introducción a la historia de la filosofía judía*, 1949. — C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, 1953 (trad. esp.: *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, 1961). — Id., id., *Études de métaphysique biblique*, 1955. — Joseph Blau, *The Story of Jewish Philosophy*, 1962. — Véase también la bibliografía de los artículos ESCOLÁSTICA y FILOSOFÍA MEDIEVAL, así como la bibliografía de algunos artículos en los que se hace referencia a conceptos tratados en el sentido de la tradición filosófica hebraica (ATRIBUTO, DIOS). — Bibliografía: G. Vajda, *Jüdische Philosophie* (en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, vol. 19, 1950).

FILOSOFÍA MEDIEVAL. Con este nombre se designa el período de la

FIL

historia de la filosofía que abarca desde el siglo IX hasta el siglo XIV. Estos límites temporales son un tanto convencionales. Por un lado, puesto que no pocos de los temas de la filosofía medieval proceden de San Agustín, se ha extendido a veces el citado período hasta el siglo V. Por otro lado, puesto que después del siglo XIV persisten no pocas formas y no pocos temas medievales en filosofía, se ha extendido a veces el citado período hasta los siglos XV y XVI. Sin embargo, tal extensión resulta excesiva. Los siglos inmediatamente anteriores al IX pueden designarse más propiamente como los de la Patrística (VÉASE); los siglos inmediatamente posteriores al XIV pueden designarse más propiamente como la filosofía del Renacimiento (VÉASE). Las razones que se dan para extender el período en cuestión en los dos sentidos podrían, por lo demás, alterarse. Puesto que en los comienzos de la filosofía medieval persisten no pocos temas antiguos, y puesto que ya desde el siglo XII se revelan no pocos temas modernos, podría concluirse que la filosofía medieval queda confinada a los siglos IX, X, XI, y, a lo sumo, XII y XIII. Es, pues, conveniente adoptar la convención ofrecida, la cual tiene bases sólidas en el hecho de que la mayor parte de los filósofos que vivieron entre los siglos IX y XIV pueden ser considerados, sin demasiada impropiedad, como medievales.

La cuestión de las divisiones que cabe establecer dentro del citado período se presta a debate. En el cuadro cronológico insertado al final de la presente obra puede verse cuáles son los filósofos medievales más importantes en cada uno de los siglos desde el IX al XIV. Vemos así, que en el siglo IX está Juan Escoto Erigena; en el X, Alfarabi, Gerberto de Aurillac; en el XI, Avicena, Avicibrón, San Anselmo, Roscelino; en el XII, Abelardo, San Bernardo, Pedro Lombardo, Averroes, Maimónides; en el XIII, Alejandro de Hales, San Alberto Magno, Rogelio Bacon, Pedro Hispano, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Sigerio de Brabante, Ramón Llull, Maestro Eckart, Juan Duns Escoto; en el XIV, Nicolás de Autrecourt, Juan Ruysbroek, Guillermo de Occam, Juan Buridán, Nicolás de Oresme, Abenaldún, Juan Gerson (indicamos

FIL

solamente algunos nombres para dar una idea general; algunos, además, como Juan Duns Escoto, aunque, según nuestro cómputo, pertenecen cronológicamente al siglo XIII, suelen figurar en muchas Historias de la filosofía medieval como filósofos trecentistas). Pero una organización de la filosofía medieval según siglos es un expediente tan cómodo como poco iluminador. Los historiadores han buscado, pues, otras articulaciones. Se ha hablado, así, de los primeros grandes filósofos medievales (cristianos), como Juan Escoto Erigena y San Anselmo, y se ha intentado clasificar otras producciones filosóficas bajo capítulos generales: platonismo del siglo XII; misticismo; disputa de los universales; grandes obras teológicas del siglo xm; disputas lógicas y semánticas del siglo XIII; escuela franciscana; averroísmo latino; neoplatonismo; escuelas agustinianas; nominalismo, etc., etc., con apartados especiales para las filosofías árabe (o musulmana) y judía. Algunos autores han identificado la filosofía medieval con la escolástica, pero esta identificación carece de base suficiente, pues el misticismo especulativo, el platonismo humanista y otras corrientes se alojan difícilmente dentro de la segunda. Esto no significa que la escolástica no desempeñe un papel fundamental dentro de la filosofía medieval. Pero justamente dada su importancia, es conveniente tratarla con más detalle separadamente, lo que hemos hecho en el artículo Escolástica, donde, además, hemos proporcionado divisiones de la misma en períodos que en alguna medida corresponden a varios períodos de la filosofía medieval. Otros autores han articulado la filosofía medieval de acuerdo con ciertas grandes vías (viae), pero, además de que ello restringe demasiado el período medieval al escolástico, tiene el inconveniente de que se insiste demasiado sobre ciertas grandes figuras y sus "escuelas" — tomismo, escotismo, occamismo, etc. Hemos tratado de estas escuelas en artículos aparte, que pueden considerarse para los efectos aquí perseguidos como complementarios del presente. Hemos dedicado asimismo artículos a varios aspectos del pensamiento medieval, tal como en los dedicados a Chartres (Escuela de), los Victorinos, Traductores de Toledo (Escuela de), etc. Ciertos autores han

FIL

identificado completamente la filosofía medieval con la filosofía cristiana, estimando como a lo sumo incitantes o suplementarios los grandes movimientos de la filosofía árabe y judía en la Edad Media. En número creciente, sin embargo, los historiadores de la filosofía medieval se han dado cuenta de la importancia de dichos movimientos, de tal suerte que ya no puede decirse que la filosofía medieval sea exclusivamente la filosofía medieval cristiana, aun cuando ésta sea todavía considerada como la parte más importante e influyente de ella. Asimismo hemos dedicado artículos especiales a Filosofía árabe y Filosofía judía, destacando los períodos medievales de las mismas. Por lo demás, aunque cuando, por ejemplo, Avicena y Averroes no sean simplemente "precursores" de algunos de los grandes escolásticos cristianos, es cierto que muchos de los temas capitales de la filosofía medieval árabe y judía coinciden con los de la filosofía medieval cristiana.

En primer lugar, es característico de la filosofía medieval el no ser, como la filosofía griega, un originarse del pensamiento filosófico *ab ovo* (o casi *ab ovo*), sino un continuar en gran medida, por importantes que sean las modificaciones introducidas, una tradición anterior. Esta tradición es la griega, y la llamada helenístico-romana. Ciertamente que no pocas de las intuiciones fundamentales de la filosofía medieval —por ejemplo, las expresadas en el pensamiento agustiniano— no son en modo alguno griegas o helenístico-romanas. Pero en cuanto se expresan y elaboran filosóficamente, no aparecen como independientes de la tradición anterior. En el caso de la escolástica, las "fijaciones" griegas aparecen todavía con más claridad; platonismo y aristotelismo no son aquí elementos extraños, sino a veces muy plenamente incorporados al pensamiento filosófico medieval.

En segundo lugar, aun continuando la mencionada tradición, la filosofía medieval no es una repetición de ella. Es en todo caso una continuación desde un horizonte intelectual y afectivo distinto. Este horizonte es, en general, el religioso, y en el caso que principalmente nos ocupa el cristiano. Por lo tanto, hay en la filosofía medieval un importante componente teológico que no se halla en la filosofía griega. O, mejor dicho, mientras en esta úl-

FIL

tima filosofía —incluyendo el neoplatonismo— los elementos teológicos son como un coronamiento de la reflexión filosófica, en la filosofía medieval constituyen un punto de partida. No puede descartarse de la filosofía medieval la Revelación (y ello corresponde tanto al pensamiento cristiano como al musulmán y al judío). Al mismo tiempo, surgen en el pensamiento filosófico medieval cuestiones que no se planteaban en el griego; precisamente la cuestión de la relación entre teología y filosofía es uno de los más destacados. Esta relación ha sido presentada de diversas formas: como una fusión completa, como una subordinación de la segunda a la primera, de la primera a la segunda, como un equilibrio, etc.

En tercer lugar, las preocupaciones más constantes en la filosofía medieval son las que se centran en la cuestión de la naturaleza y propiedades de Dios y de la "relación" entre Dios y el mundo en tanto que creador — y especialmente de la "relación" entre Dios y la criatura humana. En este respecto es importante la noción de *caritas*, la cual no sustituye a la de *logos*, pero la modifica esencialmente.

En cuarto lugar, es típico de la mayor parte de la filosofía medieval el expresarse dentro de una concepción del mundo según la cual la realidad se halla articulada jerárquicamente, con Dios como cima rectora. Aunque esta articulación jerárquica había sido expresada por autores helénicos, especialmente platónicos y neoplatónicos, la idea medieval de jerarquía posee elementos propios en virtud de la nada en que se supone que se halla sumido todo ser con independencia de Dios. Por eso se ha podido decir (Zubiri) que el pensamiento cristiano en general, y la filosofía medieval en particular, son un "pensamiento desde la nada" (v. NADA); en otros términos, un pensamiento a partir de la noción de creación (V. EX NIHILU NIHILO FIT).

En quinto lugar, es típico de la mayor parte de la filosofía medieval el considerar toda realidad (natural) como siendo de alguna manera simbólica. El mundo no es tanto un sistema de cosas como un sistema de símbolos y signos que remiten últimamente a Dios.

Finalmente, la filosofía medieval ofrece consistentemente una tendencia realista en sentido gnoseológico, a

FIL

diferencia de los elementos idealistas que han abundado en el pensamiento moderno. Aun cuando haya en San Agustín elementos que puedan considerarse "idealistas", lo son en un sentido distinto del de los siglos modernos. A ello se debe que la filosofía medieval (como, por lo demás, la griega) sea un pensamiento en el cual predominan los intereses "ontológicos" sobre los gnoseológicos, de tan decisiva importancia a partir del siglo XVI y especialmente XVII.

Las anteriores caracterizaciones no hacen la debida justicia a la complejidad de la filosofía medieval. Cuando se examina de cerca se advierten en esta filosofía muchos elementos que solamente una exposición en detalle podría revelar. Por ejemplo, hay en ciertos movimientos de la filosofía medieval —especialmente en el dominio de la "filosofía natural"— no pocos análisis y especulaciones que pueden ser considerados como una "anticipación" del pensamiento científico moderno. Hay también numerosos e importantes desarrollos en ciertas partes filosóficas, como la lógica, la semiótica, etc. Los investigadores de la filosofía medieval en los últimos decenios se han ocupado grandemente de dichas "anticipaciones" y desarrollos, contribuyendo con ello a una más completa imagen de la filosofía medieval. En todo caso, ha resultado de dichas investigaciones que en ciertos aspectos —por ejemplo, en la lógica— la filosofía medieval no constituye, como se había creído durante tanto tiempo, un "retroceso" con respecto a la época moderna, sino con frecuencia un "avance". Todo ello no significa que las caracterizaciones antes presentadas sean falsas. Pero significa que deben considerarse como hitos muy generales dentro de los cuales caben muy complejos desarrollos y movimientos.

En la bibliografía del artículo ESCOLÁSTICA se han indicado las principales colecciones con ediciones de textos y comentarios. Para Filosofía árabe y Filosofía judía, véanse bibliografías correspondientes. A las colecciones mencionadas agreguese: *Textus et documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Series philosophica* (Universidad Gregoriana, Roma) y *Series Corpus Christianorum. Series latina* (desde 1953). — Para la historia del período véanse obras citadas en ESCOLÁSTICA, FILO-

FIL

SOFÍA ÁRABE, FILOSOFÍA JUDÍA (obras de Ueberweg-Geyer, M. de Wulf, E. Gilson, P. Vignaux, M. Grabmann, etc.). Agréguese: G. B. Burch, *Early Medieval Philosophy*, 1951. — Giulio Bonafede, *Storia della filosofia medievale*, 2ª ed., 1957. — Luis Farré, *Filosofía cristiana, patristica y medieval*, 1960 [Compendios Nova, 36]. — David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 1962. — De las historias más antiguas (no citadas en ESCOLÁSTICA), véase: Heinrich Ritter, *Die christliche Philosophie*, 2 vols., 1858-1859. — A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols., 1864-1866. — F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2ª ed., 1907. — Id., id., *Essai sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, 1913. — Para el siglo XII: obras de Paré, Brunet, Tremblay (G. Roberts), y M.-D. Chenu citadas en ESCOLÁSTICA. — Para el siglo XIII: F. van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, 1955. — Para el siglo XIV: C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie, Les Années 1919, 1920 (Cracovia, 1922), 59-88 y la serie de obras de Anneliese Maier mencionadas en ESCOLÁSTICA. Para aspectos particulares, véase la bibliografía de diferentes artículos de este Diccionario (artículos como DIOS, INFINITO, SUBSTANCIA, etc., etc.). — De las muchas obras sobre el espíritu y la cultura medieval, nos limitamos a citar: Henry Osborn Taylor, *The Mediaeval Mind, A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, 2 vols., 1911. — Valdemar Vedel, *Mittelalterliche Kulturideale*, 1910 y sigs. (trad. esp.: *Ideales culturales de la Edad Media*, I, 1925; II, 1927; III, 1931; IV, 1931). — Johannes Buehler, *Vida y cultura en la Edad Media* (trad. esp., 1946). — Varios autores, *Del cristianismo y de la Edad Media*, ed. José Gaos, 1946. — Obras de interpretación: Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale*, 1921 (incluyendo su parte II: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930). — Id., id., *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Gifford Lectures), series I y II, 1932 (trad. esp.: *El espíritu de la filosofía medieval*, 1952). — Alois Dempf, *Die Hauptform der mittelalterlichen Weltanschauung*, 1925 (trad. esp.: *La con-*

FIL

cepción del mundo en la Edad Media, 1958). — M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, I, 1926; II, 1936; II, 1956 (de Grabmann también, en trad. esp.: *Filosofía medieval*, 1928). — G. Bonafede, *Saggi sulla filosofia medievale*, 1951. — Bruno Nardi, *Studi di filosofia medievale*, 1960. — Bibliografía: F. van Steenberghen, *Philosophie des Mittelalters* [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I. M. Bocheński, vol. 17, 1950]. — Para informaciones, crónicas, etc. sobre los trabajos de filosofía medieval véase el *Bulletin de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, desde 1959 (órgano de la *Société*, etc.).

FILOSOFÍA MODERNA. Los límites cronológicos de lo que suele calificarse de "filosofía moderna" son imprecisos; lo común es establecer su comienzo a fines del siglo XVI y su fin a mediados del siglo XIX, pero caben al respecto muchas opiniones divergentes. Nosotros nos atendremos a la opinión común citada, pero reconociendo que tiene mucho de convencional. En efecto, ya en plena Edad Media encontramos bastantes anticipaciones de lo que luego será considerado como "moderno" y, por otro lado, en el pensamiento actual —el que corresponde a la "filosofía contemporánea" (VÉASE)— sobreviven una gran cantidad de temas "modernos". Sin embargo, conviene destacar ciertas actitudes filosóficas que han llegado a *madurez* dentro de los límites cronológicos citados y que nos permiten hablar de una filosofía moderna.

Ante todo, la creciente tendencia a hacer de la razón no solamente "el tribunal supremo", sino también la característica peculiar del hombre. El racionalismo se ha manifestado asimismo, y con gran vigor, en las filosofías antigua y medieval, pero mientras para ellas la razón ha sido respectivamente una propiedad del cosmos —natural o inteligible— y una luz otorgada por Dios para que el hombre haga recto uso de ella, para la filosofía moderna la razón ha ido adquiriendo una progresiva autonomía. El conocimiento racional se convierte, pues, con frecuencia dentro del pensamiento filosófico moderno en un fin por sí mismo. Ahora bien, a medida que avanza la época moderna semejante razón va adquiriendo dos pro-

FIL

piedades cada vez más claras. Por un lado, deja de ser una substancia para convertirse en una función — en un conjunto de operaciones por medio de las cuales puede comprenderse (y dominarse) la Naturaleza y la realidad entera. Por otro lado, deja de ser una especulación pura y simple para convertirse en órgano de lo que se ha llamado con frecuencia "racionalismo experimental". Por eso es posible concebir, por ejemplo, a Galileo como una mente en un sentido más racionalista y en otro sentido más experimental que cualquiera de los pensadores antiguos y medievales. Como indica Whitehead, la mentalidad moderna se caracteriza por la unión de la especulación con el hecho y la constante voluntad de vincular la teoría con la realidad observable. Desde este punto de vista se desvanecen muchas de las diferencias que habitualmente se destacan entre los pensadores "continentales" racionalistas (Descartes, Malebranche, Leibniz) y los pensadores "insulares" empiristas (Locke, Berkeley, Hume). En última instancia, unos y otros pretenden llevar a buen término el mismo programa de encajar los datos de la experiencia dentro de construcciones racionales.

Luego —y ligado con lo anterior—, la atención prestada al conocimiento de la Naturaleza según las líneas marcadas por la ciencia moderna, especialmente por la física matemática, a cuyo desarrollo han contribuido por igual hombres de ciencia y filósofos (si es que pueden establecerse divisorias entre ambos). Especialmente importante al respecto ha sido el triunfo del punto de vista de lo cuantitativo y mensurable. En todo caso, ningún filósofo moderno ha podido prescindir de lo que Kant llamaba el *factum* de la ciencia, lo que ha conducido con frecuencia a intentar establecer la filosofía sobre bases científicas, es decir, a desechar el continuo tejer y destejer de los pensamientos filosóficos para encontrar bases susceptibles de progreso indefinido.

En tercer lugar, el predominio del "subjetivismo", por el cual no debe entenderse la afirmación de la superior importancia del "sujeto" —del "sujeto humano"— frente al "objeto", sino la comprobación de que con el fin de alcanzar verdades seguras e

FIL

indudables es necesario analizar las condiciones en las que se desarrolla el conocimiento y, por consiguiente, la estructura de lo "subjetivo". Desde Descartes a Kant, pasando por el empirismo inglés, se lleva a cabo un mismo esfuerzo de examen y profundización de la naturaleza y formas del "entendimiento humano" con vistas a los citados fines. Por este motivo se ha dicho con frecuencia que mientras la filosofía antigua y la medieval son "realistas" —en sentido epistemológico— la filosofía moderna es "idealista" en el mismo sentido. En otros términos, mientras el tema central de las anteriores filosofías ha sido el del ser, el problema fundamental de la filosofía moderna ha sido el del conocer — pero, bien entendido, con el fin de llegar a una más segura aprehensión del ser. De ahí el calificativo de "gnoseológica" o "epistemológica" que se ha dado a la filosofía moderna, a diferencia del calificativo de "ontológicas" dado a las filosofías antiguas y medievales.

Finalmente, la preponderancia de la "cismundanía" sobre la "trasmundanía". Lo "trasmundano" no es abandonado, pero ejerce una función distinta de la que tenía durante la Edad Media: se sigue pensando en él, pero en muchas ocasiones no se cuenta con él. Esto provoca trastornos fundamentales en el problema de la relación entre Dios y el hombre; paradójicamente, la afirmación de la absoluta potencia del primero con respecto al segundo es una de las causas que conducen en ciertos casos a la casi completa ignorancia de aquél.

Con las características anteriores no pretendemos agotar los rasgos de la filosofía moderna: por poco detallado que sea el cuadro que se presente de ésta ofrecerá grandes complejidades que hará difícil reducirla a esquemas demasiado generales. Tampoco pretendemos negar que hay en la época moderna (como en todos los períodos de la historia) importantes conflictos y tensiones internas aun dentro de ciertos marcos. Por ejemplo, la "seguridad" con que muchos filósofos modernos se sienten instalados en un orden cósmico coexiste con la constante duda sobre la permanencia de este orden; la voluntad de ordenación y cuantificación se

FIL

yuxtapone al impulso "fáustico" hacia el infinito del que Bruno y otros han dado característicos ejemplos; la atención hacia la Naturaleza no es incompatible con el descubrimiento de lo que es peculiar en el mundo del hombre, de la sociedad y de la Historia (Vico, Rousseau, idealismo alemán); el deseo de librarse de la tradición se une a los continuos "renovamientos" de las anteriores tradiciones; la atención a la "cismundanía" se entrecruza con no pocas exacerbaciones de la "trasmundanía", etc., etc. Pero los rasgos apuntados parecen ser lo suficientemente "centrales" como para que en tomo a ellos sea posible entender muchas de las contribuciones más importantes e influyentes de tal filosofía. Sólo desde este punto de vista podemos decir que la filosofía moderna constituye —como las filosofías de los demás períodos estudiados en la presente obra— un conjunto peculiar.

Véanse ante todo las partes dedicadas a la filosofía moderna en las historias generales de la filosofía mencionadas en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA); por lo demás, algunas de estas "historias generales" son, de hecho, parciales y sólo comprenden la filosofía "moderna" (casi siempre hasta Kant). — Hay que tener en cuenta que varias de las obras usualmente citadas como historias de la filosofía moderna atienden principalmente (y a veces exclusivamente) a la filosofía del país de origen del autor: es lo que ocurre con gran parte de las historias alemanas. De todos modos, indicamos al final de esta bibliografía algunas obras más directamente consagradas a la historia de la filosofía moderna en el sentido de la historia de una "filosofía nacional". — Entre las "primeras historias" de la filosofía moderna mencionamos: Johann Eduard Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, 6 vols., 1834-1853, reimp. en 7 vols., ed. H. Glöckner, 1931 y sigs. La parte de la obra del mismo autor titulada *Darstellung der deutschen Philosophie seit Hegels Tod*, 4ª ed., 1896, ha sido reimp., ed. Hermann Lübbe, 1962. — Hermann Ulrici, *Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie*, 1845. — Ch. Renouvier, *Manuel de philosophie moderne*, 1842. — Una historia "clásica", hoy considerada como envejecida, pero con abundantes datos es la de Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 10 vols., 1854 y sigs.; nue-

FIL

va edición (Jubiläumausgabe), 1897 y sigs. (comprende de Descartes a Schopenhauer). — Además: F. Pappillon, *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature*, 1876. — F. Bowen, *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*, 1877. — W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*. I. *Von der Renaissance bis Kant*, 1878; II. *Die Blütezeit der deutschen Philosophie*, 1880 (varias ediciones; [trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna*, 2 vols., 1951]; del mismo autor, la parte de filosofía moderna en *Die Philosophie der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg, I V, 1909). — G. M. Bertini, *Storia della filosofia moderna*. I. (dal 1596 al 1690), I, 1881. — A. Stöckl, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon und Cartesius bis zur Gegenwart*, 2 vols., 1883. — R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, 1886. — H. Höffding, *Den nyere Filosofie Historie*, 1894 y sigs. (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna*, 1907). — E. Blanc, *Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine*, 3 vols., 1897. — Robert Adamson, *The Development of Modern Philosophy with other Lectures and Essays*, 2 vols., 1903. — Entre las historias más recientes mencionamos: Ludwig Busse, *Die Weltanschauung der grossen Philosophen der Neuzeit*, 1905 (trad. esp.: *Los grandes pensadores*). — B. Bauch, *Neuere Philosophie bis Kant*, 1908. — E. von Aster, *Grosse Denker*, 2 vols., 1912. — A. Messer, *Geschichte der Philosophie vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahr.*, 1912. — F. Jodl, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1924 (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna*, 1951). — M. Gentile, *Il problema della filosofia moderna*, I, 1950. — Francisco Romero, *Historia de la filosofía moderna*, 1959 [Breviarios, 150]. — John Hermann Randall, Jr., *The Career of Philosophy from the Middle Ages to the Enlightenment*, 1962. — En artículos aparte se han indicado las obras más importantes relativas a la historia de distintos conceptos o disciplinas filosóficas en la época moderna; así, en la bibliografía del artículo METAFÍSICA, las dos obras de Heimsoeth, *La metafísica moderna* y *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, etc. — Véase también ILUSTRACIÓN para obras sobre el siglo XVIII.

FIL

— Para la historia del espíritu moderno: John Herman Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind*, 1926 (trad. esp.: *La formación del pensamiento moderno*, 1952). — Sobre carácter de la filosofía moderna: Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, 1892 (trad. esp.: *El espíritu de la filosofía moderna*, 1947). — B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, 1941. — Para el concepto de lo moderno: Rudolf Eucken, "Zum Begriff des Modernen" (*Geistige Strömungen der Gegenwart*, 1904, págs. 273 y siguientes). — Muchas obras sobre FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA (VÉASE) contienen asimismo referencias a la filosofía moderna. — Para las "filosofías nacionales", además de las obras mencionadas en el artículo FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA y de las citadas en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) (por ej.: las relativas a filosofía española y portuguesa desde antes de la época moderna y en el siglo XVI), véanse los siguientes libros: Para filosofía francesa: A. Cresson, *Les courants de la pensée philosophique française*, 2 vols., 1927. — Naguib Baladi, *Les constantes de la pensée française*, 1948. — Para filosofía inglesa: W. R. Sorley, *A History of English Philosophy*, 1920 (trad. esp.: *Historia de la filosofía inglesa*, 1951). — E. von Aster, *Geschichte der englischen Philosophie*, 1927. — M. H. Carré, *Phases of Thought in England*, 1949. — E. Leroux y A. Leroy, *La philosophie anglaise classique*, 1951. — Luis Farré, *El espíritu de la filosofía inglesa*, 1952. — Para filosofía italiana, la obra de Garin mencionada en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA). Además: Karl Werner, *Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 5 vols., 1884-1886. — Giuseppe Saita, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, I. *L'Umanesimo*, 1949. — Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia italiana*, 1957. — Francesco E. Marciano, *Storia della filosofia italiana*, 1959. — Para filosofía alemana: J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, 4 vols.: I, 1846; II, III, 1847; IV, 1849. — E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, 1921, 3ª ed., puesta al día por P. Ricoeur, 1954. — Jean-Edouard Spénlé, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, 1934. — E. Becher, *Deutsche Philosophen*, 1929. — Max Bense, *Vom Wesen deutscher Denker*, 1938. — Hermann Glöckner, *Vom Wesen der deutschen Philosophie*, 1941. — Para filosofía belga y holandesa y de los Países Bajos: J. P. N. Land, *De Wijsbegeer-*

FIL

te in de Nederlanden, 1899. — Ferdinand Sassen, *De Wijsbegeerte der Middeleeuwen in de Nederlanden*, 1944 (indispensable para el origen de la filosofía moderna). — Ferdinand Sassen, *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*, 1959. — P. Dibon, *La philosophie néerlandaise*, I, 1954. — L. Brulez, *Holländische Philosophie*, 1926. — J. J. Poortman, *Repertorium der Nederlandse Wijsbegeerte*, 1948. — G. von Antal, *Die holländische Philosophie im 19. Jahrhundert*, 1888. — M. de Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, 1910. — Para filosofía polaca: Varios autores, *Studia i materialy z dziejów nauki polskiej*, 1955, ed. Bogdan Suchodolski. — Bogdan Suchodolski, *Studia z dziejów polskiej myśli filozoficznej i naukowej*, 1958 (especialmente para Renacimiento y siglo XVIII). — W. Wasik, *Historia filozofii polskiej: Scholastyka, Renassans, Oświecenie*, 1959. — Para filosofía rusa: Boris Jakowenko, *Historia de la filosofía rusa* (en checo), 1939. — V. V. Zénkovskiy, *Istoriya russkoy filosofii*, I, 1948; II, 1950 (trad. inglesa: *A History of Russian Philosophy*, 2 vols., 1953; id., francesa: *Histoire de la philosophie russe*, I, 1953). — N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, 1951. — Para la filosofía soviética, véase el artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA. — Para filosofía griega moderna: Th. Boreas, *Neugriechische Philosophie*, 1928. — K. Axelos, "Philosophie neohellénique", *Les Études Philosophiques*, N. S. N.º 3-4 (1950), (se refiere al artículo sobre filosofía neohelénica publicado por G. S. Boumbinopoulos en la revista griega *Idea* y a la *Breve historia de la filosofía neo-helénica*, de Dimis Apostopoulos, de 1950. — E. P. Papanoutsos, ed. NEOEΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, I, 1953 (1600 a 1850); se anuncia t. II sobre el período 1850-1950. — Para filosofía sudeslava: S. Davidovic, Zerenmski, *Essays aus dem südslawischen Philosophie*, 1939. — Para filosofía portuguesa, A. Ribeiro, *Os positivistas. Subsídios para a história da filosofia em Portugal*, 1951. — J. P. Gomes, *Os começos da história filosófica em Portugal*, 1956. — Para filosofía suiza: A. Tumarkin, *Wesen und Werden der schweizerischen Philosophie*, 1948. — Para la filosofía moderna en España, en el siglo XVII y especialmente a comienzos del XVIII: Olga Victoria Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España*, 1949. — Sobre filosofía moderna española, además de las obras de Menéndez y Pelayo y la obra de Solana mencio-

FIL

nada en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), véase Mario Méndez Bejarano, *Historia de la filosofía en España*, s/f. — A. Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIe siècle*, 1943 (tesis). — Id., id., *op. cit.* en FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. — Luis Martínez Gómez, S. J., "Bosquejo de historia de la filosofía española, en J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, trad. esp. 4ª ed., 1950, t. II, págs. 403-86. — Para filosofía catalana: Tomás Carreras i Artau, *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*, 1931. (La mayor parte de estas obras se refieren asimismo al pensamiento contemporáneo, o, por lo menos, al siglo XIX; véase complemento bibliográfico de las "filosofías nacionales" especialmente consagrado al pensamiento actual en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.) — Para el problema de la "filosofía nacional", véase: Wilhelm Wundt, *Die Nationen und ihre Philosophie*, 1915 (trad. esp.: *Las naciones y sus filosofías*). — José Ferrater Mora, "Is There a Spanish Philosophy?", *Hispanic Review*, XIX (1951), 1-10, trad. por el autor: "Sobre la filosofía española", en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 81-92. — M. Antunes, "Haverá filosofias nacionais?", *Broteria*, LXIV (1957), 555-65.

FILOSOFÍA MUSULMANA. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

FILOSOFÍA NATURAL (Filosofía de la Naturaleza). En el artículo Naturaleza (VÉASE) hemos analizado histórica y sistemáticamente este concepto en sentido filosófico y prescindiendo de la gran cantidad de significaciones que ha tenido en otras esferas. En el presente artículo precisaremos en qué sentidos el estudio de la Naturaleza ha sido considerado como una parte esencial de la filosofía.

En la actualidad se estima que la Naturaleza es primariamente objeto de la ciencia o, mejor dicho, del grupo de ciencias llamadas *ciencias naturales*. A lo sumo, suele reservarse para la filosofía el estudio del significado de 'Naturaleza' o el examen de su concepto. Cuestiones tales como "la ontología de la Naturaleza y de los objetos naturales", "la función de la Naturaleza en el conjunto de la realidad", etc., pertenecen, según ello, a la filosofía. Esta separación entre el estudio filosófico y el científico de la Naturaleza no es

FIL

siempre, empero, aceptada. En diversos momentos se ha pensado que la filosofía podía aportar conocimientos acerca de la Naturaleza y de sus leyes que pudiesen ser sumados a los obtenidos por la ciencia o que coincidieran con ellos. Esto podía tener dos causas: (1) Suponer que no hay diferencia entre "ciencia natural" y "filosofía natural"; (2) Suponer que el tipo de conocimientos proporcionados por esta última, aunque distintos de los científicos, pertenecen no sólo al orden formal, sino también al material. Tales significaciones de 'filosofía natural' (o 'filosofía de la Naturaleza') son los usuales: (a) en parte del *Corpus aristotelicum*; (b) en varios autores escolásticos; (c) en la filosofía de la Naturaleza del idealismo alemán; (d) en las filosofías de carácter "sintético", tales como las de Fechner, Spencer o Wundt. Hay, ciertamente, otros pensadores, además de los citados, que poseen o han poseído concepciones definidas acerca de la función ejercida por el conocimiento filosófico de la Naturaleza: Wolff es un ejemplo de ellos. Pero aquí los eliminaremos para la mayor claridad del conjunto. También eliminaremos la concepción de la expresión 'filosofía natural' en aquellos casos —bastante numerosos— en los que tal expresión coincide simplemente con la de 'física moderna'. El ejemplo más eminente de los últimos se manifiesta en el título de la obra de Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1686). Por lo demás, la expresión ha sido empleada en los más diversos sentidos durante la época moderna y sería muy largo referirnos siquiera a los más destacados. Como ejemplo de uso crítico mencionaremos el que se encuentra en L. Sterne (*Tristram Shandy*, I, 3), quien reflejaba seguramente la opinión de muchos coetáneos al escribir que el "filósofo natural" es hombre "dado al razonamiento sobre los asuntos más nimios". La filosofía natural como conocimiento completo de la Naturaleza (no en extensión, sino en profundidad) constituye uno de los temas capitales de la *Physica* aristotélica, la cual no es sólo una "física del objeto natural" (y de sus movimientos), sino también una ontología. En varios lugares (véase ARISTÓTELES, FÍSICA, NATURALEZA) nos hemos extendido so-

FIL

bre este punto. Como aquí nos interesa únicamente el significado de las expresiones 'filosofía natural' y 'filosofía de la Naturaleza', nos limitaremos a señalar que por ellas se concibe tradicionalmente el estudio de las causas segundas de toda índole, ya pertenezcan a la "ontología", a la "física" o a la "psicología". Por este motivo, la *Physica* aristotélica ha sido considerada con frecuencia como una parte de la filosofía natural, la que trata del ente móvil en sus caracteres comunes. Las partes que tratan de las especies del ente móvil son estudiadas por Aristóteles en otras obras: en *De caelo*, *De mundo*, *De generatione et corruptione* y *De anima*. Observemos, empero, que el concepto de "especies del ente móvil" y la congruente división de la filosofía de la Naturaleza en varias partes según dichas especies no procede directamente de Aristóteles. Hay en este autor todavía la tendencia a subrayar la unidad radical del conocimiento de la Naturaleza en el sentido de que hay una sola ciencia que trata a la vez de la ontología de la Naturaleza y del movimiento o movimientos de ella.

Tal como han sido transmitidas hasta la fecha, la mayor parte de las precisiones en cuestión se deben a los escolásticos. Lo que se ha llamado *philosophia naturalis* es definida como la ciencia del ente móvil. Cuando el ente móvil es un cuerpo natural se convierte en el *objeto material* de la filosofía natural. Cuando se trata del ente móvil en cuanto tal, dicho ente es el *objeto formal* de la filosofía natural. Sin embargo, no ha habido siempre completo acuerdo respecto a la zona abarcada por ella. A veces se ha incluido en tal filosofía la parte experimental; en tal caso 'filosofía natural' ha sido el nombre dado a todas las ciencias incluyendo la parte "especulativa". A veces se ha excluido la parte experimental considerándose la filosofía natural sólo desde el punto de vista especulativo. Algunos autores han llamado a la filosofía natural *cosmología* (VÉASE). Contra ello se ha argüido que la cosmología y la filosofía natural coinciden en ciertos respectos y difieren en otros. No obstante, lo importante es que para algunos autores hay una disciplina filosófica, la *philosophia naturalis*, cuyos resulta-

FIL

dos, aunque compatibles con los de la ciencia, no coinciden exactamente con éstos.

La compatibilidad de la ciencia natural con la filosofía natural en gran parte de la época moderna tiene, en cambio, otro carácter: consiste en el hecho de que los problemas planteados por el conocimiento científico (especialmente el físico) suscitan cuestiones filosóficas; a ello se agrega el hecho de que con frecuencia el trabajo científico y el filosófico son ejecutados por la misma persona. Sólo excepcionalmente se ha estimado que la filosofía natural puede convertirse en una disciplina filosófica epistemológicamente autónoma. Es lo que ha ocurrido en el idealismo alemán. Algunos antecedentes de tal concepción se encuentran ya en el análisis kantiano del concepto de Naturaleza, especialmente en tanto que ésta es definida como "la suma de todo lo que existe determinadamente según leyes". La posibilidad de concebir la Naturaleza como *totalidad* constituye, en efecto, la base de una filosofía de la Naturaleza que se refiere a "cuanto es" (a diferencia de la filosofía de las costumbres, que trata de "cuanto debe ser"). La metafísica de la Naturaleza como ciencia fundada en principios *a priori* es una parte de la filosofía trascendental, y se distingue de la teoría empírica de la Naturaleza, que no depende de la metafísica. Ahora bien, la *Naturphilosophie* "romántica" (en particular la de Schelling y Hegel) no se limita al marco kantiano. En Schelling se manifiesta el deseo de una explicación "física" del idealismo. En Hegel se revela la voluntad de construir una "lógica aplicada" (en el sentido hegeliano de 'lógica'). El aspecto fantástico y arbitrario que ofrece la filosofía de la Naturaleza en el autor últimamente citado contrasta, por lo demás, curiosamente con la idea que él se forja acerca de su contenido. En efecto, según Hegel, "lo que se ha llamado hasta ahora *filosofía de la Naturaleza* ha sido un juego fútil, con analogías vacías y externas presentadas como si fuesen resultados profundos" (*Logik*, § 191; Glöckner, 8:396). Tal contraste puede interpretarse de dos modos: o suponiendo que Hegel tenía una incompreensión total de la índole del conocimiento natural, o situando la

FIL

doctrina hegeliana dentro de ciertos supuestos que pueden ser o no admitidos, pero cuyo valor no depende simplemente de los resultados proporcionados por las ciencias naturales. Lo último ha sido intentado por Meyerson en su explicación (no justificación) de "la tentativa de Hegel", es decir, de "la ciencia del sujeto-objeto objetivo" (Cfr. *Differenz des Fichteschens und Schellingschens Systems*; Glöckner, 1:130). Por un lado, en efecto, las fantasías de Hegel —el imán es una representación del silogismo; el proceso químico es un silogismo porque tiene necesidad de tres agentes (para que un ácido ataque a un metal necesita agregársele agua), etc., etc.— no solamente no arrojaron ninguna luz sobre el conocimiento de la Naturaleza, sino que, además, carecieron de toda influencia sobre el desarrollo de la ciencia natural. En este sentido puede decirse que la filosofía hegeliana de la Naturaleza fue aun más estéril que la de sus predecesores (Schelling entre ellos), tan criticados por el autor de la *Fenomenología del Espíritu*. Pues los filósofos de la Naturaleza anteriores a Hegel proporcionaron cuando menos incitación para que se llevaran a cabo ciertos descubrimientos —como el del electromagnetismo por Oersted y el del ozono por Schoenbein—, y aun, como apunta Meyerson, las especulaciones de tales filósofos no son ajenas a los importantes trabajos sobre el principio de conservación de la energía realizados por Julius Robert Mayer, a quien se consideró durante mucho tiempo como un "filósofo de la Naturaleza". Mas, por otro lado, Hegel debía de tener una "intención" distinta de la que consiste en causar descubrimientos por medio de "analogías". Esta intención es, según Meyerson, la verdadera explicación de su "tentativa": consiste en dar una "representación" de la Naturaleza distinta y, a su entender, más profunda e "interior" que la proporcionada por la imagen "parcial" y "desfigurada" de la ciencia mecánico-matemática. Esta "representación" sólo podía darla la dialéctica (VÉASE), cuyo proceso no tocaba sólo "la superficie de las cosas", sino que aprehendía la propia marcha interna de la realidad. Pues, según Hegel, la filosofía de la Naturaleza debe considerar a la realidad como un sis-

FIL

tema compuesto de diversos estadios, cada uno de los cuales procede necesariamente del otro, si bien no examina tales estadios como son producidos "naturalmente", sino siguiendo "la idea interna que constituye el fondo (*Grund*) de la Naturaleza" (*Enzyklopädie*, § 194; Glockner, 6:149). Después de Hegel cambió grandemente el sentido en que se tomó la expresión 'filosofía de la Naturaleza'. Lo más común durante los dos últimos tercios del siglo y comienzos del siglo xx fue la formación de grandes "síntesis" del saber científico-natural, con las interpolaciones necesarias para que pudiesen proporcionar una imagen relativamente completa de la Naturaleza. En ello se destacaron autores y tendencias por lo demás muy diversos entre sí: Fechner, Spencer, Wundt, el monismo naturalista, etc. La base común de todos estos intentos ha sido el uso de la "inducción" y de la "analogía" entendidos en sentido muy amplio. Por lo demás, se ha tendido cada vez más a prescindir de la expresión 'filosofía de la Naturaleza' y a sustituirla por otras estimadas menos comprometedoras (por ejemplo, 'cosmología'). Paralelamente a ello se ha puesto cada vez más en duda el hecho de que la filosofía natural tuviese un objeto propio. Ello no quiere decir que no haya habido excepciones a tales tendencias: la más notoria, dentro del pensamiento tradicional tomista, es probablemente la de Maritain al intentar mostrar que la filosofía de la Naturaleza tiene un objeto propio distinto del manejado por las ciencias naturales y distinto también del objeto de la metafísica. Hemos aludido a su doctrina al respecto en el artículo Naturaleza (VÉASE). Agreguemos aquí que la solución de Maritain no es compartida por todos los neotomistas. Así, Charles de Koninck y la llamada Escuela de Laval indican que no es justo distinguir entre distintos niveles de conocimiento (el empírico y el ontológico) dentro de la unidad radical del *ens mobile*. Éste es el objeto de la *philosophia naturalis* y el de la física. La diferencia entre ambas disciplinas consiste, según dicho autor, en que mientras la primera estudia las categorías más generales del movimiento, la segunda trata de los detalles de ser que se mueve. Así, la ciencia natural em-

FIL

pírica puede ser considerada en esta concepción como una *continuación* de la filosofía natural. Parece, pues, que aun dentro del neotomismo hay dos concepciones opuestas acerca de la filosofía de la Naturaleza. Ahora bien, algunos manifiestan que tales concepciones no son por fuerza incompatibles. F. G. Connolly señala, por ejemplo, que a base de la doctrina de los grados de abstracción (VÉASE) y de la distinción entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual se puede establecer que las relaciones entre metafísica y filosofía de la Naturaleza, de una parte, y ciencias naturales (físico-matemáticas y empíricas de varios tipos), de otra, son de índole más compleja de lo que parece, y que cuando se examina la cuestión con detalle puede advertirse que el conocimiento intelectual de la *realidad* no es ajeno a estas últimas ciencias.

Las obras sobre filosofía de la Naturaleza han sido mencionadas en la bibliografía del artículo NATURALEZA. Véase también la bibliografía de COSMOLOGÍA. La referencia de Meyerson, en *De l'explication dans les sciences*, 1927, págs. 360-1. — Para la tesis de Maritain, Cfr. bibliografía de NATURALEZA. Los comentarios de Connolly, en "Science vs. Philosophy", *The Modern Schoolman*, XXIX (1952), 197-209.

FILOSOFÍA ORIENTAL. En un sentido muy amplio se entiende por 'filosofía oriental' la filosofía —antigua y moderna— o, mejor dicho, el "pensamiento" de los países del Cercano, Medio y Lejano Oriente; por lo tanto, el pensamiento elaborado en varias regiones del Asia Menor, en Siria, en Fenicia, en el Irán, en la India, en la China, en el Japón y en otros países de esa vasta zona geográfica. A veces se incluye en ella también el pensamiento egipcio antiguo e inclusive las filosofías árabe y judía, si bien lo corriente es excluir estas dos últimas (lo mismo que la llamada "filosofía siria") a causa de su estrecha vinculación con la historia de la filosofía occidental, de la cual acaban por formar parte. Aun con esta última mencionada exclusión, empero, la citada definición ostensiva de 'filosofía oriental' ofrece varios inconvenientes. Uno de los mayores es que cuando se intenta desarrollar su contenido hay que abandonar con frecuencia el tipo de pen-

FIL

samiento propiamente filosófico y referirse más bien al pensamiento religioso o bien inclusive a las formas generales de la correspondiente cultura. Cuando esta referencia constituye el horizonte cultural, histórico o espiritual, dentro del cual puede insertarse la filosofía, la desventaja aludida no es considerable; más aun, semejante referencia puede ayudar a comprender mejor el pensamiento filosófico dilucidado. Pero cuando el horizonte en cuestión sustituye demasiado radicalmente a la filosofía se corre el riesgo de perder de vista completamente esta última. Para evitarlo, se ha propuesto un concepto más restringido de 'filosofía oriental'. Consiste en circunscribirlo a las siguientes manifestaciones: cosmología irania y diversos elementos religiosos y religioso-filosóficos vinculados a la misma (en particular, el zoroastrismo); filosofía india, filosofía china, filosofía japonesa. De un modo más estricto todavía puede restringirse el mencionado concepto a las mayores de dichas filosofías: la india y la china. Es la opinión que aquí adoptaremos. A diferencia del término 'Oriente', que designa un conglomerado muy amplio y variado de elementos culturales y espirituales (como cuando decimos, por ejemplo: "Platón y el Oriente"), la expresión 'filosofía oriental' designa un conjunto todavía muy amplio, pero más fácilmente abarcable y perfilable, no sólo geográfica, sino también intelectualmente. Hemos dedicado a los dos elementos de este conjunto artículos especiales (véase FILOSOFÍA CHINA, FILOSOFÍA INDIA). Nos limitaremos ahora, pues, a considerar brevemente dos de los problemas que han suscitado al respecto mayores controversias.

El primer problema se refiere a lo que algunas veces se llaman "características de la filosofía oriental". Aun reduciendo en el sentido apuntado el ámbito y las formas de ésta, es un problema difícil. Tan pronto como se sugieren algunas características que parecen innegables, puede mostrarse o que no son exclusivas o que tienen que ser corregidas por otras de signo opuesto o contrario. Ahora bien, la dificultad del problema, aunque real, no debe ser exagerada: es el mismo problema que se plantea en todas las ocasiones en que se quiere hablar

FIL

en términos generales de una comunidad humana y de sus producciones culturales. Tal comunidad no es nunca algo bien preciso y delimitado; aparte la multiplicidad de elementos de que consta, se modifica en el curso de la historia. Pero suele manifestar ciertas *tendencias*. En virtud de éstas y no de esquemas que denotan modos de ser determinados e invariables, conviene examinar el problema de las "características de la filosofía oriental".

La característica que más nos interesa es la que está determinada por el tipo especial de saber (VÉASE). El saber manifestado en la filosofía oriental *tiende* a ser un saber de salvación. Los demás saberes —los otros de que, por ejemplo, ha hablado Scheler: el saber culto y el saber técnico— no son ni mucho menos olvidados, pero se desarrollan y prosperan en función de aquel otro saber primario. Tal salvación puede ser, por su lado, entendida o como salvación del individuo en un todo cósmico, o bien como integración del individuo en un todo social: lo primero es típico de la filosofía india; lo segundo, de la filosofía china. A causa de ello, los elementos que, según Francisco Romero, son pródigios en la cultura occidental —el individualismo, el intelectualismo y el voluntarismo— son reducidos en Oriente —y específicamente en la filosofía oriental— a un mínimo; no quedan totalmente suprimidos, pero sí, por así decirlo, anegados. Surge de ahí una constante vinculación —inclusive en los sistemas que se consideran heterodoxos con respecto a una tradición religiosa central— de la filosofía con el tipo (y con frecuencia con el propio contenido) del pensamiento religioso, ya sea de una religión suprapersonal o bien de una declaradamente "social". Este pensamiento religioso se halla, por lo demás, muy íntimamente ligado con la reflexión acerca de cuál es el Bien supremo (o los bienes supremos) y de cuáles son los métodos —o, mejor, las "vías"— que tiene que seguir el hombre para alcanzarlo (o alcanzarlos). No olvidamos que hay a este respecto diferencias importantes entre la filosofía india y la china. Mientras ésta ofrece una frecuente tendencia práctico-ética y práctico-social, aquélla tiene un carácter más especulativo y, al

FIL

mismo tiempo, más inclinado a elaborar todas las técnicas filosóficas necesarias para llevar sus propósitos especulativos a buen término. Mas por debajo de estas grandes diferencias, subsisten ciertas concordancias fundamentales. Típico de éstas es la forma humana en la cual encarna el saber filosófico: se trata del "sabio" —no, pues, del filósofo *stricto sensu*, del "razonador", del "intelectual" o del "técnico de la inteligencia". Se dirá que hay algo de común entre el sabio oriental y el intelectual occidental (que, por lo demás, en numerosas ocasiones merece asimismo el nombre de *sabio*). No lo negamos. En efecto, uno y otro tienden a separarse de la sociedad. Pero mientras el intelectual de Occidente lo hace por afán de objetividad, el sabio de Oriente lo hace con el fin de reintegrarse más completamente a lo que considera ser la Realidad verdadera. Por eso los ímpetus de reforma en uno y otro toman muchas veces un distinto sentido: "exterior" en el intelectual occidental; "interno" y "espiritual" en el sabio de Oriente. Finalmente, a diferencia del intelectual y del filósofo de Occidente, que posee una acusada figura histórica, el sabio oriental se desvanece tras su obra y tras la citada Realidad. Sus contribuciones se enlazan tan estrechamente con las de sus predecesores, que forman en rigor un cuerpo único, no planteándose en su caso —o planteándose con caracteres mucho menos agudos que en Occidente— la cuestión de la originalidad del pensamiento.

El segundo problema que aquí trataremos es el problema —fácilmente relacionable con el anterior— de las diferencias o concordancias entre la filosofía oriental y la filosofía occidental (la que hemos caracterizado brevemente en los artículos FILOSOFÍA GRIEGA, FILOSOFÍA HELENÍSTICO-ROMANA, FILOSOFÍA MEDIEVAL, RENACIMIENTO, FILOSOFÍA MODERNA, FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA, así como, en gran parte, en los artículos FILOSOFÍA ÁRABE y FILOSOFÍA JUDÍA). Varias opiniones se han manifestado al respecto; enunciaremos las que consideramos más iluminadoras.

Las distribuiremos, por lo pronto, en cuatro grupos: (1) No hay relación —cuando menos relación apreciable— entre la filosofía oriental y

FIL

la occidental. (2) No hay diferencias —cuando menos diferencias fundamentales— entre las dos filosofías. (3) Hay diferencias entre ellas, pero sólo a partir de un núcleo común a causa de las distintas orientaciones seguidas en el curso de sus respectivas historias. (4) Hay diferencias entre ellas, pero sólo en tanto que se destacan ciertos motivos que operan, según los casos, más en una que en otra.

Proporcionaremos ahora algunos detalles complementarios sobre cada una de las opiniones citadas.

(1) La presunta falta de relación entre las dos filosofías puede ser de bida a dos motivos, y dar por resultado dos distintos —y opuestos— juicios de valor. (a) El pensamiento oriental tiene como bases principales la tradición religiosa, la concepción del mundo, los problemas de comportamiento social, etc., etc., pero no la pura razón teórica surgida en Grecia y crecientemente universalizable y unversalizada hasta el punto de que sus ideales y métodos, debidamente transformados, han influido luego sobre los pensadores orientales. Husserl —defensor, entre otros, de esta tesis (*op. cit. infra*)— indica que la irrupción de la filosofía como ciencia universal y principio de todas las ciencias particulares es el "proto-fenómeno" espiritual característico de Europa (a partir de Grecia). Sólo en Europa (en Occidente) se halla, según Husserl, un desarrollo suficiente de la idea de la ciencia como una infinidad de tareas. (b) El pensamiento occidental tiende —salvo en algunos representantes— no tanto a lo universal como a lo superficial; se disuelve o en la pura razón racionante o en un puro empirismo circunscrito a lo más inmediato; tiende al método y al perfeccionamiento de las técnicas, con olvido creciente de los motivos cósmicos y, sobre todo, de la tradición. El pensamiento oriental en cambio, se encamina hacia los últimos. De ahí su superioridad (Schoenhauer, Deussen, R. Guénon) y hasta la posibilidad de que sólo él merezca verdaderamente ser calificado de filosofía.

(2) Las diferencias existen (2a) sólo cuando no se presta la debida atención a la comunidad de supuestos o (2b) sólo cuando no se tiene en cuenta el efectivo trabajo filosófico

FIL

realizado por filósofos orientales. La comunidad de supuestos referida en (2a) puede ser (I) comunidad en una especie de Gran Tradición que se halla en el subconsciente, en el Inconsciente colectivo, etc., etc., y que constituye un subsuelo de mitos sobre los cuales se edifica el trabajo, siempre subordinado, de la razón, o (II) comunidad en la razón, idéntica en todos los hombres y, por lo tanto, susceptible de proporcionar los mismos resultados. El trabajo filosófico referido en (2b) es el que se revela cuando se examinan en detalle las doctrinas filosóficas orientales y se ve (como afirma Surendranath Dasgupta) que muchas de las teorías de la filosofía europea "son las mismas que se encuentran en la filosofía india", o se descubre (como mantiene Chan Wing-tsit) que la tantas veces alegada confusión oriental entre filosofía y religión no es desconocida del Occidente, de modo que, mientras no se extremen o exageren las diferencias, habrá posibilidad de traducir muchos pensamientos formulados en China al vocabulario occidental y viceversa.

(3) Oriente y Occidente no son ni iguales ni distintos. (3a) Son, según sostiene P. Masson-Oursel, como dos chorros procedentes de un hontanar único, asentado sobre los pueblos "asiáticos", contra los cuales chocaron por igual las invasiones indo-europeas y las semíticas. La máxima diferenciación entre Oriente y Occidente se ha producido en la época moderna a partir de Galileo y Descartes, pero el futuro puede reducirla. De momento, sin embargo, es típico del occidental encaminarse hacia el conocimiento por el conocimiento, y del oriental dirigirse hacia un tipo de "conocimiento" que designa "un medio en el cual *el hombre se ha servido del espíritu para algo muy distinto que para conocer*". (3b) Hay un punto de partida común, pero el *sentido* de las culturas respectivas ha cambiado en el curso del tiempo. Ello se advierte (como ha indicado Zubiri) en el aparentemente ligero desvío entre el sentido del "es" como simple cópula en la primitiva literatura hindú y el sentido del "es" griego como fundamento de la ontología presocrática.

(4) Es difícil hablar de *una* filosofía oriental y *una* filosofía occiden-

FIL

tal; es más plausible hablar de *filosofías* orientales y *filosofías* occidentales. Además, lo que puede ser adecuado en las comparaciones cuando se toma como ejemplo la India, puede no serlo cuando se toma como ejemplo China (o el Japón). Sin embargo, pueden destacarse ciertos motivos muy generales; por ejemplo, mientras en el Oriente abundan los conceptos intuitivos en Occidente abundan los conceptos postulativos (Northrop); mientras en Oriente hay inclinación hacia lo afectivo, la salvación, la fusión en una unidad trascendente, en Occidente hay inclinación hacia lo intelectual, la razón, la comprensión, la individualización; mientras en Oriente predomina la interioridad transformadora del yo, en Occidente predomina la acción transformadora del mundo exterior. Pero cualesquiera diferencias deben tener en cuenta tantas excepciones que hay que tomar las primeras siempre con gran cautela. Por ejemplo, ciertas características que se suponen muy propias del pensamiento oriental (como el misticismo), son también importantes en el occidental; hay mucha insistencia en la interioridad en Occidente y no poco interés por lo práctico en Oriente (sin duda, en China); ha habido intensa relación entre la especulación filosófica y las creencias religiosas en Oriente (hinduismo, budismo, confucianismo), pero ha sido muy grande la influencia de la religión sobre la filosofía en Occidente.

Cuando se subrayan motivos tales como la concepción del mundo, la transformación conceptual de experiencias religiosas y místicas, etc., las diferencias entre las dos filosofías aumentan hasta parecer irreductibles. Cuando los motivos considerados son de índole más "técnica" —métodos, formas de pensar, problemas de conocimiento, etc.— las diferencias disminuyen hasta hacerse imperceptibles. Ahora bien, en la medida en que la propia filosofía oriental subraya los primeros motivos aducidos, puede decirse que subsisten diferencias —bien que más culturales y espirituales que propiamente filosóficas— entre los dos orbes filosóficos. Sólo cuando la filosofía oriental se coloca en el mismo terreno que la de Occidente, pueden encontrarse grandes analogías entre las dos. En último término, la solución a la cues-

FIL

tión de las concordancias y diferencias entre filosofía occidental y filosofía oriental depende de la dirección que siga la investigación.

Es difícil decidirse por una sola de las opiniones mencionadas; todas tienen en su haber argumentos y hechos convincentes. Personalmente, nos inclinamos a considerar muy justa la opinión (3b) en lo que toca a la relación entre filosofía india clásica y filosofía griega presocrática, y extremadamente plausible la opinión (4), formulada justamente como opinión propia.

La bibliografía para las filosofías china e india se encuentra en los artículos correspondientes. Advertiremos que en varias de las obras allí mencionadas se hacen consideraciones sobre los dos problemas debatidos en el presente artículo y que, por lo tanto, es necesario recurrir a ellas también para el estudio del tema general *filosofía oriental*. Aquí nos limitaremos, empero, a indicar algunas obras de carácter general, completándolas con referencias bibliográficas sobre la cuestión de la relación entre Platón y el Oriente, y sobre los pensamientos iranio y japonés — que no han tenido artículos especiales.

Varios autores (H. Oldenberg, W. Grube, T. Inouye), *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 1909 (en la serie *Die Kultur der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg). — R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale*, 1923. — P. Masson-Oursel, *La philosophie en Orient*, 1938 (trad. esp.: *La filosofía en Oriente*, 1943). Esta obra está incorporada a la *Historia de la Filosofía*, de E. Bréhier, mencionada en FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA). Se incluye en la misma abundante bibliografía sobre la filosofía en Asia Occidental (Anatolia y Siria, Frigia, Israel, Fenicia), Egipto, Mesopotamia, Irán, India y China. — Id., *id.*, *La pensée en Orient*, 1949. — L. A. Beck, *The Story of Oriental Philosophy*, 1928. — Chan Wing-tsit, G. P. Conger, J. Takasuko, D. Teitaro Suzuki, Shunzo Sakamaki, *Essays in East-West Philosophy; an Attempt at World Philosophical Synthesis*, 1951, ed. Ch. A. Moore (trad. esp.: *La filosofía en Oriente*, 1958). — Varios autores, *History of Philosophy Eastern and Western*, 2 vols., 1953, ed. S. Radhakrishnan, A. E. Wadia, D. M. Datta, H. Kabir. — Introducción bibliográfica: P. Masson-Oursel, *Les philosophies orientales*, 1940. — La obra de P. Deussen mencionada en FILOSOFÍA INDIA, aunque particularmente dedi-

FIL

cada a esta última, considera asimismos la filosofía oriental en general. — Trabajos especiales de filosofía comparada: P. Masson-Oursel, *La philosophie comparée*, 1928. — G. Misch, *Der Weg in der Philosophie*, 1926 (trad. ing. con muchas ampliaciones y correcciones del autor: *The Dawn of Philosophy*, 1951). — Influencia de Oriente sobre Platón; J. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient*, 1945. — A. J. Festugière, "Platon et l'Orient", *Revue de Philologie*, XXI (1947). — La opinión de Husserl aludida en el artículo se halla en "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie", *Philosophia*, I (1936). — La de Schopenhauer, en varias de sus obras (*Welt als Wille, Parerga und Paralipomena*); la de P. Deussen, en la *Allgemeine Geschichte* citada en FILOSOFÍA INDIA. — La de R. Guénon, en su obra antes mencionada sobre filosofía oriental y en las que se citan en FILOSOFÍA CHINA. — La de Surendranath Dasgupta, en el tomo I, p. 9 de su *A History of Indian Philosophy* referida en FILOSOFÍA INDIA. — La de Chan Wing-tsit, en el trabajo "The Spirit of Oriental Philosophy", en el tomo colectivo ed. por Ch. A. Moore antes mencionado. — La de Masson-Oursel, en sus obras indicadas y especialmente en *La pensée en Orient*. — La de X. Zubiri, en "Sócrates y la sabiduría griega" (1940), en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, pág. 224. — La de F. Romero, en "Meditación del Occidente", *Realidad*, III (1948), 26-46.

Sobre el pensamiento iranio y en particular sobre el zoroastrismo: S. M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, 1908 (tesis). — Moussa Bérroukhin, *La pensée iranienne à travers l'historie*, 1938 (tesis). — H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Shranardi*, 1946. — J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Etude critique, avec une traduction commentée des Gâthâ*, 1948. — Véase también el artículo MANIQUEÍSMO. Sobre la filosofía japonesa: C. Kuwaki, "Die philosophischen Tendenzen in Japan", *Kantstudien*, XXXIII, 1/2 (1923). — P. Lüth, *Die japanische Philosophie*, 1948. — Chan Wing-tsit, G. P. Conger, J. Takasuko, etc., *op. cit. supra*. — J. R. Brinkley, "Introducción a la filosofía japonesa", vertida y condensada por Kasuya Sakai en *Humanitas*, N° 12 (1959), 203-13. — Niels C. Nielson, *Religion and Philosophy in Contemporary Japan*, 1957 [The Rice Institute Pamphlet, XLIII, 4]. — Chikao Fujisawa, *Zen and Shinto. The Story of Japanese Philosophy*, 1959.

FIL

— Para el pensamiento budista en el Japón, véase la bibliografía del artículo BUDISMO.

FILOSOFÍA PRIMERA. Véase METAFÍSICA, ONTOLOGÍA, PROTOFILOSOFÍA.

FILOSOFÍA RENACENTISTA. Véase RENACIMIENTO.

FILOSOFÍA SIRIA. Véase FILOSOFÍA ÁRABE, PLATONISMO.

FILOSOFÍA SOVIÉTICA. La filosofía soviética es en parte un desarrollo del marxismo (VÉASE), pero conviene distinguir entre la primera y el segundo, porque hay ciertos aspectos importantes en el pensamiento de Marx —y hasta en el pensamiento de Marx y Engels— que no están incluidos en la filosofía soviética, y a la vez ésta presenta aspectos que no aparecen en Marx. Por este motivo dedicamos un artículo especial a la filosofía soviética en vez de presentarla, como en anteriores ediciones, a continuación de nuestro sumario del marxismo. Según J. M. Bochenski ("On Soviet Studies", *Studies in Soviet Thought*, 1961, págs. 5 y sigs.), puede distinguirse entre la marxología —estudio del pensamiento de Marx, y también del de Marx y Engels—, la leninología —estudio del pensamiento de Lenin— y la soviología —o estudio de la filosofía soviética propiamente dicha. Seguimos estas sugerencias, pero rogando al lector que considere a la vez la filosofía soviética como fundada en gran parte en el marxismo y el leninismo. Acerca de Lenin nos hemos extendido en el artículo dedicado al mismo y al final del artículo Marxismo. Nos confinaremos aquí, pues, a la presentación de los momentos fundamentales en la historia de la filosofía soviética y daremos por supuesto el conocimiento de los elementos ideológicos más importantes de la misma: el materialismo dialéctico, el materialismo histórico, el realismo epistemológico, etc. Daremos asimismo por supuesto el conocimiento de varios elementos filosóficos básicos, tales como el realismo epistemológico, el científicismo, la doctrina de las tres leyes dialécticas, la doctrina de la dictadura del proletariado, la doctrina (por lo demás, discutida) de la eventual desaparición del Estado cuando se haya formado la sociedad sin clases, etc. Agreguemos que en nuestra presentación nos extenderemos principalmente sobre los desarrollos filosóficos

FIL

en la Unión Soviética. Algunos autores incluyen dentro del epígrafe "filosofía soviética" la "filosofía marxista china" y los desarrollos filosóficos marxistas en países tales como Polonia, Checoslovaquia, Hungría, etc. Hay, desde luego, muchas coincidencias, pero el cuadro resultante, si se incluyen todas estas manifestaciones del "pensamiento soviético" contemporáneo, resultaría demasiado complejo. Por lo demás, puede ya distinguirse hoy entre "la filosofía soviética" estricta y "la filosofía marxista china". Nos hemos referido a este punto al final del artículo FILOSOFÍA CHINA.

Una característica muy acusada de la filosofía soviética es el esfuerzo por mantener lo que se ha llamado "la línea general". Ello hace que se haya luchado contra las discrepancias considerándolas como "desviaciones" — generalmente "hacia la derecha" o "hacia la izquierda". Las "desviaciones hacia la derecha" son usualmente consideradas como "revisionismos" o "reformismos", al modo como ya Lenín criticó las doctrinas de Plejanov. Las "desviaciones hacia la izquierda" son usualmente consideradas como "radicalismos" o "enfermedades infantiles del comunismo" según también Lenín arguyó contra algunos de sus adversarios políticos. La "línea general" es, pues, un "centro", pero no necesariamente el resultado de una composición ecléctica o de un compromiso. Esta "línea general" cambia. No pocos de los cambios se deben a lo que los filósofos no soviéticos (o, en general, no marxistas) llamarían "circunstancias políticas", pero que los filósofos soviéticos estiman como resultado de la estrecha unión de la teoría con la práctica (o *praxis*).

Otra característica de la filosofía soviética es la importancia que tienen en la discusión filosófica los "textos fundamentales", especialmente de Marx, Engels y Lenín, lo que hace de tal filosofía un pensamiento esencialmente "dogmático" o, mejor, basado en previos dogmas que se aceptan sin discusión. Gustav Wetter ha podido decir que hay una semejanza entre la filosofía soviética y el pensamiento católico, aun cuando debe subrayarse que esta semejanza se desvanece no solamente cuando nos referimos al contenido, sino también cuando tenemos en cuenta que el carácter dogmático del pensamiento católico se

FIL

refiere a su teología y no necesariamente a su filosofía, en la cual pueden admitirse en principio método y contenidos muy varios.

A consecuencia de la importancia de los "textos" la filosofía soviética tiende con frecuencia a manifestarse en la forma "escolástica" que ha descrito Blakeley. Discusiones de índole "escolástica" tienen lugar sobre todo en ciertos puntos tales como la relación entre la doctrina materialista y el método dialéctico; entre el materialismo dialéctico en general y el materialismo histórico; y entre una teoría del conocimiento rigurosamente "fotográfica" y otra que contiene algunos elementos "constructivistas"; entre la lógica dialéctica y la lógica formal; entre una teoría según la cual hay una relación inmediata y directa de la estructura a las superestructuras y teorías según las cuales tal relación es menos directa y más "libre", etc., etc.

En lo que toca a los períodos en que puede dividirse la filosofía soviética, presentaremos los cuatro siguientes: 1917-1931; 1931-1947; 1947-1953 y 1953 hasta la fecha.

El acontecimiento principal del primer período fue el debate entre mecanicistas e idealistas. Después de algunos años de discusión considerablemente libre dentro del materialismo dialéctico, y en el curso de las cuales parecían insertarse en el marxismo soviético muy diversos elementos — algunos de ellos, y no de los menos importantes, procedentes de la tradición intelectual rusa y de las discusiones filosóficas habidas en Rusia en el siglo XIX y comienzos del siglo XX—, se tendió a buscar la citada "línea general" por medio de un doble rechazo de dos "desviaciones": la "mecanicista" y la "idealista". Los mecanicistas, representados, entre otros, por Ivan Ivanovitch Skvorkov-Stepanov (1870-1928), Arkadiy Klement Timirázév (1880-1955) y en gran parte por Lúbov Isaákovná Akselrod (véase), subrayaron tanto el componente materialista y tan poco el componente dialéctico en el marxismo, que se "desviaron" hacia un "cientificismo positivista" negador del esencial "movilismo" de la realidad en beneficio del "pasivismo" de la materia — la cual era entendida "mecanicamente". Los idealistas (llamados "idealistas menchevitzantes"), re-

FIL

presentados por Abram Moiseévitch Deborin (véase) y los redactores de la revista *Pod znamenem marksizma* (*Bajo la bandera del marxismo*), fundada en 1922 —N. A. Karév, V. F. Asmus, I. K. Luppól, M. L. Lévin, Y. Stern—, subrayaron tanto el componente dialéctico y tan poco el materialista que fueron denunciados (en 1931) como "idealistas" y "hegelianos". Así quedó fijada la "línea general", produciéndose una "fijación" del pensamiento filosófico.

Esta fijación perduró desde 1931 hasta 1937; el segundo período de la filosofía soviética se caracteriza por su inmovilidad. Los filósofos se ocuparon sobre todo de evitar que fueran acusados de "desviaciones", consagrándose a estudios de detalle y a muy minuciosas aclaraciones de los "textos". Durante todo el citado período predominaron casi absolutamente las directivas dadas en el decreto del Comité Central del Partido Comunista (bolchevique) de la U.R.S.S. el 25 de enero de 1931, en el cual se estableció que el marxismo-leninismo era el marxismo-leninismo-stalinismo y que "todo avance en la teoría marxista-leninista", incluyendo cualquier avance en la doctrina filosófica marxista, se hallaba asociado necesariamente con el nombre de Stalin, sus escritos y sus realizaciones. Dentro de la general inmovilidad característica del citado período pueden distinguirse, sin embargo, dos fases: 1931-1936 y 1936-1947. La primera fase revela una cierta actividad filosófica, con numerosos trabajos, entre ellos el de P. Dosév sobre la epistemología del materialismo dialéctico y los de M. B. Mitin sobre materialismo dialéctico e histórico. La segunda fase (inaugurada con la nueva Constitución staliniana de noviembre de 1936) manifiesta una notoria baja en la producción filosófica, la cual consiste casi enteramente en repeticiones.

La tercera fase se inició en 1947 con un discurso de A. A. Zdanov (así citado comunmente en español; en nuestra transcripción: Xdanov) resumiendo y acentuando las críticas dirigidas contra el tomo de G. F. Aleksandrov consagrado a la filosofía europea (*Istoriá zapadnoevrópskoi filosofii: Historia de la filosofía occidental europea*, publicada en 1946 y recompensada con el "premio Stalin"). Zdanov y otros consideraron esta "His-

FIL

toria" como demasiado "cosmopolita", "neutralista", y "objetivista", es decir, apartada de las necesidades combativas que obligan a "desenmascarar" la filosofía occidental como "burguesa" y "reaccionaria". En este discurso (véase trad. esp. en *Arbor*, N° 30 [1948], 269-92) se ataca no sólo la obra de Aleksandrov, sino muchas de las producciones de los miembros del Instituto filosófico de la Academia de Ciencias. Zdanov alega que estos filósofos han renunciado al "espíritu de partido" en favor de un falso "eclecticismo objetivista". El "frente filosófico", señala Zdanov, no se parece en nada a lo que debe ser: un campo de batalla en el combate por el comunismo. Es necesario que el "colectivo" de los filósofos remueva las aguas estancadas y se decida a trabajar intensamente, por medio de la "autocrítica" y la "denuncia" de los errores occidentales (entre ellos: la ciencia burguesa, el fideísmo, el existencialismo, el idealismo "pseudocientífico", el formalismo positivista, etc., etc.). Con ello se agitó el "frente filosófico". Ciertamente que, como ha indicado Bochenki, las nuevas directivas no representaron ningún cambio esencial en la estructura de las tesis de la filosofía soviética tal como habían sido expuestas en *Kraikiy filosofskiy slovar'* (trad. esp.: *Pequeño Diccionario filosófico*, varias ediciones), de P. F. Yudin y M. M. Rozenal (hay trad. esp.). Pero la producción filosófica aumentó notablemente; se fundó (en 1949) la revista *Voprosi filosofii* (todavía en curso de publicación) y se debatieron más intensamente diversos temas. El acontecimiento más importante después del discurso de Zdanov hasta el fallecimiento de Stalin, en 1953, fue el artículo del propio Stalin a propósito de la doctrina lingüística de Nikolai Y. Marr (1864-1934). Marr, que se convirtió al marxismo después de la revolución, manifestó que el lenguaje es una "ideología" y, por lo tanto, pertenece a la "superestructura". Los cambios lingüísticos reflejan el proceso dialéctico, de tal suerte que cuando advenga la sociedad sin clases se formará un lenguaje unitario distinto del lenguaje articulado y que no dependerá de la expresión fonética. En una serie de cartas, iniciadas con una titulada "Sobre el marxismo en lingüística" (20 de junio de 1950), Stalin atacó la doctrina de Marr y su

FIL

escuela e insistió en el "tremendo papel que desempeña la superestructura en la destrucción del viejo sistema y en el fortalecimiento y desarrollo del sistema nuevo (véase *The Current Digest of the Soviet Press*, 14-X-1950, Vol. II, N° 35). La estructura básica económica no es abandonada, pero se insiste en "la influencia activa de la superestructura sobre la base" (*ibid.*, II, 37) con el fin de afirmar el poder de la ideología revolucionaria. La superestructura debe poseer un carácter "clasista", pero ello quiere decir simplemente que debe estar al servicio de las "necesidades" de la base, no que sea un mero reflejo. El lenguaje no es creado, según Stalin, por una clase, sino por la sociedad entera. Motivos nacionalistas rusos y pan-rusos se aliaban en estas manifestaciones de Stalin con el sentido común y con ideas de Engels sobre la relación nada unívoca y directa entre estructura y superestructura. Tales manifestaciones estaban, además, de acuerdo con la persistente lucha de los filósofos soviéticos contra el positivismo, el idealismo y el formalismo "característicos" de la sociedad occidental. Entre los incidentes de esta lucha destaca la denuncia de la *Lógica* de Asmus, considerada como "formalista" no obstante ser una lógica de tipo "clásico" sin apenas referencia a los trabajos de lógica matemática. El lector puede referirse sobre esta cuestión a la reseña de G. L. Kline en *The Journal of Symbolic Logic* (XIV, 243-44) de dos obras de L. P. Gokiéli, publicadas en 1947, una sobre el problema de la axiomatización de la lógica y otra sobre los manuscritos matemáticos de Marx y los problemas de la fundamentación de la matemática. De la citada reseña y otras publicaciones (Cfr. varias comunicaciones de autores soviéticos al X Congreso Internacional de Filosofía, de Amsterdam) se colige que el intento de eliminar la "lógica objetiva" o "material" está condenada al fracaso. La prueba de Gödel es considerada como testimonio de la impotencia del formalismo (ello no significa que los científicos rusos dejaran de cultivar la lógica matemática, pero este cultivo tenía lugar en las Facultades de Ciencias Exactas y no en las Facultades o Institutos de Filosofía).

Parecía que se iba a fijar una más firme y estricta "línea general" cuan-

FIL

do sobrevino el acontecimiento que inauguró la hasta ahora última fase de la filosofía soviética: el fallecimiento de Stalin (1953). El llamado "proceso de desestalinización", acentuado especialmente a partir del XX Congreso del Partido Comunista (bolchevique) en febrero de 1956 y enteramente cumplido, ha dado lugar a muy numerosos cambios. Hay todavía algo así como una "línea general", pero ésta es incomparablemente más "fluida" que antes. Ante todo, la desestalinización se ha manifestado filosóficamente por una "vuelta al leninismo", de modo que la línea filosófica "marxismo-leninismo-stalinismo" ha vuelto a ser la línea "marxismo-leninismo". Se ha producido una cierta "liberalización" en el ambiente filosófico, paralela a la "liberalización" en el frente político. Es posible que ciertos trabajos originales, publicados en la fase anterior, pero inmediatamente denunciados (como el trabajo de A. M. Markov "Sobre la naturaleza del conocimiento físico", de 1947, en el que se manifiesta que nuestro conocimiento de la realidad microfísica está "determinado" por nuestra lectura de las indicaciones de instrumentos en el nivel macrofísico y, por lo tanto, en alguna medida "condicionado" por tal lectura), vuelvan a suscitar el interés y produzcan nuevos desarrollos, por lo pronto epistemológicos. Por otro lado, la citada "liberalización" no sigue un curso general. En 1956, G. L. Kline escribía ("Recent Soviet Philosophy", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* [1956], 126-38) que si bien se ha producido un efectivo proceso de "liberalización" en ciertos estudios, especialmente en la historia de la filosofía (donde se ha manifestado creciente interés por la filosofía occidental y por el pensamiento filosófico ruso pre-marxista), en cambio se mantiene todavía gran rigidez en otros campos (en filosofía general, en filosofía de la lógica, etc.). Pero desde 1956 ha habido cambios diversos y en ritmo alternante: a un período de mayor "libertad" ha sucedido otro de mayor "constricción", seguido por otro de mayor "libertad", etc. En general, la filosofía soviética sigue manteniendo una "línea" más estricta que la filosofía de varios de los países de la Europa del Este (Polonia, Checoslovaquia), donde se intenta renovar el

FIL

marxismo, por así decirlo, "desde dentro", paralelamente a los intentos de renovación que tienen lugar en otros países no soviéticos. Pero es posible que las discusiones filosóficas que tienen lugar en la Europa del Este influyan sobre el pensamiento filosófico soviético. En todo caso, ha habido en los últimos años varios debates de gran resonancia sobre el método, sobre el principio de contradicción (VÉASE), sobre la naturaleza de la dialéctica (v.), sobre el carácter de las tres "leyes básicas", sobre la importancia y función de la lógica matemática, etc., etc. Es todavía muy pronto para forjar un cuadro de conjunto y para decir si puede hablarse de un nuevo período en la filosofía soviética.

Algunas de las obras indicadas en la bibliografía del artículo MARXISMO, especialmente las que presentan "los principios fundamentales de la filosofía marxista", se refieren a la filosofía soviética o la tienen en cuenta en las exposiciones. Para trabajos más específicamente concerniente a nuestro tema, damos aquí una lista: W. Gurian, *Der Bolschewismus. Einführung in die Geschichte und Lehre*, 1931. — G. Miche, *Manuale di filosofia bolcevica*, 1946. — W. J. Somerville, *Soviet Philosophy. A Survey of Principles*, 1946. — Gustav A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, 1948; 5ª ed. alemana: *Der dialektische Materialismus*, 1960; ed. inglesa, revisada por el autor: *Dialectical Materialism*, 1958 (trad. esp.: *El materialismo dialéctico*, 1961). — I. M. Bocheński, *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat)*, 1950, 2ª ed., 1956, 3ª ed., 1960 (trad. esp.: *El materialismo dialéctico*, 1958). — H. Chambre, *Le marxisme en Union Soviétique. Idéologie et institutions de 1917 à nos jours*, 1955. — Herbert Marcuse, *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, 1958. — M. A. Dynnik, ed. trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 4 vols., 1961-1962.

Enciclopedia filosófica soviética en orden alfabético: *Filosofskaa Entsiklopediá*, 4 vols., dirigida por F. V. Konstantinof. El vol. I apareció en 1960.

En Friburgo (Suiza) funciona un "Institute of East-European Studies" bajo la dirección de I. M. Bocheński. Bajo el título general *Soviética*, el "Institute" publica obras sobre filosofía soviética, incluyendo algunas sobre "filosofía soviética fuera de la Unión Soviética". La serie *Soviética* se divide en "Monografías" y "Publicaciones". Entre las monografías figuran:

FIL

Siegfried Müller-Markus, *Einstein und die Sowjetphilosophie. I. Die Grundlagen. Die spezielle Relativitätstheorie*, 1960. — Thomas J. Blakeley, *Soviet Scholasticism*, 1961. — N. Lobkowitz, *Marxismus-Leninismus in der CSR.*, 1961. — L. Vrtacic, *Einführung in den jugoslawischen Marxismus-Leninismus*, 1962. — Z. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, 1962. — Ignacio Angelelli, ed. y trad., *Two Soviet Studies on Frege*, 1963 [trabajos de B. M. Birkujov publicados en ruso en 1959-1960]. — J. Planty-Bonjour, *Études d'ontologie soviétique*, en prep. — J. M. Bocheński, *Soviet Logic*, en prep. — Entre las publicaciones figuran: N. Lobkowitz, *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie. Die Moskauer Tagung zur Frage der dialektischen Widersprüche 21-26 April 1958*, 1960 [traducción de textos]. — J. M. Bocheński, Th. J. Blakeley, G. Küng, N. Lobkowitz - et al., *Studies in Soviet Thought*, I, 1961, ed. J. M. Bocheński y Th. J. Blakeley.

El "Institute" publica asimismo una revista: *Studies in Soviet Thought*, ed. J. M. Bocheński, desde 1961, y una colección bibliográfica titulada *Bibliographie der sowjetischen Philosophie*, desde 1959 [con listas de trabajos a partir de 1947]. Bibliografía soviética de trabajos lógicos: G. Küng, "Bibliography of Soviet Work in the Field of Mathematical Logic and the Foundations of Mathematics from 1917-1957", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, III, 1 (1962), 1-40.

FILOSTRATO (FLAVIO) (ca. 170-ca. 249), nac. en Lemno, enseñó en Atenas, y se trasladó a Roma probablemente a comienzos del imperio de Caracalla. Se le llama "el ateniese" para distinguirlo de otros tres escritores del mismo nombre también nacidos en Lemno. Es conocido sobre todo por su biografía novelada de Apolonio (v.) de Tiana, dedicada a la emperatriz Julia Domna. En esta obra presentó a Apolonio como un taumaturgo divino. Con ello contribuyó Filostrato a la difusión de las doctrinas neopitagóricas y a la interpretación místico-teúrgica del pitagorismo. Se deben asimismo a Filostrato dos libros de *Vidas de los sofistas*.

Opera, ed. C. L. Kayser, 2 vols., 1944, 3a ed., 1870, 1871. — Véase J. Fertig, *De Philostratis sophistis*, 1894. — K. Münscher, "De Philostrate",

FIN

Philol. Supp., X (1907), 469-557. — Eduard Mayer, "Apollonius von Tyana und Philostratos", *Hermes*, LII (1917), 371-424. — Ella Birmelin, *Die kunsttheoretische Gedichte in Philostratos Apollonius von Tyana*, 1932 (Dis.). — Véase también bibliografía de APOLONIO DE TIANA.

FIN, FINALIDAD. El vocablo 'fin' traduce los términos griego τέλος y latino *finis*. Según Richard Broxton Onians (*The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate* [1951], Parte III, Cap. XII y *Addenda XII*), estos dos últimos términos tienen múltiples significaciones, pero todas ellas parecen centrarse en la idea de fijación y sujeción. Τέλος parece haber significado originariamente "cinta", "venta", "vendaje", "ligadura". Ciertos autores derivan *finis* de *figo* (= "fijar", "grabar", "sujetar"). Onians sugiere que *finis* era originariamente idéntico a *finis* (= "cuerda"). De ello proceden, tanto para τέλος como para *finis* los significados de "frontera", "límite", "término", "cesación", y, de ello, "finalidad", "cumplimiento". También para τέλος, "resultado", "salida" (en latín: *eventus*). Cicerón vierte τέλος por *extremum* (término extremo o final), *ultimum* (objeto último, u objetivo) y *summum* (término supremo). (*De fin.*, III, 26.) Podría decirse asimismo que el "fin" es el término en cuanto delimitación y, en cierto modo, horizonte, ὄρος, de algo. El fin es, pues, lo que termina algo y a la vez aquello a que se dirige un proceso hasta quedar "acabado" o "terminado".

Precisemos: 'fin' puede significar "terminación", "límite" o "acabamiento" de una cosa o de un proceso. Puede entenderse (a) en sentido primariamente, o exclusivamente, temporal, como el momento final; (b) en sentido primariamente, o exclusivamente, espacial, como el límite; en la definición (VÉASE) —*de-finitio*— o determinación (VÉASE) —*de-terminatio*—; (d) en sentido de "intención", o "cumplimiento de intención", como propósito, objetivo, blanco, finalidad. Desde Aristóteles se ha entendido con frecuencia la noción de fin (y la de finalidad) en relación con la idea de causa (VÉASE) (*Phys.*, II, 3, 194 b y 32 y sigs.). El fin es "causa final", o "aquello por lo cual (o en vista de lo cual)" algo se hace. Así, la

FIN

salud es fin (o causa final) del pasear, pues se pasea con *el fin* de conseguir, o mantener, la salud. A veces es difícil distinguir entre el fin como causa final y la causa eficiente. A veces, en cambio, como sucede con las acciones humanas, el fin como causa final es primer principio del obrar (*Eth. Nic.*, VII, 8, 1151 a 16). Conviene distinguir entre el ser para el cual algo es un fin y el fin mismo. Según Aristóteles, en el segundo sentido el fin puede existir en los seres inmóviles, pero no en el primer sentido. La distinción entre la causa final y el fin mismo se expresa con frecuencia en el lenguaje ordinario mediante la distinción entre el *fin* y la *finalidad*.

Aristóteles trata del problema del fin en la *Física* (como causa final), en la *Metafísica* y en la *Ética a Nicómaco*. Con frecuencia usa los mismos conceptos y análogas definiciones, pero no siempre los sentidos que tienen los términos usados son similares. Por ejemplo, en la *Física* y en la *Metafísica* el fin es el término a que apunta la producción de algo. En la *Ética*, en cambio, el fin es el término a que apunta la ejecución de algo — el propósito. La semejanza y desemejanza a la vez del concepto de fin en metafísica y en ética reaparece en los escolásticos, pero hay en éstos siempre la tendencia a entender el concepto de fin a base del examen de la idea de fin in *genere* tal como es realizada en la llamada *doctrina de las causas*. Así, en Santo Tomás: "El fin no es a causa de otras cosas, sino otras cosas a causa del fin" (*In lib. II Met.*, lect. 4, 316). El fin es lo que explica por qué (o, mejor, para qué) opera la causa eficiente. Como escribió mucho después Wolff (*Ontología*, § 932), "aquello por lo cual actúa la causa eficiente se llama *fin*, y también *causa final*". El fin es propiamente la causa de la acción de la causa eficiente (*op. cit.*, 5 933).

Los escolásticos han distinguido entre varias clases de "fin". Por lo pronto, se distingue entre el fin de la operación (*finis operis*) y el fin del que ejecuta la operación (*finis operantis*). Luego se distinguen: el fin *inteligente* y el fin *ciego*; el fin *interno* y el fin *externo*; el fin *inmanente* y el fin *trascendente*; el fin *principal* y el fin *secundario*; el fin *relativo* y el fin

FIN

absoluto; el fin *natural* y el fin *sobre-natural*. No explicaremos en qué consiste cada una de estas nociones, porque se basan en gran parte en un análisis de la noción de fin mediante el sentido común, de modo que el lector colegirá sin dificultad sus respectivos significados. En algunas ocasiones, la distinción es de índole más técnica y a la vez más fundamental. Así ocurre con la distinción entre el fin *objetivo* y el fin *formal*. El fin objetivo, llamado también *finis qui*, es la cosa misma querida (lo que en nuestro vocabulario hemos llamado *la finalidad*). El fin formal, llamado también *finis quo*, es la consecución o posesión del fin objetivo (lo que hemos llamado simplemente *fin*). Como se advertirá, esta distinción corresponde *grosso modo* a la establecida por Aristóteles. Todas estas especies del fin como causa final tienen, por lo demás, una condición común: la universalidad. En efecto, la causa final penetra o, mejor dicho, se entrecruza con todos los órdenes del ser y del acontecer.

Algunos autores antiguos hablaron de bienes "finales". Así, los estoicos al llamar τελικὰ ἀγαθὰ las actividades necesarias para el "bienestar", εὐδαιμον (Cfr. art. de O. Rieth cit. *infra*).

Hemos estudiado también el problema del fin y de la finalidad en el artículo Teleología (VÉASE). Allí nos hemos referido a la existencia de sistemas filosóficos basados en la finalidad. Como ejemplos de ellos podemos mencionar el de Leibniz y, en menor medida, el de Lotze. Las discusiones sobre el concepto de fin han sido especialmente vivas en algunas direcciones de la filosofía contemporánea, especialmente en aquellas que se han ocupado del problema de la naturaleza de los seres vivos. Así ha ocurrido, entre otros, con Driesch, Bergson y Nicolai Hartmann. Driesch defiende la idea de finalidad, pero con matices que indicamos en el artículo sobre este filósofo, así como en los artículos sobre la causa y la entelequia (VÉANSE). Puede hablarse en su caso de una tendencia al finalismo holológico, es decir, basado en el predominio de la noción de totalidad. Bergson, en cambio, rechaza tanto el finalismo como el mecanicismo, pues ambos son, a su entender, manifestaciones de una concepción de la realidad según la cual ésta se

FIN

halla ya enteramente dada: o por el pasado (mecanicismo) o por el futuro (finalismo). "La doctrina de la finalidad —escribe Bergson en el Cap. I de *L'Évolution créatrice*— ... implica que las cosas y los seres no hacen sino realizar un programa una vez trazado. . . . Como en la hipótesis mecanística, se supone aquí también que *todo está dado*. El finalismo así entendido no es sino un mecanicismo al revés. Se inspira en el mismo postulado que él, con la sola diferencia de que. . . coloca delante de nosotros la luz con la cual pretendemos guiarnos, en vez de colocarla detrás. Sustituye la impulsión del pasado por la atracción del porvenir." Su única ventaja con respecto al mecanicismo es que no es una doctrina rígida y, por lo tanto, admite correcciones; por eso no puede refutarse definitivamente. En cuanto a N. Hartmann, concibe la finalidad como una categoría del entendimiento (a diferencia de la causalidad, que es una categoría real de los acontecimientos naturales). La finalidad se contrapone no sólo al nexo causal, sino también a la acción recíproca, a la determinación actual y a la determinación por el todo. Este es el motivo por el cual el pensar teleológico o pensar según los fines es un modo de pensar último — una concepción del mundo y hasta una periferilosophía (v.). El finalismo supone, en efecto, que en la causa reside un fin (como hacía claramente Lotze). N. Hartmann percibe asimismo el entrecruzamiento de la noción de fin en diversas esferas cuando distingue entre varias nociones de finalidad, principalmente las dos mencionadas antes y que parecen seguir siendo las fundamentales: la finalidad como causa final (objeto de la ontología) y la finalidad como propósito de un agente (tema de la ética). En efecto, N. Hartmann distingue varios actos en el nexo final: (1) la posibilidad del fin *en la conciencia*; (2) la selección del fin *por medio* de la conciencia; (3) la realización por la serie de los medios *fuera* de la conciencia. (1) es primordialmente un concepto ontológico; (2) y (3) son conceptos éticos. Una reciente manifestación del finalismo es el sistema neo-finalista presentado por Raymond Ruyer (VÉASE). Según este filósofo, toda substancia y todo acto pueden ser considerados

FIN

como "libres". En vez del monismo determinista y del dualismo *determinismo-libertad*, Ruyer defiende un monismo indeterminista y finalista. Tal indeterminismo-finalismo rige, pues, según dicho autor, no sólo en la conciencia y en la vida orgánica, sino también en la realidad inorgánica. La *activitas prima* rige todos los entes, si bien en una jerarquía que va de una actividad (y propósitos) disminuidos hasta una actividad (y propósitos) plenos: actividad intraatómica, actividad orgánica (instintiva), y actividad consciente (valorativa). El hombre es un compuesto de los tres citados modos de actividad.

Sobre fines y finalidad en general, así como sobre el problema de las causas finales: Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction*, 1871. — Paul Janet, *Les causes finales*, 1877. — James Ward, *The Realms of Ends, or Pluralism and Theism*, 1911. — Rudolf Eisler, *Der Zweck, Seine Bedeutung in der Natur und Kultur*, 1914. — A. Messer, *Die erkenntnistheoretische Bedeutung der objektiven Zweckmässigkeit im transzendentalen Idealismus*, 1925. — Réginald Carrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, 1932 (trad. esp.: *El realismo del principio de finalidad*, 1949). — L. Bonouire, *Déterminisme et finalité*, 1957. — Hans Voigt, *Das Gesetz der Finalität*, 1961. — Véanse también las obras citadas en INDETERMINISMO y TELEOLOGÍA. — Sobre finalidad en la vida y en la naturaleza orgánica: J. von Hanstein, *Ueber den Zweckbegriff in der organischen Natur*, 1880. — Paul Nicolaus Cossmann, *Elemente der empirischen Teleologie*, 1897. — Bodhan Rutkiewicz, *L'individualisation, l'évolution et le finalisme biologique*, 1933. — Lucien Cuénot, *Invention et finalité en biologie*, 1941. — H. Rouvière, *Vie et finalité*, 1944. — Walter Strich, *Telos und Zufall: Ein Beitrag zu dem Problem der biologischen Erfahrung*, 1961. — Véase también bibliografía de MECANICISMO, VITALISMO. — Sobre el principio de finalidad en las ciencias: J. Zaragüeta, *El principio de finalidad en el estado actual de la ciencia*, 1929. — Georges Matisse, *La question de la finalité en physique et en biologie*, 2 vols., 1934. — Sobre finalidad moral y práctica: M. Souriau, *La fonction pratique de la finalité*, 1925. — J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot*, 1937. — D. Campanale, *op. cit. infra*. — Daniel Christoff, *Le Temps et les Valeurs. Essai sur l'idée de finalité et son usa-*

FIN

ge en philosophie morale, 1945 (tesis). — Jean Pucelle, *Études sur la valeur*, vol. II (*Le régime des fins*), 1959. — Sobre el concepto de fin en varios autores y épocas: En la filosofía griega: W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 1925. — O. Rieth, "Ueber das Telos der Stoiker", *Hermes*, LXIX (1934), 13-4. — G. Schneider, *De causa finali Aristotelea*, 1865. — En la filosofía griega y moderna: E. Ragnisco, *La teleología nella filosofia greca e moderna*, 1884. — En Santo Tomás: Theodor Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin*, 1912 (Dis.). — En Suárez: Julius Seiler, *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suárez*, 1936. — En Leibniz: Susanna del Boca, *Finalismo e necessità in Leibniz*, 1936. — D. Campanale, *La finalità morale nel pensiero di Leibniz*, 1957. — En Kant: Wilhelm Ernst, *Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien*, 1909 (Kantstudien, Ergänzungshefte 13). — C. Pekelharing, *Kants Teleologie*, 1916. — En N. Hartmann, *Das Problem der Finalität im Organischen bei N. Hartmann*, 1955 [Monographien zur Philosophischen Forschung, 16].

FINITO. Véase INFINITO.

FINK (EUGEN), nac. (1905) en Constanza, estudió con Husserl, de quien fue ayudante (1930-1937). Desde 1948 es profesor en la Universidad de Friburgo i.B. Seguidor primero de Husserl, quien lo consideró su discípulo más cercano, amplió y radicalizó el idealismo fenomenológico, pero desde 1945 y especialmente desde 1950 Fink rechazó la pretensión husserliana de deshacerse de todo supuesto, acercándose considerablemente a Heidegger, y tratando en sentido heideggeriano los problemas del espacio, del tiempo y del movimiento. Para Fink, sin embargo, lo que constituye el ser es el mundo; el ser se manifiesta como un movimiento cósmico en cuya revelación y "apertura" participa decisivamente el hombre. Fink ha tratado asimismo del concepto de fenómeno en su relación con el ser, la verdad y el mundo. Las cuestiones filosóficas son para Fink "cuestiones previas" o "pre-cuestiones" (*Vor-Fragen*) para dilucidar las cuales es menester admitir una especie de "experiencia ontológica" irreductible a cualesquiera otras formas de experiencia.

Obras principales: "Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phäno-

FIO

menologie der Unwirklichkeit", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX (1930), 239-309 ("Representación e imagen. Contribuciones a una fenomenología de la no-realidad"). — "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien*, XXXVIII (1933), 319-83 ("La filosofía fenomenológica de E. H. en la crítica actual"). — *Vom Wesen des Enthusiasmus*, 1947. — *Philosophie als Überwindung der Nativität*, 1948 (*La filosofía como superación de la ingenuidad*). — *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, 1949 (*Para el problema de la experiencia ontológica*). — *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, 1957 (*Meditaciones acerca de la prehistoria ontológica del espacio - el tiempo - el movimiento*). — *Oase des Glücks. Gedanken zur Ontologie des Spiels*, 1957 (*Oasis de la dicha. Ideas para la ontología del juego*). — *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, 1958 (*Ser, verdad, mundo. Pre-cuestiones acerca del problema del concepto de fenómeno*). — *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, 1959 (*Todo y nada. Desvío hacia la filosofía*). — *Menschenspiel als Weltsymbol*, 1960 (*El juego humano como símbolo cósmico*). — *Nietzsches Philosophie*, 1960.

FIorentino (FRANCESCO) (1834-1894), nac. en Sambiasi (Catanzaro), enseñó en la Universidad de Bolonia y fue profesor en las Universidades de Nápoles (1871-1877) y Pisa (desde 1877). Seguidor primero de Galluppi y luego de Gioberti, Fiorentino fue atraído más tarde por Spaventa, a través del cual se orientó hacia el hegelianismo (VÉASE del siglo XIX). Sin embargo, después de aplicar ideas hegelianas al problema de la relación entre la religión y la filosofía —con la idea de que la primera se subordinaba a la segunda— Fiorentino se interesó grandemente por el positivismo. Se discute al efecto si en su fase final Fiorentino fue realmente positivista o todavía idealista, pero, según parece, el propio Fiorentino estimaba ambas direcciones como insuficientes a menos que de algún modo se complementasen. Ello lo llevó a reformular varios problemas filosóficos en un sentido próximo al neokantismo de sesgo positivista.

Florentino se distinguió sobre todo por sus estudios de historia de la filo-

FIS

sofía, a los que llevó sus diferentes posiciones filosóficas; en muchos casos Fiorentino aspiró más bien a una interpretación que a una simple exposición del pasado filosófico.

Obras: *Il panteismo di G. Bruno*, 1861. — *Saggio storico sulla filosofia greca*, 1864. — *Pomponazzi*, 1868. — *Telesio*, 2 vols., 1872-1874. — *La filosofia contemporanea in Italia*, 1876. — *Frammento postumo sul Quattrocento*, 1885, ed. V. Imbriani. — *Elementi di filosofia*, 2 vols., 1907, ed. G. Gentile. — F. escribió también un *Manuale di storia della filosofia ad uso dei licei*, del que hay una 3ª ed. en 3 vols., 1924-1929, ed. A. Carlini. — Bibliografía de F. en *Onoranze a F. F. nel cinquantennio della morte*, 1935. — Véase A. Renda, *Il pensiero di F. F.*, 1935. — M. Barillari, *Il pensiero di F. F.*, 1935.

FISCHER (KUNO) (1824-1907), nac. en Sanderwale (Silesia), estudió en las Universidades de Leipzig y Halle. En 1850 se "habilitó" en Heidelberg para la enseñanza de la filosofía, pero en 1853 le fue retirada la *venia legendi*. Tras fracasar en su intento de conseguir, en 1855, una nueva "habilitación", se trasladó a Jena, donde profesó por unos años. En 1872 regresó a Heidelberg, donde fue profesor hasta su muerte. Fischer defendió su "caso" en sus escritos *Apologie meiner Lehre* y *Das Interdikt meiner Vorlesungen*, ambos publicados en 1854.

Kuno Fischer recibió ante todo la influencia de Hegel, subrayando al principio la importancia de la dialéctica para la comprensión de la realidad. Sin embargo, como algunos otros hegelianos alemanes de su generación, se inclinó luego hacia el kantismo, siendo uno de los que contribuyeron, durante el último tercio del pasado siglo, a la revalorización del pensamiento de Kant. Kuno Fischer se destacó especialmente por su labor como historiador de la filosofía; su historia de la filosofía moderna y sus estudios sobre pensadores y escritores de los últimos tres siglos han ejercido gran influencia en Alemania. Fischer se opuso en algunos puntos a Trendelenburg. Entre los más importantes discípulos de Fischer figura W. Windelband.

Obras principales: *Diotima. Die Idee des Schönen*, 1849 (D. *La idea de lo bello*). — *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, 1852, 3a ed., 1909 (*Sistema de la L. y de la M. o doctrina de la ciencia*). — *Geschichte der neueren Philosophie*, 6 vols., 1852-1877; ed. de

FIS

1897-1904 en 10 vols. (1. Descartes; 2. Spinoza; 3. Leibniz; 4-5. Kant; 6. Fichte; 7. Schelling; 8. Hegel; 9. Schopenhauer; 10. Bacon) (*Historia de la filosofía moderna*). — *De realismo et idealismo*, 1858. — *Clavis Kantiana*, 1858. — *Anti-Trendelenburg*, 1870. — *Ueber das Problem der menschlichen Freiheit*, 1875 (*Sobre el problema de la libertad humana*). — *Kritik der kantischen Philosophie*, 1883. — *Kleine Schriften*, 8 partes, 1888-1901. — *Goethe-Schriften*, 9 partes, 1889 y sigs., 5ª ed., 1902. — *Schiller-Schriften*, 4 cuadernos, 1890-1901. — *Philosophische Schriften*, 6 vols., 1892-1924. — Véase A. Trendelenburg, *K. F. und sein Kant. Eine Entgegnung*, 1869. — E. Traumann, *K. F.*, 1907. — W. Windelband, *K. F.*, 1907. — E. Hoffmann, *K. F.*, 1924.

FÍSICA. Nos ocupamos aquí exclusivamente de diversas concepciones de la física, no del contenido de la física, aun cuando este contenido está ligado en gran parte a la concepción correspondiente. Trataremos la concepción predominante en la Antigüedad y las concepciones moderna y contemporánea. Incluimos, pues, entre las concepciones de la física algunas de las habidas antes de que se constituyera la física como ciencia en el sentido moderno

I. *Antigüedad*. Varias fueron las ideas desarrolladas en este período sobre la "física". Las principales son las de Platón y los platónicos; la de Aristóteles; la de Demócrito, Epicuro y los epicúreos; y la de los estoicos.

Ni Platón ni los platónicos consideran que hay una ciencia que pueda llamarse "física", pero desarrollan concepciones físicas, esto es, concepciones relativas a la estructura de la Naturaleza y modos de ser de los objetos naturales. Estos objetos son, en principio, en cuanto entidades individuales, objeto de mera "opinión". Pero puede obtenerse un conocimiento "científico" de ellos viéndolos desde el punto de vista de los modelos inteligibles. Importante en las concepciones físicas de Platón y los platónicos es el uso de conceptos matemáticos, y especialmente geométricos. Así, por ejemplo, Platón consideró los cuerpos elementales como correspondientes a los poliedros regulares.

Para Aristóteles, la física es el estudio de las "causas segundas", a diferencia de la metafísica, que se ocupa de las causas primeras. Estas cau-

FIS

sas segundas operan en la Naturaleza. Como la Naturaleza es un género determinado del ser, la física, *φυσική ἀκρόασις* "es una especie de filosofía, pero no es la filosofía primera [metafísica]". El estudio físico de la Naturaleza es primariamente el estudio de ciertos conceptos fundamentales (espacio, tiempo, movimiento, etc.). Especialmente el movimiento y sus géneros constituye el tema de la física aristotélica. El órgano del conocimiento "físico" es el análisis conceptual, pero el conocimiento físico no consiste solamente en tal análisis. El análisis determina, por así decirlo, el "horizonte inteligible" de las cosas físicas y de las causas segundas. El análisis en cuestión se aplica a modos de ser accesibles "intuitivamente". Los objetos de que se ocupa la física son objetos dados a los sentidos, pero la física no es mera descripción de tales objetos, sino examen e interpretación de los mismos y de sus modos de ser.

Demócrito, Epicuro y los epicúreos consideraban la física como una de las tres partes fundamentales de la filosofía (junto a la teoría del conocimiento y la ética). La física se ocupa de conceptos tales como los átomos (que no son perceptibles por los sentidos). Por medio de estos elementos básicos y sus formas puede explicarse la naturaleza diversa de los cuerpos y el movimiento. Así, para estos filósofos el conocimiento de los objetos naturales se hace posible por medio de una hipótesis racional sin la cual el movimiento es ininteligible.

Los estoicos consideraban la física asimismo como una de las tres partes de la filosofía (junto a la lógica y a la ética). La física de los estoicos (v.) es una física continuista y se funda en una cierta concepción de la realidad de los cuerpos y en una cosmología.

Común a todos estos filósofos es considerar la física como una parte de lo que hoy se llamaría "la ontología de la Naturaleza". La física es "filosofía natural" en un sentido de esta expresión distinto del moderno (véase FILOSOFÍA NATURAL). No se basa en la experimentación, pero no desdeña la observación. Consiste principalmente en una serie de hipótesis destinadas a explicar la naturaleza esencial de los cuerpos, la reunión de estos cuerpos en un conjunto (la Na-

FIS

turalaleza) y el movimiento de los cuerpos. La explicación dada no se opone al sentido común. No es que la explicación física y la del sentido común sean iguales (no lo son en los platónicos y menos todavía en los epicúreos). Pero es posible comprender por medio del sentido común las hipótesis enunciadas. La Naturaleza es explicada como algo esencialmente "representable". Finalmente, todos los conceptos físicos utilizados por los filósofos antiguos se refieren a todas las propiedades esenciales de los objetos naturales y de la Naturaleza en conjunto. No hay en la física antigua, por lo tanto, "limitaciones" del tipo de las que se encuentran en la moderna.

Puede alegarse que en las descripciones anteriores se han descuidado dos aspectos de la física antigua. El primero es el modo de conocimiento físico inaugurado por los presocráticos (excluyendo quizás a Demócrito). El término 'física' viene, además, del vocablo φύσις que los presocráticos usaron. Sin embargo, no consideramos que deba tenerse en cuenta este aspecto, porque para los presocráticos la "física" era simplemente la filosofía, no habiendo ni siquiera distinción entre φύσις y ἦθος. El segundo es la serie de trabajos físicos que se llevaron a cabo en la escuela de Alejandría, por científicos como Héron y Arquímedes. Este aspecto no puede ser excluido en una consideración de las diversas concepciones de la física, porque en gran medida representa la prehistoria de la física moderna. Una historia de la física desde el punto de vista moderno tiene en cuenta, en efecto, más a Héron y a Arquímedes que a Aristóteles y a los estoicos. Sin embargo, no le prestamos aquí la atención debida, porque no se trata de una concepción suficientemente representativa de la mentalidad antigua respecto a la idea de la física. Aun cuando los filósofos estudiaron los trabajos de los "físicos" en sentido propio, y recibieron de ellos influencias, no los consideraban propiamente como una física en tanto que filosofía natural, sino como una "ciencia práctica" o un "arte mecánica".

II. *Edad Moderna.* Durante mucho tiempo se estimó que la idea de la física en sentido moderno comenzó solamente con Galileo, y que la física medieval era simplemente una repro-

FIS

ducción (acaso refinada) de la física antigua, y especialmente (y a veces exclusivamente) aristotélica. Hoy se tiende a reconocer que hay en los textos de no pocos filósofos medievales análisis físicos que se aproximan a los modernos y que en algunos casos los anticipan notablemente. Nos hemos ocupado de un caso ejemplar en el artículo sobre la noción de ímpetu, al cual remitimos al lector para una idea (por desgracia, insuficiente) del tránsito del pensamiento físico medieval al moderno.

Si la física en sentido moderno no empieza sólo con Galileo, puede considerarse a éste como el representante de la madurez de la concepción moderna de la física. La primera gran sistematización de la física es la obra de Newton. En cierto sentido, el ápice de la física moderna está constituido por la mecánica. Pero no toda la física moderna se reduce a mecánica. Muy importantes desarrollos en esta física son el estudio del calor como energía, el estudio de los fenómenos eléctricos y el de los fenómenos electro-magnéticos. Pero es cierto que el punto de vista mecánico es sobremanera importante en la física moderna.

A continuación indicamos ciertos elementos característicos de la física moderna en la medida en que resultan filosóficamente interesantes.

1. La idea de que la matemática es, como precisó Galileo, el lenguaje en el cual "está escrito el libro de la Naturaleza". La física moderna —lo mismo, por lo demás, que la física contemporánea— es en gran parte "una lectura matemática de los fenómenos". Se ha estimado que en este respecto la física moderna es más "platónica" que "aristotélica", pero ello no se refiere al contenido de esta física, sino al ideal matematizante.

2. La importancia de la observación y de la experimentación —resumidas a veces con el nombre de "experiencia"— en tanto que sean llevadas a cabo de un modo metódico y susceptibles de encajar dentro de teorías expresables matemáticamente. Se ha descrito a veces la física moderna como una combinación de experimento y matemáticas.

3. La idea de la homogeneidad del espacio y del tiempo, unida a la idea de que ni el espacio ni el tiempo por sí mismos ejercen ninguna acción cau-

FIS

sal. Espacio y tiempo son considerados como independientes de los fenómenos que "contienen" y constituyen los sistemas de referencia absolutos para la localización y determinación temporal de tales fenómenos (véanse ESPACIO, TIEMPO).

4. La concepción cinético-corpúscular de la materia, junto a la idea de que los aspectos cualitativos son reducidos a relaciones cuantitativas. Filosóficamente, ello se expresa mediante la distinción entre las cualidades primarias (generalmente, mecánicas) y las cualidades secundarias (véase CUALIDAD).

5. La explicación del movimiento como desplazamiento de los corpúsculos en el espacio y en un tiempo. Junto a ello, la eliminación de la idea de acción a distancia.

6. Las leyes de la conservación de la materia y de la conservación de la energía.

7. La idea de que la explicación de los fenómenos consiste esencialmente en la posibilidad de proporcionar modelos (principalmente, modelos mecánicos) de tales fenómenos.

Debe observarse que las características anteriores constituyen solamente una selección de los rasgos muy generales de la física moderna. Debe observarse que algunos de ellos corresponden asimismo (como se verá luego) a la física contemporánea. Debe asimismo tenerse en cuenta que algunos de tales rasgos (por ejemplo [6] no fueron formulados sino muy al "final" de la evolución de la física moderna, cuando menos de un modo suficientemente riguroso. Finalmente, debe tenerse en cuenta que hay en la física moderna no pocos desarrollos que no corresponden exactamente a los rasgos en cuestión. A este último efecto recordamos: las discusiones relativas a la cuestión de la "acción a distancia"; las tendencias fenomenistas que se abrieron paso junto a las tendencias "fiscalistas" y mecanicistas —no solamente a finales del siglo XIX, sino ya en los siglos XVII y XVIII—; los intentos de completar, o fundamentar, algunos de los rasgos mencionados por medio de teorías de carácter "dinámico"; la idea de que hay ciertos cambios —por ejemplo, la conversión de energía cinética en energía potencial— que son, o parecen ser, de carácter cualitativo; las tendencias "energetistas" aparecidas con ocasión

FIS

de la teoría electro-magnética de la luz; las teorías no corpusculares (teorías "fluidas" o "continuistas") de la materia, etc., etc. Como consecuencia de ello, toda imagen de la física moderna a base solamente de algunos rasgos muy generales es siempre una simplificación de esta física. Sin embargo, estos rasgos resultan iluminadores, sobre todo si se tiene presente que cada vez que ha habido "desviaciones" de estos rasgos ha habido al mismo tiempo intentos de "corregir" tales "desviaciones" regresando a un punto de vista cinético-cosmopulcular, mecanicista y, en la mayor parte de los casos, rigurosamente determinista.

III. *Época contemporánea.* Es todavía pronto para caracterizar la física contemporánea del modo completo como suele caracterizarse la moderna. Por una parte, y como se indicó antes, la física contemporánea —por la cual entendemos primariamente la física producida durante el siglo xx, con la teoría de la relatividad, la teoría cuántica, la mecánica ondulatoria, las relaciones de incertidumbre, los desarrollos en la física nuclear, etc., etc., participa plenamente de algunos rasgos de la física moderna y, en cierto modo, no puede distinguirse entre una "física moderna" y una "física contemporánea" en el mismo sentido en que distinguimos, por ejemplo, entre "física antigua" y "física moderna"; desde Galileo y Newton, en efecto, hay solamente una historia de la física. Por otro lado, la época contemporánea en la física no ha terminado todavía. Nos limitaremos por ello a señalar algunas tendencias filosóficamente interesantes en la física del siglo XX, tendencias que hemos tratado con más detalle en otros artículos de esta obra, tales como ATOMISMO, INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE) y RELATIVIDAD (TEORÍA DE LA).

Ciertos desarrollos de la física contemporánea han sido considerados con frecuencia como una culminación de la física moderna; así ha ocurrido, por ejemplo, con la teoría de la relatividad —por lo menos con la teoría especial de la relatividad— de Einstein, y con los primeros modelos atómicos (Rutherford, Bohr). No obstante, ya en estos desarrollos se marcan nuevas ideas que han revolucionado la física y la han hecho entrar con frecuencia, según se dice, "en crisis" — en una

FIS

"crisis de fundamentos". Por lo pronto, ha habido cambios muy básicos en las concepciones del espacio y del tiempo, a los que nos hemos referido en los correspondientes artículos; su separación mutua y su carácter absoluto han sido negados. Tiempo-espacio aparece ahora como una estructura dinámica. Luego, ha habido cambios en la concepción de la materia; de la noción, relativamente simplificada, de que la materia se compone de corpúsculos invariables, se ha pasado a la idea de una constitución corpuscular-ondulatoria. La transformación de la materia en energía y viceversa ha recibido, como se sabe, comprobación resonante en los procesos de fisión y de fusión nucleares. Aquí nos interesan, sin embargo, más bien los cambios en la conceptualización, por lo que nos referiremos brevemente a algunos de ellos.

Ante todo, la física contemporánea se caracteriza por el fuerte predominio de tendencias operacionistas. Estas tendencias se hallan ligadas a un creciente abandono de la noción de función.

En segundo lugar, los físicos contemporáneos no afirman ya —o no afirman con la misma seguridad que antes— que la explicación de los fenómenos consista en dar modelos, y mucho menos modelos mecánicos, de los mismos. La física contemporánea no es mecanicista —o, si se quiere, los elementos mecanicistas en ella han sido reducidos a un mínimo. En cuanto a los modelos, se reconoce que no pocos de los conceptos básicos de la física son irrepresentables. Por este motivo algunos autores han manifestado que la física contemporánea es mucho más "simbólica" que "representativa". De ahí que los físicos, y filósofos de la ciencia física, hayan aceptado el carácter "paradójico" de no pocos conceptos y de no pocas conclusiones de la física actual. Ello explica asimismo que hayan aceptado la posibilidad de diversas interpretaciones de una misma fórmula —como sucede, por ejemplo, con la función Ψ^2 en la mecánica de Schrödinger—, así como el uso de expresiones que para el físico "clásico" carecerían de sentido — como la expresión "nube de probabilidad".

Finalmente, se ha quebrado el imperio del determinismo clásico. La física contemporánea —o, cuando me-

FIS

nos, ciertas partes de la misma— ha sido calificada de indeterminista. Es cierto que algunos autores han proclamado que ello es una fase transitoria y que es posible que se vuelva a una concepción determinista en un nivel subcuántico", pero hasta el presente la tendencia "indeterminista" sigue siendo predominante.

La física contemporánea ha suscitado muchos problemas de carácter lógico, epistemológico y ontológico. Por eso algunas de las teorías físicas actuales parecen más "filosóficas" que cualesquiera de las teorías físicas del pasado. En nuestra opinión, ello puede ser una ilusión resultante del mayor interés que suscita la física actual a los filósofos actuales. No puede olvidarse, en efecto, que la física moderna "clásica" fue asimismo motor, a veces invisible, y a veces claramente visible, de muchos análisis filosóficos.

Para el problema de la física antigua, véase la bibliografía del artículo NATURALEZA. Referencias al problema se hallan asimismo en diversas obras citadas en la bibliografía de CIENCIA. Especialmente interesantes son las siguientes obras: Samuel Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, 1956. — A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 1928. — F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937. — Charles Mugler, *La physique de Platon*, 1960. — Friedrich Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors*, 1960 [Cornell Studies in Classical Philology, 33]. — W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Struktur und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, 1962. — Samuel Sambursky, *Physics of the Stoics*, 1959. — Id., id., *The Physical World of Late Antiquity*, 1962. — Entre las numerosas obras sobre física medieval, destacamos los extensos trabajos de Pierre Duhem y de Anneliese Maier mencionados en varias bibliografías (DUHEM [PIERRE], ESCOLÁSTICA, etc.). Además: J. A. Weisheipl, *The Development of Physical Theory in the Middle Ages*, 1959. — J. A. McWilliams, S. J., *Physics and Philosophy. A Study of S. Thomas. Commentary on the Eight Books of Aristotle's Physics*, 1945. — Estudios de comparación entre física (o filosofía) "tradicional" y física moderna: J. Daujat, *Physique moderne et philosophie traditionnelle*, s/f. (1958). — Henry Margenau, S. Thomas and the *Physics of Today, A Confrontation*,

FIS

1958 (The Aquinas Lect. 1958): Las obras sobre la estructura de las teorías físicas (especialmente de las teorías físicas contemporáneas), sobre la lógica de la ciencia física y sobre las relaciones entre la física y la filosofía son ya muy numerosas; algunas de ellas han sido mencionadas en la bibliografía del artículo CIENCIA. Aquí citaremos sólo algunas de ellas, incluyendo varias que soy hoy consideradas "clásicas", aunque ya escasamente influyentes. No establecemos distinción entre obras sobre estructura de las teorías físicas, obras sobre las relaciones entre física y filosofía y otros temas similares, porque en la mayor parte de los libros citados se tratan casi todas estas cuestiones conjuntamente. He aquí una lista: Pierre Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, 1906. — Abel Rey, *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, 1907. — Max Planck, *Die Einheit des physikalischen Weltbildes*, 1909 (este trabajo, junto con *Das Weltbild der neuen Physik* [1929] y otros ha sido editado en el volumen *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, 1933). — Hugo Dingler, *Die Grundlagen der Physik. Synthetische Prinzipien der mathematischen Naturphilosophie*, 1919. — P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, 1927. — Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, 1927 (trad. inglesa ampliada: *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, 1949), especialmente Parte II. — Bertrand Russell, *The Analysis of Matter*, 1927. — Herbert Feigl, *Theorie und Erfahrung in Physik*, 1929. — A. S. Eddington, *The Nature of the Physical World*, 1929 (trad. esp.: *La naturaleza del mundo físico*, 1938). — V. Lenzen, *The Nature of the Physical Theory*, 1931. — N. Abbagnano, *La fisica nuova. Fondamenti di una teoria della scienza*, 1934. — Xavier Zubiri, "La nueva física. Un problema de filosofía", *Cruz y Raya*, N° 10 (1934), reimp. en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, págs. 305-77. — Hermann Weyl, *Mind and Nature*, 1934 (The W. J. Cooper Foundation Lectures 1933). — Aloys Wenzl, *Metaphysik der Physik von heute*, 1935. — Bauer, L. de Broglie, L. Brunschvicg, A. Rey, Ch. Serrus, *L'évolution de la physique et de la philosophie*, 1935. — P. W. Bridgman, *The Nature of Physical Theory*, 1936. — J. D. García Bacca, *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas*, 1936 (tesis). — L. Brunschvicg, *La physique du vingtième siècle et la philosophie*, 1936. — L. S. Stebbing, *Philosophy and the Physicists*, 1937. —

FIS

Philipp Frank, *Interpretations and Misinterpretations of Modern Physics*, 1938. — A. S. Eddington, *The Philosophy of the Physical Science*, 1939 (trad. esp.: *La filosofía de la ciencia física*, 1945). — Philipp Frank, *Between Physics and Philosophy*, 1941 (trad. esp.: *Entre la física y la filosofía*, 1944). — James Jeans, *Physics and Philosophy*, 1943. — Max Born, *Experiment and Theory in Physics*, 1944. — Paulette Destouches-Février, *Recherches sur la structure des théories physiques*, 1945 (tesis). — Jaime M. del Barrio, S. J., *Las fronteras de la física y de la filosofía*, 4 vols. (I, 1945). — J. Daujat, *L'intelligibilité dans la théorie physique et ses concepts*, 1946. — Raoul Blanché, *La science physique et la réalité. Réalisme, positivisme, mathématisme*, 1948. — P. W. Bridgman, *Reflections of a Physicist*, 1950. — Henry Margenau, *The Nature of Physical Reality. A Philosophy of Modern Physics*, 1950. — G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, 1951. — Viscount Samuel, *Essay in Physics*, 1951. — E. Schrödinger, *Science and Humanism. Physics in Our Time*, 1951. — Carlos París, *Física y Filosofía*, 1952. — V. Tonini, *Epistemologia della fisica moderna*, 1953. — W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955 (trad. esp.: *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, 1957). — E. M. Hutten, *The Language of Modern Physics*, 1956. — L. O. Kattsoff, *Physical Science and Physical Reality*, 1957. — D. Faggiani, *La struttura logica della fisica*, 1957. — Suzanne Bachelard, *La conscience de rationalité. Essai phénoménologique sur la physique mathématique*, 1958. — W. Heisenberg, *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*, 1958 (Gifford Lectures 1955-1956) (trad. esp.: *Física y filosofía*, 1960). — P. W. Bridgman, F. J. Collingwood, H. Margenau, G. P. Klubertanz, S. J., A. Grünbaum et al., *The Nature of Physical Knowledge*, 1960, ed. L. W. Friedrich, S. J. — Viktor Gorgé, *Philosophie und Physik. Die Wandlung zue heutigen erkenntnistheoretischen Grundhaltung in der Physik*, 1960 [Erfahrung und Denken, 5]. — Adolf Wirk, *Philosophie und Physik*, 1961. — V. E. Smith, Ch. De Koninck, Y. R. Simon, K. F. Herzfeld, B. M. Ashley, artículos sobre "The Philosophy of Physics", en *St. John's University Studies*. [Philosophical Series, N° 2, 1961]. — Ernest Nagel, *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961, especialmente págs. 79-397. — Henry Margenau, *Open Vistas. Philosophical*

FIS

Perspectives of Modern Science, 1961. — Milic Capek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, 1961. — P. W. Bridgman, F. J. Collingwood, H. Margenau, G. P. Klubertanz, A. Landé, R. J. Seeger, A. Grünbaum, *The Nature of Physical Knowledge*, 1962, ed. L. W. Friedrich, S. J. — H. Lange, *Ontologie der Physik* [en prep.]. — Para los supuestos filosóficos en la física moderna o "clásica": E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Study*, 1925. — A. d'Abro, *The Decline of Mechanism in Modern Physics*, 1939, 2ª ed.: *The Rise of the New Physics. Its Mathematical and Physical Theories*, 2 vols., 1951. — M. Capek, *op. cit. supra*, págs. 1-140. — Historias (breves): A. Einstein y L. Infeld, *Physik als Abenteuer der Erkenntnis*, 1938 (trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento*, 1939). — Desiderio Papp, *Historia de la física*, 1944. — George Gamow, *Biography of Physics*, 1961 (trad. esp.: *Biografía de la física*, 1962). — Walther Schulze-Sölder, *Die Problematik des Physikalisch-Realen. Physik an der Grenze der Metaphysik*, 1962. — Varios, *Philosophie de la physique*, 1962 [Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences, 16-18 Oct., 1961]. — Muchas revistas filosóficas contienen artículos de interés sobre la lógica y estructura de las teorías físicas, sobre las implicaciones filosóficas de la física contemporánea, sobre las relaciones entre cuestiones suscitadas en la física y problemas filosóficos; destacamos: *Scientia; Philosophy of Science; The British Journal for the Philosophy of Science; Methodos; Theoria*. De las revistas en este respecto interesantes cuya publicación ha cesado ya, citamos *Erkenntnis*.

FISICALISMO. El término 'fiscalismo' puede entenderse en cuatro sentidos. (1) Como la doctrina según la cual los procesos psíquicos pueden reducirse a procesos físicos. (2) Como la doctrina según la cual los procesos psíquicos pueden explicarse en términos de procesos físicos. (3) Como la doctrina según la cual la física constituye, o debe constituir, el modelo para todas las ciencias — cuando menos las ciencias naturales. (4) Como una solución dada, dentro del Círculo de Viena, a los problemas suscitados por la teoría de la verificación (véase) interpretada en sentido radical. Nos referiremos aquí principalmente a (4), aun cuando algunas de las tesis propuestas en este sentido

FIS

del vocablo 'fiscalismo' impliquen en parte (3) y sean muy favorables a (2) y hasta a (1).

Puesto que los enunciados protocolarios (véase PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS]) describen algo directamente observado por alguien, y puesto que verificar (o comprobar) un enunciado equivale a que alguien tenga una experiencia correspondiente a lo que se trata de verificar, resulta que la verificación tiene que llevarse a cabo dentro de un sujeto. La experiencia en cuestión es, pues, siempre "mi experiencia". En tal caso se pregunta cómo algún otro observador puede tener "mi experiencia". El significado de cada enunciado se basa así en la experiencia individual y no puede traducirse a otra experiencia individual. En consecuencia, se produce lo que se ha llamado el "solipsismo lingüístico", que hace al parecer imposible la ciencia, la cual consiste en enunciados comunicables y, por así decirlo, inter-subjetivos.

Para resolver esta dificultad Otto Neurath propuso que los actos de percepción a que se refieren los enunciados protocolarios fueran expresados en forma behaviorística. En otros términos, tales enunciados deben describir el comportamiento del sujeto, y este comportamiento debe poder expresarse en términos físicos o, mejor dicho, en términos de la ciencia física. Así, los enunciados empíricos son expresados mediante el lenguaje de la física. Según Neurath, este fiscalismo debe entenderse asimismo en el sentido de que postula la "unidad de la ciencia", basada en la física. Por lo tanto, Neurath trató de resolver el problema (4) en relación con el supuesto a que se refiere el significado (3) y en estrecha relación con (1) o, por lo menos, con (2) [véase *supra*].

Rudolf Carnap se adhirió a la propuesta de Neurath, pero modificándola y haciéndola a la vez más compleja y más flexible. Según Carnap, los enunciados protocolares son "enunciados fundacionales" o "enunciados primitivos", es decir, enunciados que describen directamente una experiencia. Hay que aceptarlos, pues, como básicos en vez de considerarlos como equivalentes directamente a enunciados de carácter fiscalista y behaviorista, como pretendía Neurath. Carnap aceptó asimismo que el lenguaje fundamental de la ciencia es el

FIS

de la física. Y a base de ello declaró que los enunciados protocolarios, aunque siguen siendo básicos, son traducibles. Un enunciado protocolario es así traducible a enunciados que describen estados del cuerpo del que enuncia. La comprobación de un enunciado protocolario consiste en ver si el enunciado traducido —que es intersubjetivo— coincide con otro enunciado traducido. La diferencia entre Neurath y Carnap no parece ser en este respecto considerable, pero hay que tener en cuenta que mientras el primero niega que los enunciados protocolarios describan directamente una experiencia, el segundo lo afirma. Por lo tanto, para Carnap los enunciados protocolarios no pertenecen propiamente al lenguaje de la ciencia; pertenecen a él sólo en tanto que son traducidos al lenguaje fiscalista. Es obvio, pues, que Carnap mantiene aquí una posición considerablemente más convencionalista y en muchos sentidos menos "ingenua" que Neurath. Según escribe J. R. Weinberg (*op. cit. infra*, pág. 264), resumiendo la argumentación de Carnap, "el lenguaje físico se halla caracterizado por el hecho de que enunciados de la forma más simple adscriben un valor definido o una zona definida de valores de un coeficiente de un estado físico, a una serie específica de coordenadas. Todo enunciado de la física debe ser formado de tal modo, que cualquier enunciado protocolario que pueda trasladarse al primero esté contenido en él. El lenguaje de la física es un lenguaje universal en el sentido de que todo enunciado puede ser traducido a tal lenguaje".

Otto Neurath, "Physicalism. The Philosophy of the Viennese Circle", *The Monist*, XLI (1931), 618-23. — Hans Reichenbach, "Der physikalische Wahrheitsbegriff", *Erkenntnis*, II (1931), 156-71. — Otto Neurath, "Soziologie im Physikalismus", *ibid.*, 393-431. — Rudolf Carnap, "Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft", *ibid.*, 432-65. — Id., id., "Psychologie in physikalischer Sprache", *ibid.*, III (1932-1933), 107-42. — Thilo Vogel, "Bemerkungen zur Aussagentheorie des radikalen Physikalismus", *ibid.*, IV (1934), 160-4. — Otto Neurath, "Radikaler Physikalismus und 'Wirkliche Welt'", *ibid.*, 346-62. — B. Juhos, "Kritische Bemerkungen zur Wissenschaftstheorie des Physikalismus", *ibid.*, 397-418. — Id., id., "Empiricism and Physica-

FIS

lism", *Analysis* II (1935), 81-92. — Tadeusz Kotarbiński, Adam Wiegner, L. Chwistek, "Physicalisme et critique de la métaphysique", *Actes du Cong. Int. de Philosophie scientifique*, I (1935). — Julien Pacotte, *Le physicalisme dans le cadre de l'empirisme intégral*, 1936. — J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, 1936, especialmente Parte IV (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico*, 1958). — C. A. Mace, "Physicalism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXXVII (1937). — E. Kaila, *Über den physikalischen Realitätsbegriff*, 1942. — J. Kotarbińska, "Le physicalisme et les étapes de son évolution", *Proceedings of the Tenth Int. Cong. of Philosophy* (1949), págs. 636-39. — Véase también la bibliografía de PROTOCOLARIOS (ENUNCIADOS).

FISICOMORFISMO. Véase ANTROPOMORFISMO.

FÍSICO-TEOLOGÍA. El nombre "físico-teología" fue usado por vez primera por William Derham en la obra *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation. Being the Substance of XVI Sermons preached... in the Year 1711 and 1712* (London, 1713). El mismo autor publicó poco después una Astro-teología: *Astro-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from a Survey of the Heavens* (London, 1715). En uno y otro caso se trataba de demostrar la existencia y bondad de Dios por medio de una descripción de la riqueza, magnificencia y armonía de la Naturaleza. Aunque el nombre era nuevo, la idea tenía ya una larga historia. Muchos pensadores cristianos, especialmente los que se preocuparon por ligar este mundo a la obra de Dios, según las célebres palabras de San Pablo (Rom., I 19-21), desarrollaron consideraciones "físico-teológicas". Un ejemplo de ello lo tenemos en la *Introducción al símbolo de la Fe*, de Fray Luis de Granada, en particular las partes en las cuales se describe y ensalza la armonía de la Naturaleza y de todos los seres vivientes. También en la vieja teología natural y en los numerosos libros *de creaturis* (por ejemplo, Sabunde) las ideas físico-teológicas se habían desarrollado considerablemente. Gran parte de ellas se transmitieron a la llamada *religión natural*, especialmente a aquellas partes de ésta que se ocupaban

FIS

de examinar el mundo como la obra de un artista, como una construcción que alude siempre a su constructor o plasmador. Así se fue desarrollando la idea de una rama particular de la filosofía de la Naturaleza que desembocó en una serie de obras de las cuales las de Derham son únicamente el comienzo. No queremos decir con esto que la físico-teología del siglo XVIII sea simplemente el resultado de una tradición doble que llegó a unir la filosofía natural con la religión natural; además de ello, y sobre todo, la físico-teología setecentista fue un producto particular de la Ilustración, por lo menos del primer período optimista, y fundamentalmente deísta, de ella. En efecto, los físico-teólogos destacaron no solamente la perfección de este mundo como obra de Dios, sino que concibieron a este Dios como creador del mundo más bien que como padre providencial que cuida constantemente de todas sus contingentes criaturas.

Entre las obras físico-teológicas, además de las mencionadas de Derham, merece referencia especial, por la influencia ejercida, la del Abate A. Pluche, *Le Spectacle de la Nature, ou Entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle qui ont paru les plus propres à rendre les jeunes gens curieux et à former leur esprit* (1732-1750). Pero hay muchas otras obras en las cuales los autores tomaron un aspecto particular de la Naturaleza para desarrollar sus ideas físico-teológicas. He aquí algunas mencionadas por P. Hazard en su libro *La pensée européenne au XVIIIe siècle. Notes et References*, 1946, págs. 51-52: *Hydrotheologie* (Hamburg, 1735), *Insectotheologia* (Frankfurt und Leipzig, 1740), *Testaceotheologie* (Leipzig, 1744), por Fr. Chr. Lesser; *Anthropotheologie, wie man Gott aus der Betrachtung des Menschen erkennen könne* (Halle, 1769), por J. H. Schutte. El nombre de físico-teología, empleado por Derham, reapareció; por ejemplo, en la obra *Physicotheology; or a philosophical-moral Disquisition concerning Human Nature, Free Agency, Moral Government and Divine Providence* (London, 1741), por Th. Morgan. La físico-teología se desarrolló especialmente en Francia, Inglaterra y Alemania.

FIS

El tema *central* de la físico-teología, antes o después de tener este nombre, fue siempre la mostración de la *relación* entre la perfección del mundo y el ajustado ensamble de sus partes, y la existencia de Dios. De este tema procede la llamada prueba físico-teológica, que con frecuencia es considerada como un aspecto de la prueba teleológica. En este sentido la tomó Kant en la *Crítica de la razón pura* al rechazar la demostración por la finalidad como insuficiente, en vista de la imposibilidad de probar esta finalidad supuesta, ya que ella requería una teodicea que justificara la evidente existencia del mal y su lugar dentro del universo. En la *Crítica del juicio* (Cfr. sobre todo § 85), Kant se refiere de nuevo a la físico-teología y la define formalmente como el propósito que tiene la razón de inferir la causa suprema de la Naturaleza y de sus propiedades a partir de los *propósitos* (empíricamente conocidos) de la Naturaleza. Esto distingue a la físico-teología de la ético-teología, que ejecuta una parecida inferencia, pero derivada del propósito moral de los seres racionales en la Naturaleza, propósito moral que no es ya conocido empíricamente, sino cognoscible *a priori*. Según Kant, la primera procede de la segunda, y por eso la físico-teología no puede indicar nada sobre un *propósito final* de la creación. A lo sumo, puede justificar el concepto de una causa inteligente como concepto subjetivo de la posibilidad de cosas que podemos comprender inteligentemente. Así, concluye Kant, la físico-teología nos induce a buscar una teología, pero no puede producirla; es simplemente una preparación o propedéutica para la teología misma.

Véanse los libros de Mayer y Kaestner en la bibliografía del artículo TELEOLOGÍA.

FISIOGNOMÍA. La interpretación del carácter y de los hábitos psicológicos a partir de las características corporales recibe el nombre de *fisiognomía* (o también *fisiognómica*). Con frecuencia se incluye dentro del estudio fisiognómico la investigación de las analogías de las figuras humanas con las especies animales. En el tratado atribuido a Aristóteles y titulado *Physiognomica* —parecido en algunos respectos a los *Caracteres*, de Teo-

FIS

frasto— se indica que las disposiciones psicológicas corresponden a características somáticas y no son causalmente ajenas a los impulsos del cuerpo. Pero como a la vez el cuerpo reacciona a las afecciones del alma, hay que suponer la existencia de una constante interacción entre cuerpo y alma. Esta interacción, por otro lado, se manifiesta, según el autor del citado tratado, en todas las creaciones de la Naturaleza, de tal suerte que partiendo de la figura de los animales pueden diagnosticarse sus habilidades. Ello ha sido reconocido, al parecer, por "autores anteriores", los cuales han adoptado tres métodos. El primero se basa en las especies de los animales, y supone que como cada especie animal tiene una cierta forma y disposición, el hombre que posee un cuerpo similar al del animal poseerá también un alma similar. El segundo sigue la misma vía, pero en vez de referirse a especies de animales se refiere a razas de hombres. El tercero se apoya en la existencia de tipos de hombres y es, en rigor, una ciencia de los caracteres. El autor de la *Physiognomica* estudia los tres métodos, pero dedica particular atención al último. Ahora bien, los fisiognomistas o fisiognómicos anteriores, οἱ προγεγεννημένοι φυσιογνώμονες, a que el autor se refiere, son probablemente muchos. Se sabe, en efecto, que algunos pitagóricos se ocupaban de fisiognomía, la cual se convirtió no solamente en una teoría, sino también en una práctica. Lo mismo sucedió posteriormente con algunos platónicos y neoplatónicos. En tanto que práctica que usaba el primero de los tres citados métodos, la fisiognomía fue combatida por varios Padres de la Iglesia, como lo muestran los ataques al respecto de Orígenes en su tratado contra Celso. Muchos autores antiguos, por lo demás, se refirieron a la fisiognomía; ejemplos se hallan en Cicerón (*Tusc. disp.*, IV, 37; *De fato*, V), Plinio (*Hist. nat.*, XI, 3), Séneca (*De ira*, II, 35), Sexto el Empírico (*Hyp. Pyrr.*, I, 85). Algunos, como Galeno, escribieron extensamente sobre ella, pero reduciéndose casi enteramente a la fisiognomía como ciencia de los caracteres humanos. También se ocuparon de fisiognomía los árabes, como Averroes y Avicenna, este último en el tratado sobre los animales, en el cual aprovechó

FIS

algunas ideas que se encuentran en el tratado aristotélico acerca de las partes de los animales. Un autor medieval, Miguel Escoto, escribió en 1272 una obra titulada *De hominis physiognomiae*, que fue publicada en 1477. La fisiognomía, en un sentido general y comprendiendo todos los métodos de referencia, resurgió con particular ímpetu en el Renacimiento. Ejemplos son Campanella en *De sensu rerum* (II 31), A. Achilini en *De principis physiognomiae* (1503), pero sobre todo Giambattista Porta en su *De humana physiognomia* (1593) y *Physiognomia coelestis* (1603). Durante el siglo XVII la fisiognomía fue poco estudiada y, en general, bastante despreciada, con algunas excepciones, como la de Rudolf Goelenius (*Physiognomia*, 1625), que son, en rigor, una continuación de los estudios fisiognómicos del siglo XVI. En cambio, el siglo XVIII volvió a insistir en la fisiognomía y procuró darle una base científica. El más eminente ejemplo de ello es la obra de J. C. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (*Fragmentos fisiognómicos para el fomento del conocimiento del hombre y del amor al hombre*) [I, 1775; II, 1776; III, 1777; IV, 1778], una obra altamente estimada por Goethe. Ya el Padre Feijoo dedicaba varias consideraciones a la fisiognomía: "Esta voz —escribía (*Teatro Crítico*, Disc. II 2)— significa un Arte, que enseña a conocer por los lineamientos externos, y color del cuerpo, las disposiciones internas, que sirven a las operaciones del alma. Decimos en la definición *del cuerpo*, no precisamente del rostro, porque la inspección sola del rostro toca a una parte de la *Physionomía*, que se llama *Metoposcopia*. Así la *Physionomía* examina todo el cuerpo; la *Metoposcopia*, sólo la cara." Y siguiendo las normas clásicas, Feijoo exponía (mas para *refutarlas*) las cinco reglas seguidas por los partidarios de esta ciencia desde Aristóteles: (1) Analogía en la figura con alguna especie de animales; (2) Semejanza con otros hombres ya conocidos; (3) Disposición exterior que inducen algunas pasiones; (4) Representación del temperamento; (5) Representación de otro sexo. Como se ve, lo que a comienzos del siglo xviii era todavía

FIS

considerado como demasiado dependiente de una superstición, al final del siglo fue presentado como una ciencia. Sin embargo, las pretensiones científicas de los partidarios setecentistas de la fisionomía no quedaron cumplidas. Solamente en el siglo XIX y luego en el XX se iniciaron una serie de estudios que, aunque no se presentaban como propiamente fisiognómicos, estaban en cierta relación con varios precedentes de la fisiognomía. Es el caso de autores como Karl Gustav Carus, que estudiaron los problemas relativos a la simbólica de la forma humana (*Symbolik der menschlichen Gestalt*, 1853). Es también el caso de autores como Darwin y Piderit, que han estudiado, desde un punto de vista biológico y psicobiológico, varios problemas relativos a la expresión en los hombres y en los animales, y la relación entre mímica y fisiognomía. En una cierta medida, la fisiognomía ha quedado absorbida en los últimos decenios en investigaciones múltiples. Los trabajos caracterológicos de Kretschmer (véase CARÁCTER) constituyen una parte de ellas. También tienen relación con problemas fisiognómicos muchas de las indagaciones caracterológicas y morfológicas, del tipo de las de Klages o de las desarrolladas por los que han elaborado las ciencias del espíritu (v.). Por su lado, Spengler ha opuesto lo que llama "fisiognómica" a la "sistemática" como partes de la morfología, es decir, del método general para la comprensión del universo. La morfología de lo mecánico y de la extensión, "la ciencia que descubre y organiza las leyes de la Naturaleza y las relaciones de causalidad, se llama sistemática. La de lo orgánico, de la historia y de la vida, de todo lo que lleva en su seno dirección y destino, se llama fisiognómica" (*Der Untergang des Abendlandes*, 1923, t. I, 136). La fisiognómica se refiere, pues, aquí al devenir mismo, a lo irreversible, y corresponde a la forma de pensar cósmico-orgánica (véase PERIFILOSOFÍA).

W. Wittich, *Physiognomie und Phrenologie*, 1870. — F. H. Marcus, *Etwas über die Physiognomik*, 1882. — R. Kassner, *Die Verwandlung*. Id., id., *Das physiognomische Weltbild*, 1930. — M. Picard, *Die Grenzen der Physiognomik*, 1937. — R.

FIS

Buttkus, *Physiognomik. Neuer Weg zur Menschenkenntnis*, 1956.

FISIOLOGÍA. Los términos 'fisiología' y 'fisiólogos' son empleados en los contextos filosóficos en distintos sentidos de los que se usan en los contextos científicos. Destacamos dos de los sentidos filosóficos.

1. Aristóteles llamaba *fisiólogos*, φυσιολόγοι (y, a veces también, *físicos*, φυσικοί) a los primeros filósofos griegos, esto es, a los pensadores milesios (VÉASE), los cuales, según el Estagirita, afirmaban la unidad del ser como materia y deducían de tal unidad todas las demás cosas. Los fisiólogos diferían, pues, de los eleáticos (quienes concebían el ser como inmóvil) y de los pitagóricos (Cfr. *Met.*, Λ 986 b 30; 990 a 3, 992 b 4) Algunas veces se ha llamado *fisiólogos* a todos los filósofos presocráticos; este uso se ha extendido desde que se ha considerado todo el período presocrático como esencialmente cosmológico v, por consiguiente, fundamentalmente preocupado por la razón, λόγος, del principio de las cosas, φύσις.

2. En el capítulo sobre la arquitectónica (VÉASE) de la razón pura, insertado en la parte sobre metodología trascendental de la *Crítica de la razón pura* (A 832-52/860-80), Kant dividió la parte especulativa de la metafísica —la metafísica del uso especulativo de la razón mediante concepciones *a priori*— en *filosofía trascendental* y en *fisiología de la razón pura*. La filosofía trascendental abarca el sistema de todos los conceptos y principios pertenecientes al entendimiento y a la razón relativos a objetos en general; puede ser, pues, llamada también *ontología*. La fisiología de la razón pura estudia la suma de los objetos dados a los sentidos o a cualquier otra clase de intuición; puede ser llamada *physiología rationalis*. Por otro lado, el uso de la razón en tanto que examen racional de la Naturaleza puede ser *físico (inmanente)* o *hiperfísico (trascendente)*. El primero da lugar a la *fisiología inmanente*, la cual puede referirse a los objetos de los sentidos externos (*física racional*) o a los objetos de los sentidos internos (*psicología racional*). El segundo da lugar a la *fisiología trascendente*, la cual puede tener una relación interna o una relación externa con su objeto.

FIS

En el primer caso tenemos la *fisiología de la Naturaleza en conjunto* o conocimiento trascendental del mundo (*cosmología racional*); en el segundo tenemos el conocimiento de la relación entre la Naturaleza y un Ser situado más allá de la Naturaleza, o conocimiento trascendental de Dios (*teología racional*). Así, todo el sistema de la metafísica especulativa se divide en cuatro partes: (I) ontología; (II) fisiología racional; (III) cosmología racional y (IV) teología racional. Y la fisiología racional puede subdividirse en física racional y psicología racional.

FISKE (JOHN) (1842-1901) nac. en Hartford (Connecticut, EE.UU.), estudió en Harvard y profesó en Washington. Fiske trató de hallar en el naturalismo, y en el evolucionismo spenceriano, razones para apoyar el teísmo. Como indica H. W. Schneider (*A Hist. of American Philosophy*, 1946, pág. 323), "la síntesis de las ciencias positivas era para Spencer un objetivo primario; en cambio, para Fiske las ciencias eran interesantes porque lo conducían a la 'épica de la Naturaleza' y la Naturaleza era interesante porque lo llevaba a Dios". Puede hablarse, pues, de un "teísmo cósmico", según el cual Dios es "la eterna e infinita energía de la cual proceden todas las cosas". Por lo demás, el pensamiento de Fiske se fue haciendo cada vez menos naturalista y spenceriano, y cada vez más teísta.

Obras: *Outlines of Cosmic Philosophy Based on the Doctrine of Evolution*, 1874. — *The Unseen World*, 1876. — *Excursions of an Evolutionist*, 1883. — *The Destiny of Man Viewed in the Light of His Origin*, 1884. — *The Idea of God as Affected by Modern Knowledge*, 1885. — *Darwinism and Other Essays*, 1888. — *Through Nature to God*, 1899. — *A Century of Science, and other Essays*, 1899. — *Life Everlasting*, 1901. — *Miscellaneous Writings*, 1902. — Correspondencia: John Spencer Clark, *The Life and Letters of J. F.*, 2 vols., 1917 y Ethel F. Fisk, ed., *The Letters of J. F.*, 1940. — Véase, además de la obra de Schneider *supra* (págs. 321 sigs.): E. D. Mead, *J. F. as a Philosopher*, 1886. — Gustav Reese, *Evolutionismus und Theismus bei J. F.*, 1909 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, ed. K. Falckenberg, 9]. — Milton Berman, *J. F. The Evolution of a Popularizer*, 1961 [Harvard Monographs, 48].

FON

FONSECA (PEDRO DA) (1528-1599) nac. en Cortizada (Portugal). En 1548 ingresó en la Compañía de Jesús y durante varios años fue profesor en la Universidad de Coimbra, ejerciendo en ella una gran influencia y siendo la principal autoridad filosófica de la época en que se apoyó el curso de los Conimbricenses (VÉASE). Por lo demás, la metafísica y la ontología de este curso está constituida en gran parte por los comentarios a la *Metafísica* aristotélica, de Fonseca. La intención principal de este autor fue la presentación de la doctrina metafísica del Estagirita en un sistema doctrinal lo más completo y consistente posible. Análogamente a Suárez (VÉASE), aunque con menor amplitud (y sistematismo) que la mostrada en las *Disputationes* de éste, Fonseca no creyó que una serie de comentarios al texto aristotélico fuesen suficientes; se necesitaba sobre todo, a su entender, un conjunto doctrinal metafísico, aun cuando tuviese que ser presentado al hilo de las reflexiones del Estagirita. Característico de Fonseca es el primado dado en sus comentarios a las cuestiones de lo que luego ha sido considerado como la base de la ontología formal — cuestiones tales como las del concepto del ente, la analogía del ente, la naturaleza de la substancia, el principio de individuación, etc. Por lo demás, Fonseca no sigue en todas estas cuestiones una sentencia fija; elige en cada caso la que cree abonada por más sólidas razones. En algunos casos considera que hay en ciertos aspectos de sentencias opuestas algo que debe ser admitido. Así ocurre, por ejemplo, con el problema de la analogía del ente; Fonseca admite, en efecto, la analogía de proporción y la analogía de atribución en respectos diversos. En otros casos adopta una posición intermedia entre sentencias consideradas irreductibles entre sí. Tal sucede, por ejemplo, con el problema del tipo de distinción que debe admitirse entre la esencia y la existencia en los entes creados; Fonseca adopta una posición intermedia entre la afirmación de una distinción real y la idea de que solamente hay una distinción de razón.

Los trabajos filosóficos de Fonseca, aunque grandemente influyentes, lo fueron, sin embargo, menos que sus investigaciones teológicas. El teólogo

FON

portugués es considerado como el fundador de la doctrina de la ciencia media (VÉASE) o tercera ciencia de Dios, situada entre la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión. Esta doctrina, admitida por los jesuitas y desarrollada por Luis de Molina (VÉASE), fue combatida por muchos filósofos y teólogos dominicos (por ejemplo, Domingo Báñez), siendo uno de los ejes de las controversias *de auxiliis*. Nos hemos referido con más detalle a esta contribución de Fonseca en el citado artículo sobre la noción de ciencia media, así como en el artículo Futuribles (VÉASE).

Obras: *Institutionum Dialecticarum libri octo*, 1567. — *Commentatorium... in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, 4 vols. (I, 1577; II, 1589; III, 1604; IV, 1612). Reimp. de la edición de Colonia (4 vols., 1615-1629), 4 vols., 1962-1963. — *Isagoge Philosophica*, 1591. — Véase M. Uedelhofen, *Die Logik Petrus FONSECAS*, 1916 (Cuaderno XIII de la serie *Renaissance und Philosophie*, ed. A. Dyroff). — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, Vol. III, 1941, págs. 339-66. — Varios autores, número especial de *Revista portuguesa de Filosofia*, tomo IX (fascículo iv), 1953, con el título general: *Pedro da Fonseca, o "Aristóteles português, 1528-1599"*. — Custódio Augusto Ferreira da Silva, *Teses fundamentais da gnoseologia de Pedro da Fonseca*, 1959.

FONS VITAE. Véase AVICEBRÓN.

FONTENELLE (BERNARD LE BOVIER DE) (1657-1757), nac. en Rouen, secretario perpetuo de la *Académie des Sciences*, defendió y popularizó la filosofía cartesiana, y en particular la física y la astronomía de Descartes (véase CARTESIANISMO). Expuso asimismo para el gran público las doctrinas astronómicas de Copérnico y Galileo. Aunque publicó un elogio de Newton, se opuso al concepto de gravitación como improbable "causa distante", y defendió la teoría cartesiana de los "tourbillons". Fontenelle se manifestó partidario de los "modernos" en la "querrela de los antiguos y de los modernos", pero reconoció el valor de los escritores del pasado para su propia época. Con ello contribuyó a fundamentar la doctrina del "progreso" tan discutida durante el siglo XVIII. En sus escritos de interpretación histórica, Fontenelle

FOR

trató de explicar los mitos y fábulas antiguas como intentos de dar cuenta de un modo primitivo de los fenómenos de la Naturaleza. En sus ideas religiosas, se manifestó partidario del deísmo tanto contra el ateísmo como contra las creencias religiosas positivas. En sus escritos últimos Fontenelle se inclinó hacia el empirismo y hacia una teoría del conocimiento fundada en los sentidos; ello lo indujo a rechazar las ideas universales y a mantener una doctrina nominalista.

Obras principales: *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686. — *Doutes sur les causes occasionelles*, 1686 [crítica de Malebranche]. — *Histoire des oracles*, 1687. — *Éloge de Newton*, 1727. — Otros escritos: *Digression sur les anciens et les modernes*. — *Sur l'histoire*. — *De l'origine des fables*. — *Du bonheur*. — *De l'existence de Dieu*. — *Éléments de la géométrie de l'infini*. — *Fragments d'un Traité de la raison humaine*. — *De la connaissance de l'esprit humain*. — *Théorie des tourbillons cartésiens*. — Ediciones de obras: *Oeuvres*, 1724; 1742; 1752-1757; 1758-1766; 1761-1767; 1785; 1790; 1818. Edición crítica, 5 vols. (Paris, 1924-1935). — Véase A. Laborde-Milan, F., 1905. — L. Maigrón, F., *L'homme, l'oeuvre, l'influence*, 1906. — J. R. Carré, *La philosophie de F. ou la sourire de la raison*, 1932. — F. Grégoire, F., 1947. — S. Delorme, G. Canghaielm et al., *Fontenelle 1657-1757*, en número especial de *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications*, X, 4 (1957), 289-384.

FORGE (LOUIS DE LA), médico en Saumur hacia 1666, fue uno de los más destacados cartesianos del siglo XVII y uno de los que prepararon la tendencia filosófica conocida con el nombre de ocasionalismo (VÉASE). Como hemos visto en el citado artículo, de la Forge parte del dualismo cartesiano *cuero-álma* y pone de relieve que solamente la intervención de Dios como causa principal puede hacer comprender la interacción entre las dos substancias (y, de un modo general, entre cualesquiera substancias), por lo cual las que se llaman usualmente causas deben ser concebidas como causas ocasionales. Sin embargo, a diferencia de lo que sostuvieron otros ocasionalistas, de la Forge no supone que la intervención divina es constante, sino que, de modo parecido a Leibniz, estima que basta una intervención al principio

FOR

con el fin de establecer una armonía en las acciones entre substancias; lo que llamamos relación *causa-efecto* es en tal caso resultado de una armonía preestablecida.

Louis de la Forge editó, en colaboración con el cartesiano Claude Clerselier (1614-1684) el *Traité de l'homme*, de Descartes (1664). Como continuación de dicho *Traité* Louis de la Forge escribió: *Traité de l'Esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps suivant les principes de René Descartes*, 1666. Hay ed. latina con el título *Tractatus de mente humana*, 1669. — Véase F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vols., 1854, 3ª ed., 1868. — H. Seyfarth, *L. de la Forge und seine Stellung im Occasionalismus*, 1887 (Dis.). — E. Wolff, *De la Forges Psychologie und ihre Abweichung von Descartes*, 1894 (Dis.). — A. G. A. Balz, *Cartesian Studies*, 1951, págs. 80-195. — Véase también bibliografía de OCASIONALISMO.

FORMA. Trataremos en este artículo la noción de forma (I) en sentido filosófico general y particularmente metafísico; (II) en sentido lógico, y (III) en sentido metodológico.

I. *Sentido general y particularmente metafísico*. En Figura (VÉASE) observamos que a veces se distingue entre figura y forma. Esta distinción corresponde a la que hay entre la figura externa y la figura interna de un objeto. Ahora bien, el primer concepto conduce con frecuencia al segundo. Así ocurrió entre los griegos. Al suponer que un objeto tiene no sólo una figura patente y visible, sino también una figura latente e invisible, se forjó la noción de forma en tanto que figura interna captable sólo por la mente. Esta figura interna es llamada a veces idea y a veces forma. El vocablo más usualmente empleado por Platón a tal efecto es εἶδος — vertido al latín, según los casos, por *forma*, *species*, *notio* y *genu*. Se encuentra en numerosos pasajes de los diálogos de Platón; mencionamos, entre los más significativos, los siguientes: *Charm.*, 154 D; *Critias*, 116 D; *Prot.*, 352 A; *Symp.*, 189 E, 196 A, 205 B, 210 B; *Phaedr.*, 73 A; *Phaedr.*, 102 B; 103 E, 229 D, 246 B, 263 B, 265 C; *Theait.*, 148 D, 178 A, 204 A; *Rep. (Pol.)*, III 402 D, IV 424 C, VI 510 D; *Parm.*, 132 D, 149 E; *SopJi.*, 219 A, 246 B, 440 B; *Phil.*, 19 B; *Tim.*, 51 A, 57 C; *Leg.*, I 645 A. Ahora bien, la interpretación

FOR

de los diversos sentidos de la forma platónica (como idea, noción, especie, género, etc.) no puede ocuparnos aquí; referencias a ella se encuentran en los artículos sobre Idea y Platón (VÉANSE). Trataremos, en cambio, con alguna extensión la concepción aristotélica de la forma antes de referirnos a las clasificaciones escolásticas y a varios de los problemas que plantea para la época moderna la clásica contraposición entre la forma y la materia.

Aristóteles introduce la noción de Forma, εἶδος, a veces μορφή, τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τί ἐστίν, en muchos pasajes de sus obras, pero especialmente en la *Física* y en la *Metafísica*. La forma es entendida a veces como la causa (v.) formal, a diferencia de la causa material; esta contraposición entre los dos tipos de causa es paralela a la más general que existe entre la causa y la materia (v.). La materia es aquello con lo cual se hace algo; la forma es aquello que determina la materia para ser algo, esto es, aquello por lo cual algo es lo que es. Así, en una mesa de madera la madera es la materia con la cual está hecha la mesa y el modelo que ha seguido el carpintero es su forma. Desde este punto de vista la relación entre materia y forma puede ser comparada con la relación entre potencia y acto (VÉANSE). En efecto, siendo la forma lo que es aquello que es, la forma será la actualidad de lo que era potencialmente. Ahora bien, es conveniente distinguir entre los dos mencionados pares de conceptos. Mientras la relación *materia-forma* se aplica a la realidad en un sentido muy general y, por así decirlo, estático, la relación *potencia-acto* se aplica a la realidad en tanto que esta realidad está en movimiento (es decir, en estado de devenir [v.]). La relación *potencia-acto* nos hace comprender cómo cambian (ontológicamente) las cosas; la relación *materia-forma* nos permite entender cómo están compuestas las cosas. Por este motivo, el problema del par de conceptos *materia-forma* es equivalente a la cuestión de la composición de las substancias y, en rigor, de todas las realidades. Por ejemplo, mientras las substancias sublunares cambian y se mueven, y los astros se mueven (con movimiento circular local), y aun el Primer Motor, si

FOR

bien no se mueve, constituye un centro de atracción para todo movimiento, las entidades matemáticas ni cambian ni se mueven ni constituyen centros de atracción para el movimiento. Y, sin embargo, tales entidades tienen también materia y forma. Por ejemplo, en una línea la extensión es la materia y la "puntualidad" (o hecho de estar constituida por una sucesión de puntos) la forma, la cual puede ser extraída de la materia aun cuando no tenga nunca existencia separada. Así, el problema de la forma puede ser estudiado de un modo universal, lo cual no significa que no necesiten investigación particular las distintas clases de formas.

Varios son los problemas que se plantean con respecto a la noción aristotélica de la forma. Nos limitaremos aquí a los más significados.

Por lo pronto, el problema de si hay o no formas separadas. Aparentemente no, puesto que toda realidad está compuesta de forma y materia. Pero Aristóteles declara que la filosofía primera tiene por misión examinar la forma verdaderamente separable. Y es sabido que el Primer Motor es forma pura sin nada de materia. Puede, por consiguiente, admitirse la existencia dentro del aristotelismo de lo que se han llamado formas subsistentes por sí mismas.

En segundo lugar, hay el problema del significado del término 'forma' dentro del par de conceptos *materia-forma*. A nuestro entender, este significado se comprende mejor cuando tomamos, *por lo pronto*, el término 'forma' como un término relativo —relativo al término 'materia'. Esto permite entender cómo una determinada "entidad" puede ser, según los casos, forma o materia. Así, la madera, que es materia para una mesa, es forma con respecto a la extensión. La extensión, que es materia para la madera, es forma con respecto a la posibilidad. Ello plantea a Aristóteles un problema: si no hay modo de detenerse en la mencionada sucesión (pues la posibilidad de extensión espacial puede convertirse en forma para la posibilidad de la posibilidad de extensión espacial, etc.), caeremos en una regresión al infinito. Con el fin de evitarla, podemos interpretar el par *materia-forma* en sentido platónico, esto es, concebir la materia como *lo Indeterminado* y la forma como *lo*

FOR

determinado. Materia y forma serían entonces equivalentes respectivamente al No-Ser y al Ser, a lo esencialmente Cognoscible y a lo esencialmente Incognoscible. Pero con ello deberíamos admitir que materia y forma no son términos relativos, sino realidades plenas x no sería forma con respecto a y , y materia con respecto a w , sino que x sería más forma que y y w sería más forma que x (o, si se quiere, x sería más real que y y w más real que x). No siendo esto admisible a la luz de la filosofía de Aristóteles, conviene encontrar un modo de evitar a la vez la regresión al infinito y el platonismo. La solución que proponemos puede aclararse mediante las dos siguientes observaciones.

(a) La materia pura es impensable, pues no puede ser racionalmente aprehendida. Incluso la posibilidad no es nunca mera posibilidad: es siempre *posibilidad para*. Así, el receptáculo indeterminado platónico, dispuesto a recibir *cualquier* forma, debe ser excluido. Esto explica, dicho sea de paso, por qué, según Aristóteles, no todas las materias son igualmente aptas para recibir todas las formas. Hay, de hecho, diferentes clases de materia (materia para el movimiento local; materia para el cambio substancial, etc.: Cfr. *Phys.*, 260 b 4). La madera es materia para una estatua, una mesa o una casa; no para una sinfonía; la tinta es materia para los signos, no para los astros, etc. Así, la materia es siempre *cualificada*, no porque la materia tenga siempre ciertas cualidades dadas, sino *cundo menos* porque hay siempre materia *para* ciertas cualidades que excluyen otras cualidades.

(b) La forma pura es pensable, pues el Primer Motor es forma pura. Se dirá que este Primer Motor es una excepción, ya que el universo de Aristóteles parece compuesto de Primer Motor y substancias compuestas. Pero si en vez de una concepción trascendente del Primer Motor man tenemos una concepción inmanente de él, la cuestión antes planteada se hace menos aguda.

En tercer lugar, hay el problema de hasta qué punto la forma constituye el principio de individuación. Excluimos aquí esta cuestión, por haberla tratado separadamente (véase INDIVIDUACIÓN).

FOR

Finalmente, puede plantearse el problema —antes ya aludido— de las diversas clases de formas. Este problema, aunque tratado por Aristóteles, ha sido elaborado con más amplitud y precisión por los autores escolásticos, por lo que vamos a referirnos ahora a ellos. Mencionaremos aquí algunas de las clases principales. Tenemos: (a) formas *artificiales*, como la forma de la mesa o de la estatua; (b) formas *naturales*, como el alma; (c) formas *substanciales*, como las que componen las substancias corpóreas y que son estudiadas con detalle en la doctrina del hilemorfismo (v.); (d) formas *accidentales*, que se agregan al ser substancial para individualizarlo, como el color; (e) formas *puras* o *separadas* (o *subsistentes*) que se caracterizan por su pura actualidad o realidad; (f) formas *inherentes*, que se entienden solamente en cuanto se aplican a una materia; (g) formas *individuales*; (h), formas *ejemplares*, etc. Esta clasificación no significa que un ser o seres determinados que consideremos como formas pertenezcan exclusivamente a una clase de formas. Así, por ejemplo, el alma humana es al mismo tiempo forma separada e inherente, porque es un ente inmortal y una entelequia de lo orgánico. Por otro lado, a veces se agrupan las mencionadas clases de formas, y otras que aquí no mencionamos, en clases más amplias; algunos autores indican, en efecto, que hay formas *físicas* (como la substancial o accidental) y formas *metafísicas* (como la diferencia con respecto al género). En todo ello se advierte, dicho sea de paso, que aunque el término 'forma' se considere (al relacionarlo con el de 'materia') como un término relativo, ello no agota el significado del concepto de forma ni dispensa de considerar la forma, en casos importantes, como realidad. Por eso hemos examinado antes el problema del significado como *uno* de los problemas y hemos advertido, además, que lo hemos tomado en tanto que término relativo sólo "por lo pronto".

Entre los problemas debatidos por los escolásticos en los que interviene la noción de forma destacaremos el de la unidad o pluralidad de formas, en particular en el ser humano. Este problema recibió diversas soluciones: hay una sola forma que es

FOR

el alma racional; hay una forma racional y una forma del cuerpo o de la corporeidad; hay una serie de formas que se organizan jerárquicamente. La cuestión, empero, adquirió particular virulencia a partir de los debates que enfrentaron, hacia el año 1270, a Santo Tomás de Aquino con Juan Pecham. Según Gilson, estos debates fueron suscitados no solamente por el problema antropológico de la unidad substancial del cuerpo y el alma, sino también, y especialmente, por el problema teológico de la naturaleza del cuerpo de Cristo entre el momento de la muerte y el de la resurrección. Las actitudes adoptadas al respecto por los filósofos escolásticos y los argumentos formulados para defenderlas son de índole muy compleja. Nos limitaremos aquí simplemente a indicar que una serie de pensadores, tales como Santo Tomás de Aquino, Egidio Romano, Egidio de Lessines y otros se inclinaron en favor de la tesis de la unidad de la forma, en tanto que varios otros, tales como Juan Pecham, Roberto Kilwardby, Ricardo de Middleton o Mediavilla se manifestaron en favor de la tesis de la pluralidad. Observemos, con todo, que la afirmación de la unidad substancial de cuerpo y alma no fue interpretada por todos los autores del mismo modo. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, le dio una interpretación que podemos calificar de moderada, pues aunque suponía que la materia es en principio solamente un ser pasivo, admitía que participa en la forma convirtiéndose en ser viviente, en tanto que Egidio Romano mantuvo una interpretación extremista según la cual la forma del cuerpo o alma y el cuerpo son entidades separables y no se necesita en absoluto ninguna forma de la corporeidad, ni siquiera como una forma accidental. La variedad de interpretaciones es también muy grande enere los partidarios de la doctrina de la pluralidad de las formas, desde quienes se acercan en algunos puntos a la tesis de la unidad substancial hasta quienes la rechazan por entero.

Con excepción de las direcciones escolásticas o de las tendencias parcialmente influidas por ellas, la época moderna ha manifestado o poca inclinación a usar el vocablo 'forma' para designar un concepto fundamental metafísico o escaso interés por

FOR

precisar su significado. Ciertamente que Francis Bacon dio considerable importancia a la noción de forma, entendiéndola por ella la esencia o naturaleza y proponiendo que la física investigara estas formas por medio de un proceso inductivo. Pero aparte de que tal concepto quedó insuficientemente perfilado, no ejerció influencia apreciable. Las complejidades en el uso del término aumentaron, además, porque se adoptó con frecuencia el par *materia-forma* como equivalente al par *contenido-forma*. En algunos casos, la precisión estricta no es necesaria, pues el uso mismo permite entender lo que significan los vocablos. Así ocurre, por ejemplo, en Kant cuando llama materia del fenómeno a lo que en él corresponde a la sensación, y forma a "lo que hace que lo que hay en el fenómeno de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones". Lo mismo ocurre cuando el citado filósofo erige la doctrina de las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo), de las formas puras del entendimiento (categorías) y de las formas de la razón (ideas) que permiten la ordenación de la "materia" que en cada caso es dada a ellas. Pero ya en las expresiones "forma de la moralidad" y "moral formal" penetran buen número de ambigüedades. Poco a poco el término 'forma' se ha ido entendiendo no como la actualidad ni tampoco como lo *a priori*, sino como lo que es susceptible de abarcar cualquier contenido. Algunos filósofos contemporáneos han aproximado la noción de forma a la de posibilidad y la de materia o contenido a la de realidad dada en todas sus especies, inclusive en las formales. Por eso se ha dicho que existen formas de formas, esto es, formas que se aplican a "contenidos formales" que los envuelven sin penetrarlos. Un caso en el cual se rastrea este uso es el de Emil Lask, el cual habla de la forma primitiva u originaria, de la categoría suprema y única no susceptible de hallarse envuelta por ninguna otra forma categorial. En otras ocasiones se tiende a usar 'forma' para designar ciertas propiedades o notas: por ejemplo, lo inerte en los organismos vivos o en las estructuras sociales. Entonces la forma designa lo estático de una realidad. De ahí que se hable de lo que posee "meramente forma" como si careciera de conteni-

FOR

do y de existencia objetiva, a diferencia del uso tradicional de 'forma', para el cual el vocablo denota justamente lo que posee realidad y actualidad. Consecuencia de ello es la oposición frecuente entre lo formal y lo empírico, lo que es considerado *in-concreto* y no *in abstracto*. Algunos pensadores (como los fenomenólogos) han rechazado, empero, la equiparación de la forma con lo *a priori*. Al entender de los mismos, la idealidad puede ser tanto formal como material, y las individualidades empíricas pueden existir en virtud de su participación en esencias materiales y no necesariamente formales. En vista de ello, es conveniente definir cuidadosamente el vocablo 'forma' cada vez que sea empleado, especialmente cuando, como es frecuente, se tiende a considerar la forma como la propiedad de lo formal, con la consecuencia de confundir una noción metafísica con una noción lógica.

II. *Sentido lógico*. En la lógica clásica se distingue entre la forma y la materia del juicio. La materia es lo que cambia en el juicio; así, el sujeto 'Juan' y el predicado 'bueno' en el juicio 'Juan es bueno' constituyen la materia. La forma es lo que sigue inalterable; así, en el juicio anterior la cópula 'es' constituye la forma. En la lógica actual suele llamarse constante (VÉASE) (o elemento constante) a la forma y variable (o elemento variable) a la materia. Así, en la proposición 'Todos los hombres son mortales', el cuantificador universal 'todos' y el verbo 'son' se llaman constantes (o formas), y 'hombres' y 'mortales' se califican de variables (o materia) de la proposición. Las formas son llamadas también *partículas lógicas*, calificándose de *estructura lógica* la estructura compuesta de tales partículas o formas. Puede entenderse con ello la frecuente afirmación de que la lógica se ocupa solamente de proposiciones verdaderas o falsas *a priori en virtud de su forma*, y el hecho de que las deducciones que efectúa la lógica sean consideradas como deducciones formales. La noción de forma lógica plantea, por lo demás, otros problemas; a algunos de ellos nos hemos referido en los artículos Formalismo y Formalización (VÉANSE).

III. *Sentido metodológico*. Este sentido aparece claramente en mu-

FOR

chos de los análisis del concepto de forma en los cuales interviene el problema del conocimiento. Nos limitaremos aquí a destacar una de las interpretaciones del sentido metodológico del término 'forma': el que ha puesto en circulación Cassirer. Este autor ha señalado que en el curso de la historia de la filosofía se han destacado dos métodos generales de concebir la realidad: el basado en la causa (VÉASE) y el basado en la forma. La filosofía antigua y la medieval se han inclinado hacia el último; la filosofía y la ciencia modernas, hacia el primero. Pero la crisis contemporánea de la ciencia natural ha empujado a algunos autores a desviarse un tanto de las orientaciones modernas. Se manifiesta esto en la tendencia a usar conceptos como los de estructura, campo y totalidad, sin que ello implique transformar las causas eficientes en causas finales. Ahora bien, el uso de los conceptos últimamente mencionados en la ciencia natural ha hecho posible que no se haya considerado impropio aplicarlos a la ciencia cultural. Más todavía: las ciencias culturales son aquellas en las cuales el empleo del método de la forma permite alcanzar más efectivos resultados. Las ciencias culturales se refieren también, naturalmente, al devenir. Y en este sentido no puede excluirse de ellas la consideración causal. Mas tal devenir es solamente el conjunto de los procesos seriales y no el principio de ninguna serie. Así, a diferencia de las ciencias naturales (aun en los casos en que se usa en éstas la noción de estructura), las ciencias culturales prestan atención a ciertas formas que pueden entenderse por analogía con los *Urphänomene* goethianos. Por eso dice Cassirer que *el origen de la función simbólica* — que es para él el objeto capital de las ciencias culturales, de acuerdo con su idea del hombre como *animal symbolicum* — no es comprensible por medios "científicos", es decir, predominantemente causales. En lo cultural, "todo devenir permanece dentro de un determinado ser", es decir, dentro de la "forma" en general. Por eso puede ser designado tal devenir, para emplear una expresión platónica, como un $\gamma\epsilon\nu\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu\alpha\nu$, como un "devenir hacia el ser".

FOR

Sobre la noción de forma en diferentes autores y corrientes, especialmente en el aristotelismo y escolasticismo: R. Loriaux E. J., *L'Être et la forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne*, 1955. — E. Rolfes, *Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*, 1892. — E. Neubauer, *Der aristotelische Formbegriff*, 1909. — I. Husik, *Matter and Form in Aristotle*, 1911. — L. Schmöller, *Die scholastische Lehre von Materie und Form*, 1903. — A. Perrier, *Matière et forme (Quelques objections contre l'aristotélisme ancien et moderne)*, 1927. — H. Fronober, *Die Lehre von der Materie und Form nach dem Albert dem Grosse*, 1909. — J. Goheen, *The Problem of Matter and Form in the De ente et Essentia of Thomas Aquinas*, 1940 (se refiere también a Avicibrón). — G. Stella, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*, 1955. — A. Mitterer, *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik und der heutigen Stoff-Physik*, 1935. — Véase también la bibliografía de HILEMORFISMO. — Sobre 'forma' en sentido lógico: G. H. von Wright, *Form and Content in Logic*, 1949 (lección inaugural 26-V-1949 en Cambridge; reimp. en el vol. del autor: *Logical Studies*, 1957, págs. 1-21). — Para la teoría de Cassirer: "Formproblem und Kausalproblem", en el trabajo "Logik der Kulturwissenschaften", publicado en Göteborgs Högskolas Årskrift, XLVIII (1942), págs. 69-112 (trad. esp. del trabajo completo en *Las ciencias de la cultura*, 1951). — Obras en las cuales se exponen "filosofías de la forma" en el sentido de la estructura en general: P. Carus, *The Philosophy of Form*, ed. separada de *Introduction to Philosophy as a Science*, 1910. — E. Herrigel, *Urstoff und Urform. Ein Beitrag zur philosophischen Strukturlehre*, 1926. — R. Ruyer, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, 1930. — E. I. Watkin, A. *Philosophy of Form*, 1935. R. Ingarden, *Esencjalne Zgadnienic Formy i Jej Podstawowe Projecta*, 1946. — C. O. Cjerlov-Knudsen, *The Philosophy of Form*, 1962. — J. Zagarüeta, A. González Álvarez et al., *La forma*, 1959 (IV Semana Española de Filosofía. Instituto Luis Vives y Sociedad Española de Filosofía). — Para la psicología de la forma, véase ESTRUCTURA. — La filosofía de la forma de J. Geysler (a que se ha hecho referencia en Eidética [v.] está expuesta en *Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis*, 1921.

FORMALISMO. Este término puede entenderse en varios sentidos.

FOR

1. En sentido muy general, 'formalismo' designa la tendencia a ocupar se principalmente, si no exclusivamente, de "caracteres formales". La naturaleza de tales "caracteres formales" puede ser muy diversa. Usualmente puede determinarse de qué caracteres se trata si se sabe lo que en cada caso se entiende por "forma" (VÉASE). Si el término 'forma' tiene el sentido que puede llamarse "clásico", el formalismo equivale entonces a prestar atención preponderante, o exclusiva, a la "forma" de lo real frente a su "materia" o frente a su "virtualidad". De este sentido procede la expresión 'existencia formal', que en la literatura filosófica clásica, y especialmente en la escolástica (pero también en Descartes y Spinoza) quiere decir aproximadamente lo mismo que hoy designamos mediante el término 'existencia objetiva'. Si, en cambio, el término 'forma' tiene el sentido que puede llamarse "moderno", el formalismo equivale a prestar atención preponderante, o exclusiva, a los aspectos ideales de la realidad. El uso de "formalismo" en uno y otro sentido debería ser evitado por la ambigüedad que arrastra en su empleo *corriente* el vocablo 'forma' a menos que se especificara cuidadosamente en cada caso a qué *forma* se refiere la consideración "formalista".

2. En un sentido también general, pero menos ambiguo que el anterior, se emplea el vocablo 'formalismo' como caracterización de varias disciplinas filosóficas. Es lo que ocurre con las expresiones 'lógica formal', 'ética formal' (como la kantiana), 'sociología formal' (como la de Simmel), etc. En todo estos casos el uso del término 'formal' se atiene a su definición moderna, y la consideración formal como estudio de las estructuras generales de un objeto o de una ciencia se contrapone a la consideración material como estudio del contenido del objeto o de la ciencia.

3. Por ser la lógica una disciplina estrictamente formal, puede decirse que su característica más general es el formalismo. El vocablo 'formalismo' aplicado a la lógica es, sin embargo, o demasiado preciso o demasiado vago. El sentido demasiado preciso del término 'formalismo' aparece cuando, con algunos autores, se distingue entre lógica formal y lógica formalista. Es demasiado preciso, porque toda

FOR

lógica formal puede ser formalizada y, por lo tanto, no hay lugar a establecer una distinción demasiado tajante entre lógica formal y lógica formalista. El sentido demasiado vago del término 'formalista' aparece cuando se dice que toda lógica es formalista. En tanto que toda lógica puede formalizarse (véase FORMALIZACIÓN), toda lógica es formalista, pero entonces se dice muy poco al indicar que el rasgo general de toda lógica es el formalismo.

4. Formalismo es también el nombre que se da a una de las tres principales direcciones de la filosofía matemática. Ha sido representada sobre todo por D. Hilbert, y a ella nos hemos referido en *Matemática* y otros artículos. Hay que tener presente que el llamar *formalista* a esta matemática no significa negar el formalismo de las demás direcciones contemporáneas de la filosofía matemática: la logicista y la intuicionista. Todas ellas están penetradas por la idea de la formalización y, por lo tanto, en un cierto sentido todas ellas se pueden calificar de formalistas. Al usar el vocablo 'formalismo' en el sentido en que lo tratamos en el presente párrafo hay que especificar, por consiguiente, la diferencia con respecto al sentido anterior.

5. Se ha llamado asimismo *formalismo* a cierta dirección de la estética y de la crítica literaria que ha sido representada por muchos autores, pero en particular por estéticos y críticos rusos y checoslovacos en los comienzos de la tercera década de este siglo: B. Eijzenbaum, V. Sjlowski, B. Tomasevski, R. Jacobson, etc. Entre los checos se destacaron los miembros del llamado *Círculo de Praga*, D. Cyzevsky, R. Wellek y el citado Jacobson. Dichos autores afirmaban que la comprensión de la obra de arte no requiere el auxilio de la psicología, de la sociología, de la historia y, en general, de ninguna ciencia que se refiera al artista mismo, al contemplador de la obra de arte o a la situación social e histórica de ambos. La obra de arte es para los formalistas un lenguaje que posee su propia autonomía y que puede, por lo tanto, examinarse "internamente". Al principio, los formalistas estéticos subrayaban los aspectos "sintácticos" de la obra artística, prescindiendo de la relación entre los signos y los objetos designados. Poco a poco, sin

FOR

embargo —y paralelamente a la tendencia que llevó a muchos positivistas lógicos de la pura sintaxis al estudio de la semántica—, los formalistas se interesaron cada vez más por los aspectos semánticos. Se ha hecho notar que en su etapa sintáctica los formalistas estéticos estaban muy próximos a las teorías que distinguen radicalmente entre el lenguaje emotivo y el lenguaje cognoscitivo, lo cual parece estar en contradicción con su formalismo, por cuanto es difícil aceptar la obra de arte como lenguaje emotivo y a la vez destacar que lo único que importa en ella es el orden sintáctico. Pero justamente por reparar en tal contradicción los formalistas abandonaron la distinción citada, aun cuando en ningún momento dejaron de afirmar que el lenguaje artístico no es cognoscitivo. Ahora bien, al pasar de la dimensión sintáctica a la semántica, los formalistas estéticos descubrieron que lo característico del lenguaje artístico (y especialmente del poético) no es su ausencia de significados, sino la multiplicidad de ellos. Tratamos con más detalle este problema en el artículo sobre la obra literaria (VÉASE).

Ha sido muy común entre autores marxistas soviéticos o seguidores de ellos combatir el *formalismo artístico*, al cual han opuesto el llamado realismo socialista. Tal formalismo no se reduce, empero, al anteriormente reseñado, el cual sería, en todo caso, un aspecto de un formalismo más amplio que, según los autores marxistas, caracteriza la cultura occidental y burguesa y es el resultado de una desvitalización, así como de una oposición a considerar la realidad social a la luz del "desenmascaramiento ideológico" propugnado por el marxismo.

6. Finalmente, se ha llamado a veces *formalismo* a la doctrina de los partidarios de la distinción (v.) formal, los cuales han sido calificados en la literatura escolástica de formalistas.

Melchior Palágyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*, 1902 (véase también la bibliografía del artículo PSICOLOGISMO). — L. E. J. Brouwer, "Intuitionism and Formalism", *Bull. Am. Math. Society*, XX (1913) (véase también la bibliografía de los artículos INTUICIONISMO y MATEMÁTICA). — Baldus, *Formalismus und*

FOR

Intuitionismus, 1924. — Jean Cavailles, *Méthode axiomatique et formalisme*, 1938.

FORMALITER. Los escolásticos (y muchos autores modernos) han usado varios adverbios latinos como términos técnicos; entre ellos, y en muy prominente lugar, figura el vocablo *formaliter* ('formalmente'). Definiremos brevemente su significación, y a la vez la de varios otros adverbios latinos usados por los escolásticos para precisar el sentido de sus expresiones. Los otros adverbios referidos son: *materialiter* ('materialmente'), *metaphorice* ('metafóricamente'), *virtualiter* ('virtualmente'), *eminenter* ('eminentemente').

Se enuncia algo *formaliter* cuando se dice de un modo propio, de acuerdo con su significado preciso. Una definición de una cosa *formaliter* es una definición de la naturaleza específica de la cosa. Un término entendido *formaliter* es un término entendido como tal.

Se enuncia algo *metaphorice* cuando se dice de un modo impropio y traslativo. Véase METÁFORA.

Se enuncia algo *materialiter* cuando se dice que pertenece al objeto completo.

Se enuncia algo *virtualiter* cuando se hace referencia a la causa capaz de producirlo.

Para *eminenter*, véase EMINENTE.

Ejemplos de tales usos: Un hombre es formalmente un hombre y metafóricamente un ave de presa. El Ser y el Bien son formalmente distintos, pero materialmente idénticos. El efecto se halla virtualmente en la causa. La racionalidad se halla formalmente en el hombre, y eminentemente en Dios.

FORMALIZACIÓN. Formalizar un lenguaje, *L*, equivale a especificar, mediante un metalenguaje (VÉASE), L_1 , la estructura de *L*. A tal efecto, se especifica por medio de L_1 exclusivamente la forma de las expresiones de *L*. La formalización de *L* mediante L_1 no convierte necesariamente *L* en una serie de expresiones sobre formas de expresión. Las expresiones del lenguaje formalizado, *L*, pueden referirse a cualquier "contenido". *L* puede ser el lenguaje corriente (o uno de los aspectos del lenguaje corriente: el lenguaje de los deportes o de un cierto deporte, el lenguaje de la "vida social", el lenguaje de la crítica literaria, el lenguaje de la diplomacia, etc.).

FOR

L puede ser el lenguaje filosófico, o el de un sistema filosófico determinado y, desde luego, L puede ser un determinado lenguaje científico (el de la física, biología, sociología, etc.) o parte de tal lenguaje (la teoría de la relatividad, la genética, etc.), el lenguaje matemático (o de una rama de la matemática), el lenguaje lógico (o de una rama de la lógica o de una parte de la lógica), etc., etc.

La formalización de un lenguaje se lleva a cabo de acuerdo con ciertos requisitos. De éstos enumeramos los siguientes: la enumeración de todos los signos no definidos de L ; la especificación de las condiciones en que una fórmula dada pertenece a L ; la enumeración de los axiomas usados como premisas; la enumeración de las reglas de inferencia aceptadas para efectuar deducciones en L .

No obstante la posibilidad de formalizar cualesquiera lenguajes, se han obtenido los resultados más fecundos en la formalización de lenguajes lógicos y lenguajes matemáticos.

En este tipo de formalización puede verse más claramente que en cualquier otra que, como escribe Hao Wang ("On Formalization", *Mind*, N. S., LXIV [1955], 226-38), "no hay estricta línea divisoria entre formalizar y descubrir una prueba".

Por Gödel (léase GÖDEL [PRUEBA DE]) sabemos que, dado un sistema lógico razonablemente rico, S , puede probarse que habrá siempre por lo menos un teorema, t , indecible dentro del sistema. La formalización de S mediante S_1 puede convertir a t en decidible, pero entonces habrá en S_1 por lo menos un teorema, t_1 , no decidible en S_1 , y así sucesivamente con cualesquiera sistemas, S_2, S_3, \dots, S_n . Los resultados de Gödel han llevado a algunos autores (por ejemplo, algunos materialistas dialécticos y varios de los miembros de la llamada "Escuela de Zürich" [VÉASE]) a sostener que el "formalismo" es "imponente" y debe ser, por tanto, "abandonado". Pero la verdad es que los resultados de Gödel no se oponen a la formalización: muestran simplemente lo que sucede al llevarla a cabo. Tales resultados no constituyen tampoco ninguna demostración de que el proceso lógico depende de "lo concreto". Desde luego, no apoyan ninguna clase de "irracionalismo". Los resultados de Gödel son resultados lógicos; no pro-

FOR

ceden de ninguna "intuición" sobre la naturaleza de la lógica y de la matemática. No puede, pues, hablarse de una "decadencia de los absolutos lógico-matemáticos", como hacen Georges Bouligand y Jean Desgranges (*Le déclin des absolus mathématique-logiques*, 1949), siguiendo a Ferdinand Gonseth. Según indica H. Leblanc (Cfr. *Isis*, XLII [1951], 72), "el resultado de Gödel ha mostrado la imposibilidad de convertir la lógica en un absoluto; nos ha recordado que la lógica es meramente un sistema de convenciones, las cuales pueden ser ampliadas o restringidas según la voluntad del matemático y los riesgos que éste se decida a correr". Pero ha mostrado a la vez que el marco de la lógica "sigue siendo el único en el cual puede insertarse la matemática".

No debe confundirse 'formalización' con 'formalismo' cuando este último término designa una de las escuelas o tendencias en la lógica y en la filosofía matemática contemporáneas (véase FORMALISMO, MATEMÁTICA). Todas las escuelas matemáticas y lógicas practican la formalización, lo mismo los "formalistas" propiamente dichos que los "intuicionistas". Así, la matemática intuicionista de Brouwer (véase INTUICIONISMO) ha sido formalizada en grandes porciones por Heyting.

Algunos pensadores (por ejemplo, Gabriel Marcel en *Le mystère de l'être*) han indicado que por ser la filosofía un auxilio para el descubrimiento de verdades más bien que un sistema para probar verdades, el filósofo que descubre ciertas verdades y las expone luego en sus conexiones "dialécticas o sistemáticas" corre el riesgo de "alterar profundamente la naturaleza de las verdades que ha descubierto". Si se aprueban estas opiniones de Marcel puede fácilmente sucumbirse a la tentación de considerarlas como expresión de una oposición a la formalización. Sin embargo, no hay. Independientemente de si el propio Marcel (caso de interesarse por el asunto) se opusiera o no a la formalización, las opiniones reseñadas no se refieren a la formalización, sino al "espíritu de sistema", especialmente al "espíritu de sistema" que se revela en algunos filósofos cuando "traicionan" sus propias "intuiciones" alojándolas dentro de un sistema filosófico "artificial". La formalización en el sentido tratado en el presente artículo no con-

FOR

siste en imponer una estructura sistemática a un cuerpo de doctrina dada si la estructura sistemática pertenece al mismo lenguaje que el cuerpo de doctrina. Tampoco consiste, según se desprende de lo dicho al principio, en convertir tal cuerpo de doctrina en un conjunto de expresiones "puramente formales". Así, las ideas filosóficas de Marcel pueden ser formalizadas sin que tales ideas se conviertan en un discurso sobre formas de expresión. Otro asunto es, claro está, el de si es más fácil formalizar un sistema filosófico como el de Santo Tomás, el de Hegel y otros, que un cuerpo de doctrina como el de Marcel o el de Nietzsche. Sin duda que es más fácil formalizar los primeros que los segundos. Pero en ninguno de los casos la formalización afecta al "contenido" de la serie de expresiones formalizadas.

Para la diferencia entre "sistema lógico formalizado" (o "cálculo") y "sistema de lenguaje formalizado" (o "lenguaje interpretado") véase el artículo SISTEMA, *ad finem*.

El término "formalización" ha sido usado por Xavier Zubiri en un sentido distinto del hasta aquí expuesto. La formalización es, según Zubiri, el proceso mediante el cual un sistema nervioso complejo presenta situaciones nuevas al organismo. El cerebro es el órgano de este proceso. "La función de la formalización — escribe Francisco Javier Conde en *Homenaje a Xavier Zubiri*, 1953, pág. 59— está integrada por varias funciones, singularmente tres: a) Organizar el cuadro perceptivo. El sistema nervioso va organizando las percepciones del animal en un campo progresivamente ordenado. Va, pues, formalizando los estímulos que el animal recibe y va así individualizando progresivamente los estados sensitivos del animal, b) Crear el repertorio de las respuestas motrices del animal. Es la formalización de los esquemas de respuesta, c) Organizar los estados del animal, sus estados afectivos, el tono vital. Es la formalización del tono biológico del animal." Por adelantada que se halle la formalización, ésta no constituye todavía, según Zubiri, lo característico del hombre. De hecho, el hombre se constituye como tal sólo cuando un organismo no puede responder adecuadamente a una situación mediante la formalización, y requiere un nuevo elemento: la "inteligencia".

FOR

FORONOMÍA. Véase FENOMENOLOGÍA.

FOUILLÉE (ALFRED) (1838-1912), nac. en La Pouëze (Maine-et-Loire), profesor en la Escuela Normal Superior, de París, desarrolló lo que se ha llamado un "evolucionismo de las ideas-fuerzas", por el cual hay que entender sobre todo un evolucionismo cuya función parece ser la de mediar entre el naturalismo determinista y el positivismo espiritualista y aun contingentista. Su teoría de la idea-fuerza (VÉASE) pretende, en efecto, superar el determinismo sin por ello arruinar la ciencia. Pues las ideas-fuerzas no son simplemente la correlación de una idea con una fuerza —como si la idea *poseyera* una fuerza—, sino que expresan el hecho de que la idea misma, por lo pronto en el campo psicológico y luego en el terreno metafísico, es una fuerza. Por eso las ideas pueden convertirse en factores reales de la evolución mental y aun de la evolución universal. La "intensidad" de las ideas demuestra que hay en ellas a la vez idealidad y energía. Ahora bien, la idea-fuerza de Fouillée no es simplemente una imagen mental o intelectual: es una unidad primitiva del querer, el sentir y el pensar; es el fundamento de todas las posibles "afecciones". En otros términos, las ideas-fuerzas son todo lo contrario de las ideas-reflejos, las cuales constituyen meramente sus aspectos o símbolos. La filosofía de Fouillée desemboca de este modo en un "evolucionismo verdaderamente monista, pero immanente y trascendental". Pues el motivo esencial de su pensamiento filosófico es el de "mostrar que, en efecto, la revelación de lo que *es*, *puede* ser y *debe* ser, hace posible e inclusive comienza actualmente la modificación de lo que *es*, la realización de lo que puede ser o de lo que debe ser" (*L'Évolutionnisme, etc.*, 1890, págs. xii y xiii). La fuerza es, pues, comprensible por analogía con la actividad psíquica, la cual sería la realidad "primordial" que, de modo parecido a Bergson, quedaría "interrumpida" y "detenida" desde el instante en que los procesos transcurrieran según esquemas puramente mecánicos. El análisis psicológico conduce de este modo a la metafísica. Se trata de una metafísica que hace del "apetito" el fondo

FOU

mismo del reflejo y que se opone a todas las teorías que no explican suficientemente las ideas-reflejas, no sólo a las que decididamente intentan explicarlas como pura manifestación (así, el spencerismo), mas también a aquellas que (como la teoría del Inconsciente de E. von Hartmann) parecen más cercanas a la afirmación de un "primado de lo apetitivo". Al entender de Fouillée, ninguna de estas doctrinas subraya de modo bastante radical hasta qué punto una concepción mecanicista del mundo sin elementos psíquicos es imposible. En última instancia, la filosofía de Fouillée es un monismo y un evolucionismo psíquico-metafísicos, coronados por una "metafísica de la experiencia" —entendida como experiencia interior y exterior "a fin de apoyarse de este modo en la verdadera y completa realidad". La metafísica de Fouillée tenía como último propósito la unión de los puntos de vista opuestos del naturalismo y del idealismo, del objetivismo y del subjetivismo. La metafísica es, así, según este filósofo, una "síntesis de la psicología y de la cosmología", pero "una síntesis original que no puede colocarse dentro del dominio de ninguna de estas dos ciencias" (*L'Avenir, etc.*, 1889, pág. 8). La metafísica se convierte entonces en "el análisis, la síntesis y la crítica de la ciencia, de la práctica y de las diversas concepciones (positivas, negativas o hipotéticas) a que el conjunto de nuestros conocimientos, de nuestros sentimientos y de nuestras actividades nos conduce acerca del conjunto de las realidades (conocidas, cognoscibles o incognoscibles)". Es decir, la metafísica es "la sistematización y la crítica del conocimiento, así como de la práctica, que desembocará en una concepción del conjunto de las realidades y de nuestras relaciones con este conjunto" (*op. cit.*, pág. 41).

Obras: *Les philosophes de la Gascogne*, 1867 (sobre Montaigne, Montesquieu, Maine de Biran). — *La philosophie de Platon, exposé historique et critique de la théorie des idées*, 1869 (esta obra, reelaborada, apareció luego en 4 tomos: I. *Théorie des idées et de l'amour*, 1904; II. *Esthétique, morale et religion platoniciennes*, 1906; III. *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme*, 1909; IV. *Essais de*

FOU

philosophie platonicienne, 1912). — *La liberté et le déterminisme*, 1872 (tesis). — *Platonis Hippias minor, sive Socrática contra liberum arbitrium argumenta*, 1872 (tesis). — *La philosophie de Socrate*, 1874. — *Histoire de la philosophie*, 1875 (varias reelaboraciones). — *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France*, 1878. — *Critique des systèmes de morale contemporaine*, 1883. — *La propriété sociale et la démocratie*, 1884. — *L'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, 1889. — *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 1889. — *L'évolutionnisme des idées-forces*, 1890. — *La psychologie des idées-forces*, 1893. — *Descartes*, 1893. — *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races*, 1895. — *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, 1896. — *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, 1896. — *Psychologie du peuple français*, 1898. — *La France au point de vue morale*, 1900. — *Esquisse psychologique des peuples européens*, 1902. — *La conception morale et civique de l'enseignement*, 1902. — *Nietzsche et l'immoralisme*, 1902. — *Le moralisme de Kant et la démocratie*, 1905. — *La morale de Kant et l'amoralisme contemporain*, 1905. — *Les éléments sociologiques de la morale*, 1905. — *La morale des idées-forces*, 1908. — *Le socialisme et la sociologie réformiste*, 1909. — *La démocratie politique et sociale de France*, 1911. — *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*, 1911. — *Esquisse d'une interprétation du monde*, 1913. — *Humanitaires et libertaires*, 1914. — Gran parte de las obras de Fouillée fueron traducidas y publicadas en español poco tiempo después de su aparición; algunas de ellas (como la *Historia de la filosofía*) alcanzaron una difusión considerable. Entre las trads. citamos: *La ciencia social contemporánea*, 1894. — *Bosquejo psicológico de los pueblos europeos*, 1903. — *Los elementos sociológicos de la moral*, 1908. — *Moral de las ideas-fuerzas*, 1908. — *El moralismo de Kant y el amoralismo contemporáneo*, 1908. — Sobre Fouillée, véase Giuseppe Tarozzi, *L'Évolutionnisme monístico e le idee-forze seconda A. Fouillée*, 1890. — S. Pawlicki, *Fouillées neue Theorie der Ideenkräfte*, 1893. — D. Pasmanik, *A. Fouillées psychischer Monismus*, 1889. — A. Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, 1913. — Teodorico Moretti Costanzi, *Il pensiero di A. Fouillée*, 1936. — Elisabeth Ganne de Beaucoudrey, *La psychologie et la métaphysique*

FOU

des Idées-forces chez A. Fouillée, 1936.

FOURIER (CHARLES) nac. (1772) en Besançon y fallecido (1837) en París, se inclinó al principio hacia las doctrinas socialistas —con frecuencia llamadas "utópicas"— de Robert Owen y de Saint-Simon, pero las abandonó luego para fundar su propia concepción de la "mejor sociedad" a base de "falansterios", razón por la cual su teoría es llamada a veces "falansterismo".

Según Fourier, la misión principal de la filosofía es la averiguación de las leyes dispuestas por la Providencia para el perfecto funcionamiento de las sociedades. Éstas eran conducidas por el hombre a la anarquía, porque ignorante de la Providencia y de sí mismo, el hombre constituía las sociedades según sus impulsos egoístas, el afán de lucro, de mando y de competencia. De ahí el vivir aherrojado en la sociedad en vez de desarrollar en ella la personalidad propia y las propias capacidades. Sólo en una nueva sociedad, piensa Fourier, podrá desaparecer el estado actual en que cada uno vive sometido a la coacción y a la represión. Pero sólo hay un camino para alcanzar este estado perfecto: el falansterio, la sociedad limitada a poco más de un millar de individuos que pueden satisfacer en el cuadro de sus posibilidades los apetitos humanos que constituyen su eterna naturaleza. La universalización de los falansterios representa para Fourier la terminación del curso de la historia universal en su ruta de disgregación moral y religiosa y el comienzo del camino de su regeneración.

Las ideas de Fourier fueron difundidas en el diario *Le Phalanstère ou la réforme industrielle*, fundado en 1832, y transformado en 1836 en *Phalange* y en 1843 en *La démocratie pacifique*.

Obras principales: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1808. — *Traité d'Association domestique et agricole*, 2 vols., 1822. — *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1829. — *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen*, 1831. — *La fausse industrie*, 2 vols., 1835-1836. — Edición de obras: *Oeuvres complètes*, 6 vols., París, 1840-1845. — Véase J. Czyski, *Notice bibliographique sur Charles Fourier*, 1841. — Ch. Pellarin, *Ch. Fourier, sa vie et sa doctrine*,

FOX

1843. — V. Considérant, *Exposition du système de Fourier*, 1849. — H. Bourgin, *Fourier, contribution à l'étude du socialisme français*, 1905. — Id. id., *Études sur les sources de Fourier*, 1905. — A. Bebel, *Ch. Fourier's Leben und seine Theorien*, 3ª ed., 1907. — A. Alhaiza, *Ch. Fourier et sa philosophie sociétaire*, 1911. — A. Lafontaine, *Ch. Fourier*, 1911. — G. Nicolai, *La conception de l'évolution sociale chez Fourier*, 1911. — E. Silberling, *Dictionnaire de sociologie phalanstérienne, guide des oeuvres complètes de Ch. Fourier*, 1911. — Käte Asch, *Die Lehre Ch. Fourier's*, 1914. — V. Tosi, *C. F. e il suo falansterio*, 1921. — W. Wessels, *Ch. F. als Vorläufer der modernen Genossenschaftsbewegung*, 1929. — F. Armand, *F.*, 2 vols., 1937. — S. Debout-Oleskiewicz, H. Desroche, E. Poulat et al., artículos en *Revue Internationale de Philosophie* (1962), con textos inéditos de Ch. F. presentados por S. Debout-Oleskiewicz. — En t. esp.: R. Moulanc, *Fourier*, 1940.

FOX MORCILLO (SEBASTIÁN) (1526-1560) nació en Sevilla. Oponiéndose a toda contraposición radical de la doctrina platónica con la aristotélica, tal como se había efectuado sobre todo por los platónicos y aristotélicos del Renacimiento, Fox Morcillo persigue esencialmente una conciliación de ambas que permita interpretar las ideas de Platón en el sentido de la teoría de la forma y que haga de las formas substanciales expresión de las ideas. El sistema de Fox ha sido llamado por Menéndez y Pelayo un ontopsicologismo. En la filosofía natural, Fox defendió las ideas platónicas del *Timeo* que intentó asimismo aproximar a la física aristotélica.

Obras: *De natura Philosophiae, seu de Platonis et Aristotelis consensione libri V*, 1554. — *Compendium Ethices Philosophiae ex Platone, Aristotele, alisque philosophis*, 1554. — *De philosophici studii ratione*, 1554. — *In Platonis Timaeum seu de Universo Commentarius*, 1554-56. — *In Phaedonem Platonis seu de animarum immortalitate*, 1555. — *In Platonis libros De Republica commentarium*, 1556. — *De demonstratione ejusque necessitate*, 1556. — Véase M. Menéndez y Pelayo, "Fox Morcillo" (en *La Ciencia Española*, ed. M. Artigas, 1933, págs. 221-24, t. I; se trata del "Discurso inaugural del curso académico de 1884 a 1885 en la Universidad de Santiago"). — Pedro Urbano González de la Calle, *Sebastián Fox*

FRA

Morcillo. *Estudio histórico-crítico de sus doctrinas*, 1903. — M. Solana, *Historia de la filosofía española*, t. I (*Época del Renacimiento*), 1941, págs. 573-617. FRANCISCANOS. Véase AGUSTI-NISMO.

FRANCISCO DE MARCHIA o de la Marca, llamado también Francisco de Pignano o de Esculo (Ascoli), Rubei, Rubeus de Apiniano, *doctor succinctus et praefulgens*, perteneció a la Orden franciscana y fue uno de los defensores del escotismo. Hacia el año 1320 se hallaba en París comentando las *Sentencias*. En 1329 fue expulsado de la Orden, pero parece haber reingresado en ella hacia 1344, poco antes de su muerte. Su *Comentario a las Sentencias*, en el que seguía muy fielmente a Duns Escoto, fue muy influyente entre los franciscanos de Oxford. También parecen haber circulado mucho sus *Quaestiones super I et II librum Metaphysicum*. Ahora bien, no obstante su escotismo Francisco de Marchia se inclinó hacia el intelectualismo más bien que hacia el voluntarismo; la voluntad hace asentir al intelecto, pero sólo el intelecto asiente. La importancia de Francisco de Marchia ha sido destacada por Anneliese Maier en sus estudios sobre los "precursores de Galileo" y sobre los orígenes medievales de la física moderna (véase lista de estos estudios —en todos los cuales hay referencias a nuestro pensador— en la bibliografía de Escolástica). Anneliese Maier indica que Francisco de Marchia "siguió en más de un respecto vías propias" (*An der Grenze*, etc., pág. 83). Ello ocurre especialmente en la teoría del ímpetu (VÉASE); Francisco de Marchia discutió extensamente, en su *Comentario*, la cuestión de la trayectoria de los móviles, y aunque se inclinó en muchos casos a la teoría aristotélica, la criticó y corrigió en puntos esenciales.

Véase F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, 1925, págs. 253-60. — Annaliese Maier, *op. cit. supra* y especialmente "Franciscus de Marchia", en *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 2ª ed., 1951, págs. 161-200 (con amplias citas de F. de M.). — F. de Solano Aguirre, "Fray F. de la M. y la contribución franciscano-medieval al progreso de las ciencias", *Estudios Franciscanos* (1950), 375-80. — Véase también A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Schola-*

FRA

stikern des XIV. Jahrhunderts, 1931 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXX, 1-2], especialmente págs. 89-122.

FRANCISCO DE MEYRONNES (o de Mayronis, en los Bajos Alpes) († ca. 1325), de la Orden Franciscana, fue uno de los primeros y más distinguidos discípulos de Duns Escoto (véase ESCOTISMO). Llamado *doctor illuminatissimus* y también *magister abstractionum*, comentó las *Sentencias* en París en 1320 y 1321, sucediendo a Francisco de Marchia (v.). Francisco de Mayronnes siguió a su maestro Duns Escoto en las doctrinas de la univocidad del ser y de la distinción formal, y subrayó fuertemente el "esencialismo" escotista. Por otro lado, se inclinó hacia la doctrina agustiniana de la identidad de Dios con sus Ideas. Francisco de Meyronnes se ocupó asimismo de problemas tales como el de la trayectoria de los móviles, de la esencia de lo actualmente infinito, de la composición de los mixtos (por los cuatro elementos) y otras cuestiones de ontología de la Naturaleza, debatiendo con ello problemas que constituyeron el punto de partida para la ulterior renovación de conceptos físicos.

Además de los comentarios a las *Sentencias*, se deben a Francisco de Meyronnes un Comentario a la *Física* de Aristóteles, otro a las *Categorías* y varios tratados (*De primo principio*, *De univocatione entis*, *De esse essentiali et existentia*, *Explanaciones divinorum terminorum*). Se le ha atribuido asimismo un *Tractatus de formalitatibus*, que es en rigor una compilación hecha después de la muerte del autor de varios trabajos suyos y otros de Duns Escoto. En este tratado —similar a los posteriores textos titulados *Formalitates*— se discuten sobre todo cuestiones relativas a los diversos modos del ser. F. de M. es autor de varios *Quodlibeta*. Estos, los citados tratados, los comentarios a las *Sentencias* y el *Tractatus de formalitatibus* fueron impresos en Venecia en 1517. — Edición crítica de *Disputatio* (1320-1321), por Jeanne Barbet, 1961 [Textes philosophiques du moyen âge, 10]. — Véase B. Roth, *Franz von Mayronis, O. F. M. Sein Leben, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, 1936. — F. Claessens, "Liste alphabétique des manuscrits de F. de M.", *La France Franciscaine*, XXII (1939), 57-68.

FRANK (PHILIPP) nac. (1884) en Viena fue profesor en la Universi-

FRA

dad alemana de Praga (1912-1938). Refugiado en los Estados Unidos, profesó en la Universidad de Harvard. Philipp Frank fue uno de los fundadores del Círculo de Viena (v.), pero se opuso, dentro de él, a las tendencias exclusivamente convencionalistas en nombre del empirismo. Los más importantes trabajos de Frank han tenido por objeto la filosofía de la ciencia, especialmente la física. Frank se ha ocupado de la estructura del lenguaje de la física en relación con el lenguaje corriente; este último puede describir fenómenos físicos observables, pero no los principios de explicación de tales fenómenos.

Obras principales: *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, 1932 (*La ley causal y sus límites*). — *Das Ende der mechanistischen Physik*, 1935 (*El fin de la física mecanicista*). — *Interpretations and Misinterpretations of Modern Physics*, 1938. — *Between Physics and Philosophy*, 1941 (trad. esp.: *Entre la física y la filosofía*, 1944). — *Foundations of Physics*, en *Unified Science*, I, 7 (1946). — *Modern Science and Its Philosophy*, 1949 (ensayos 1907-1947 aparecidos antes en alemán; los Caps. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9 y 11 de esta obra son reproducción entera de *Between Physics and Philosophy*). — Además, artículos en diversas revistas, tales como: "Mechanismus oder Vitalismus?" (*Annalen der Naturphilosophie*, 1908); "Das Relativitätsprinzip und die Darstellung der physikalischen Erscheinungen im vierdimensionalen Raum" (*ibid.*, 1911); "Die statistische Betrachtungsweisen in der Physik" (*Naturwissenschaften*, 1919); "Comments on Realistic Versus Phenomenalistic Interpretations" (*Philosophy of Science*, 1950).

FRANK (SEMEN [SIMÓN] LÚD-VIGOVITCH) (1877-1950), nac. en Moscú, salió exilado de su país en 1922 y se trasladó a Berlín, donde vivió hasta 1937. En esta fecha pasó a París y en 1945 a Londres, donde falleció. El problema que más ha preocupado a Frank ha sido, desde sus primeros escritos, el problema del conocimiento. Sin embargo, la epistemología de Frank no ha seguido nunca el camino de las epistemologías en que ha sido pródigo el siglo xx — tales como las kantianas o las positivistas. En efecto, no se trata de un análisis de los problemas del conocimiento con particular atención al conocimiento científico; se trata de la adopción de una posición

FRA

inicial en el problema epistemológico que está ligada íntimamente a una teoría del ser. El modo de vinculación de la epistemología a la ontología en el sistema de Frank no es, empero, fácil de precisar; a veces parece que la segunda ha sido construida con el fin de apoyar la primera; en ocasiones, que la primera está determinada, cuando menos en sus direcciones esenciales, por la segunda. En todo caso, puede decirse que, de modo parejo a Bergson, N. Hartmann y otros autores, no hay en Frank un primado completo de la epistemología sobre la ontología o viceversa, pues ambas se determinan e implican mutuamente. Esto puede verse ya al considerar el punto de partida epistemológico de Frank: es la intuición como fundamento del conocimiento. Esta intuición conduce al ser al cual está ligada. Es un ser total y unitario, dentro del cual se encuentran, sin existencia propia o independiente, las entidades particulares. Cada una de estas entidades, y todas ellas en conjunto, están vinculadas al mencionado ser total. La expresión 'total' debe ser entendida, por lo demás, sin restricciones, pues Frank inclusive concibe el Absoluto como moviéndose dentro de su esfera. Ahora bien, el hecho de que la intuición conduzca al ser no significa que lo conciba o comprenda. Lo que puede decirse acerca del ser total —su carácter cerrado y completo en sí mismo, su crecimiento continuo, su diversidad dentro de la unidad— tiene sentido sólo en tanto que consideramos este ser desde el punto de vista del ser del conocimiento. Más allá de él se encuentra el ser de la realidad, que si es también objeto de un conocimiento, lo es de un "conocimiento" místico. Por eso su nombre más propio es "lo insondable", entendiendo por éste lo que siempre trasciende toda aprehensión particular y definida. Esta trascendencia en principio de lo insondable no lo aleja, empero, de un modo absoluto de la conciencia. Cuando menos en forma analógica puede decirse que el modo de manifestación de lo insondable a sí mismo es igual al modo de manifestación de la conciencia a sí misma. En último término, el modo de ser de la conciencia representa el modelo por medio del cual podemos tener una idea del mo-

FRA

do de ser de lo que trasciende a ella y, por lo tanto, de lo insondable. Parece así que abandonamos el estadio epistemológico y aun el ontológico para pasar al plano religioso. Y muchas de las descripciones de las últimas obras de Frank son, efectivamente, descripciones de la conciencia religiosa. Se trata, no obstante, de una religión que se manifiesta siempre en forma teológica; característico del pensamiento de Frank es, en efecto, que no obstante el predominio de lo intuitivo el modo de la expresión de la intuición es siempre sistemático y conceptual.

Las obras más destacadas de Frank son: *Teoriá tsénnosti Marksa*, 1900 (*La teoría del valor, de Marx*). — *Prédmet znaníá*, 1915 (*El objeto del conocimiento*; trad. francesa abreviada: *La Connaissance et l'Être*, 1937). — *Ducha tchélovéka*, 1918 (*El alma del hombre*). — *Metodologíá obchtchéstvénnykh nauk*, 1922 (*La metodología de las ciencias sociales*). — *Die russische Weltanschauung*, 1926 (*La concepción del mundo rusa*). — *Dujovnié osnoví obchtchéstva*, 1930 (*Los fundamentos espirituales de la sociedad*). — *Népostiximoé*, 1939 (*Lo insondable*). — *Stóit vo t'mé*, 1949 (*Luz en la oscuridad*). — Otras obras: *Vvedénie v filosofíá (Introducción a la filosofía)*. — *Xivoé znaníé (Conocimiento viviente)*. — *Filosofíá i xizn' (Filosofía y vida)*. — *Smísl xizni' (El sentido de la vida)*. — *Réallnost' i tchélovék (La realidad y el hombre)*. — *Dieu est avec nous; trois méditations*, 1955 (trad. del manuscrito ruso). — Véase V. V. Zéńkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, II, 1950, págs. 391-412. — N. Lossky, *History of Russian Philosophy*, 1951, págs. 262-92.

FRASE. Véase SENTENCIA.

FRECUENCIA. Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO, INDUCCIÓN, PROBABILIDAD.

FREGE (GOTTLOB) (1848-1925), nac. en Wismar, fue profesor de matemáticas en la Universidad de Jena desde 1879 hasta 1918. Su importancia para la lógica y la fundamentación de la matemática ha sido reconocida solamente después que B. Russell puso de relieve que el matemático alemán había anticipado una parte fundamental de su trabajo lógico. Frege es considerado hoy como uno de los grandes lógicos modernos; la fecha de publicación de su primer libro (1879) es una de las fechas capitales en el desarrollo de la lógi-

FRE

ca matemática. A Frege se debe la logización de la aritmética y la prueba de que la matemática se reduce a la lógica. Entre las contribuciones de Frege (a las cuales nos hemos referido con más detalle en varios artículos de este Diccionario) figuran su elaboración del cálculo (VÉASE) proposicional, su introducción de la noción de función proposicional (v.), su idea de la cuantificación (v.) y del cuantificador para la elaboración del cálculo cuantificacional, su análisis lógico de la prueba (v.), su análisis del número (v.). Frege comprendió, además, la distinción entre la mención (v.) y el uso; fue el primer autor que presentó sus ideas en estilo metalógico. La lógica cuantificacional de Frege adolece de una inconsistencia, descubierta por Russell y llamada por ello paradoja de Russell, (v.) Entre los conceptos de importancia filosófica elaborados por Frege figura el de existencia (v.). También es importante su distinción entre *Sinn* (a veces traducido por sentido [v.], a veces por connotación [v.], a veces por significación [v.] y *Bedeutung* (a veces traducido por denotación, a veces por *denotatum*, a veces por referente).

Obras: *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, 1879 (*Ideografía: un lenguaje formalizado del pensamiento puro a base del lenguaje aritmético*). — *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, 1884, 2ª ed., 1934 (*Los fundamentos de la aritmética. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*). — *Funktion und Begriff*, 1891 [Conferencia del 9-I-1891 en la Jenaische Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft] (*Función y concepto*). — "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. F., C (1892), 25-50 ("Sobre significación y denotación"). — "Über Begriff und Gegenstand", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XVI (1892), 192-205 ("Sobre concepto y objeto"). — *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*, 2 vols., 1893-1903 (*Leyes básicas de la aritmética ideográficamente deducidas*). — "Was ist eine Funktion?", en *Festschrift L. Boltzmann gewidmet zum sechzigsten Geburtstage* 20 Feb. 1904, 1904, págs. 656-66 ("¿Qué es una función?"). — "Über die Grundlagen der Geometrie", *Jahresbericht der deutschen*

FRE

Mathematiker-Vereinigung, XV (1906), 293-309, 377-403, 423-30 ("Sobre los fundamentos de la geometría"). — Se está publicando edición de escritos de Frege, y se prepara un *Nachlass* (cuyos manuscritos se hallan en el "Instituto de Lógica Matemática", de Münster). Han salido hasta ahora: I (con los *Grundgesetze der Arithmetik*), 1962. — II (con los *Grundlagen der Arithmetik*), 1962. — III (*Begriffsschrift und andere Aufsätze*; incluye el citado *Begriffsschrift*, más cuatro trabajos breves y unas notas inéditas de Husserl sobre el B. halladas en Lovaina y ed. por Ignacio Angelelli), 1963. — IV (*Kleine Schriften*; agrupa unos 30 trabajos y contiene bibliografía completa de Frege por Ignacio Angelelli, más unas páginas de notas inéditas de Husserl a *Funktion und Begriff*), 1963. — Los trabajos de Frege incluidos en los citados 4 vols., habían sido ya publicados anteriormente; se anuncia la publicación del *Nachlass* próximamente.

Desde Bertrand Russell se encuentran referencias a Frege en muchos trabajos de lógica matemática. Citamos aquí unos cuantos trabajos especiales: P. E. B. Jourdain, "G. F.", *The Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics*, XLIII (1912), 237-69. — P. F. Linke, "G. F. als Philosoph", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, I, 1 (1946), 75-99. — M. Black, "F. on Functions", en *Problems of Analysis*, 1954. — W. van Orman Quine, "On Frege's Way Out", *Mind*, N. S., LXIV (1955), 145-49. — G. E. M. Anscombe, *Three Philosophers*, 1961 [Aristóteles, Santo Tomás, Frege]. — James Bartlett, *Funktion und Gegenstand. Eine Untersuchung in die Logik von G. F.*, 1961 (Dis.) [contiene fragmentos, antes inéditos, del *Nachlass* de Frege, con textos relativos a Russell, Husserl, etc.]. — H. D. Sluga, "F. und die Typentheorie", en *Logik und Logikkalkül. Festschrift für W. Britzel*, diversas aplicaciones o corolarios del de fundamento (*Freiheit des Grundes*) como principio único. Este *permayr*, 1962. — Ignacio Angelelli, ed. y trad., *Two Soviet Studies on Frege*, 1963 (Soviética, ed. J. M. Bocheński) [estudios de B. M. Birjujov sobre la teoría de la significación de Frege y sobre los trabajos de F. acerca de cuestiones filosóficas en la matemática, publicados en ruso en 1960 y 1959 respectivamente].

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

FRE

Si ningún benedictino es impaciente y algunos impacientes son miopes, entonces algunos miopes no son benedictinos,

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

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

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

$$(PeM \cdot MiS) \supset SoP$$

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

FREUD (SIGMUND) (1856-1939) nac. en Freiberg (Moravia), se trasladó a Viena a los cuatro años de edad. En esta última ciudad realizó casi todos sus estudios y trabajos. Estuvo también durante algún tiempo (1885-1886) en París, estudiando con J. M. Charcot. Interesado por los fenómenos histéricos y por la aplicación del hipnotismo a los mismos, Freud presentó, en 1895, los resultados de las investigaciones sobre la histeria realizadas en colaboración con Josef Breuer. Estas investigaciones han sido consideradas a veces como una primera versión del ulterior psicoanálisis. Sin embargo, el psicoanálisis —primero como método y luego como doctrina— se perfiló únicamente cuando el abandono del procedimiento hipnótico condujo a Freud a su terapéutica de la descarga psíquica y a su doctrina del impulso sexual enmascarado y reprimido. Los trabajos de Freud se multiplicaron a partir de 1900. En 1906 empezaron a trabajar con Freud varios psicólogos que luego se hicieron famosos: Eugen Bleuler (1857-1939), C. G. Jung y Alfred Adler principalmente. En 1908 se fundó el *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, y en 1910 la Asociación psicoanalítica internacional (de la que Jung fue el primer Presidente). Desde entonces el psicoanálisis se difundió rápidamente por todos los países. Los dos más importantes discípulos de Freud, Jung y Adler, se separaron de su maestro hacia 1912 para fundar sus propias escuelas psicoanalíticas; aunque en muchos aspectos distintas de las freu-

FRE

dianas se basan, sin embargo, en un grupo de ideas fundamentales propuestas por Freud. Éste amplió luego el psicoanálisis a la explicación de los fenómenos culturales. Si bien muchas de estas ampliaciones son rechazadas, el psicoanálisis ha influido considerablemente en otros campos, además del médico y psiquiátrico. Freud huyó de Austria en 1938, al ser ocupado el país por los nacional-socialistas, y encontró refugio en Londres.

El presente artículo se limita a los datos biográficos; una explicación sumaria de las ideas de Freud se encuentra en el artículo *Psicoanálisis* (VÉASE).

En el artículo sobre el psicoanálisis hemos indicado las principales obras de Freud según la edición completa de Londres, y los títulos españoles de la mayor parte de ellas. Aquí nos limitamos a mencionar los títulos y las fechas de publicación de las obras de Freud más resonantes: *Studien über Hysterie*, 1895, en colaboración con J. Breuer. — *Die Traumdeutung*, 1900. — *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1901. — *Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewussten*, 1905. — *Totem und Tabu. Ueber einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 1913. — *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1916-1918. — *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921. — *Das Ich und das Es*, 1923. — *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926. — *Die Zukunft einer Illusion*, 1927. — *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930. — Lista de traducciones: Hans W. Bentz, S. F. in *Übersetzungen*, 1961 (desde 1945 a 1960/1961). — Sobre el psicoanálisis véase el correspondiente artículo. Para la vida de Freud: E. Jones, S. *Freud, Life and Work. I: Formative Years an the Great Discoveries (1856-1900)*, 1953; *II: Years of Maturity (1901-1919)*, 1955; *III: The Last Phase (1919-1939)*, 1957 (trad. esp.: *Vida y obra de S. F.*, I, 1959; II, 1960).

FREYER (HANS) nac. (1887) en Leipzig, profesó (desde 1922) en Kiel y (desde 1925) en Leipzig. Perteneciente a la escuela de Dilthey, ha trabajado sobre todo en la esfera de la sociología y de la filosofía de la cultura. La sociología es para Freyer una ciencia real, de una realidad dada inmediatamente, a diferencia de la Naturaleza, pero también a diferencia del espíritu objetivo, pues

FRE

lo que la sociología estudia es la forma misma de la vida humana, insertada entre la Naturaleza y el espíritu, pero distinta de ellos. En la filosofía de la cultura, Freyer ha elaborado una teoría del espíritu objetivo, considerando a éste no como algo independiente de la vida humana, sino como un objeto que tiene su sentido por la relación con la propia vida, aunque separable de ella a los efectos del análisis. Como derivación de la actividad espontánea de la vida, el espíritu objetivo adopta diferentes formas según el modo como se efectúa la actividad, es decir, según la manera como la espontaneidad se objetiva y fija. Freyer clasifica así todos los productos de la cultura en cinco grandes grupos: las formaciones, que comprenden las "obras" propiamente dichas, y no sólo las artísticas, sino también las religiosas y filosóficas, todas las doctrinas, teorías y creencias ya fijadas. Al lado de las creaciones, que son autónomas, se hallan los llamados útiles o instrumentos, lo que sirve para algo y tiene un fin utilitario. Les siguen los signos, que son relativamente autónomos, pues tienen sentido por sí mismos, pero que consisten en mentar o designar algo ajeno; las formas sociales y, finalmente, la educación entendida como aquello que resulta cuando la actividad espontánea se ha incorporado a las formas de la cultura. Todas estas formas concurren, por otro lado, muchas veces en los mismos "objetos" naturales sin que sea fácil distinguir entre lo que es, por ejemplo, útil o signo, pero tal concurrencia no significa para Freyer que cada uno de los grupos citados no tenga un perfil y estructura propios, porque la clasificación de los productos culturales está hecha precisamente desde un punto de vista estrictamente formal.

Obras: *Antäus. Grundlegung einer Ethik des bewussten Lebens*, 1918 (*Anteo. Fundamentación de una ética de la vida consciente*). — *Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur*, 1923 (*Prometeo. Ideas para la filosofía de la cultura*). — *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, 1923. — *Der Staat*, 1925 (*El Estado*). — *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 1930 (trad. esp.: *La sociología, ciencia de la realidad*, 1944). — *Einleitung in die Soziologie*, 1931. — *Herrschaft und Pla-*

FRI

nung. Zwei Grundbegriffe der politischen Ethik, 1933 (*Dominación y planificación. Dos conceptos fundamentales de la ética política*). — *Der politische Begriff des Volkes*, 1933 (*El concepto político de la comunidad nacional*). — *Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes*, 1935 (*Palas Atenea. Ética de la comunidad nacional política*). — *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart*, 1935 (*La isla política. Historia de las utopías desde Platón hasta el presente*). — *Das geschichtliche Selbstbewusstsein des 20. Jahrhunderts*, 1937 (*La autoconciencia histórica del siglo XX*). — *Weltgeschichte Europas*, 2 vols., — *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, 1955 (trad. esp.: *Teoría de la época actual*, 1958 [Breviarios, 141]). — Véase Alfredo Poviña, "La sociología como ciencia de realidad. Determinación de su concepto en F.", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* [Rep. Argentina] (1939), 403-31, 120-54.

FRÍES (JAKOB FRIEDRICH)

(1773-1843) nació en Barby (Sajonia), fue profesor (1805-1816) en Heidelberg y desde 1816 en Jena, de donde fue depuesto durante algún tiempo (hasta 1824) por sus tendencias liberales en política. Adversario del idealismo especulativo postkantiano, Fries centró su reflexión filosófica en algunos temas de la crítica kantiana de la razón que, a su entender, no habían sido suficientemente dilucidados. Los principios *a priori* hallados en la crítica no son para Fries absolutamente válidos para el sujeto trascendental, sino que constituyen simplemente una nueva esfera de conocimientos que requiere ulterior examen. Este examen corresponde a la experiencia entendida como reflexión interna, esto es, como un análisis psicológico que, partiendo de los hechos dados en la conciencia como indudables, permita otorgar claridad a lo que oscuramente se presiente como una evidencia. Pero la fundamentación psicológica de la crítica de la razón no equivale sin más a una disolución del objeto del conocimiento en el relativismo de la vida psíquica; el análisis no hace sino evidenciar con claridad reflexiva lo que en la experiencia interna se ofrece como cierto. De este modo, la evidencia descansa, en última instancia, en una creencia fundada en la confianza que la razón tiene en sí misma, sin que para ello sea preciso recurrir a un acto de fe

FR1

que afirme oscuramente la racionalidad de lo que no es perfectamente cierto para la reflexión. En esto se distingue este tipo de reflexión de la autocertidumbre propia de los sistemas especulativos postkantianos; el autoconocimiento que Fries propugna es de naturaleza "empírica" o, mejor dicho, estrictamente descriptiva. Justamente en el curso de esta descripción se descubren los principios de la razón, que quedan fundados en cierta manera como hechos indemostrables y a la vez patentes. La "nueva crítica de la razón" tiene por misión precisamente revelar esta latencia de los principios y mostrar cuáles son los procesos que tienen lugar dentro de la conciencia desde la aprehensión sensible hasta la experiencia completa, que requiere no sólo la percepción, sino también la posibilidad de pensamiento del objeto pensado, es decir, la formalización apriórica. Las diferencias entre las formas de intuición y los distintos tipos de la intuición permiten, según Fries, fundamentar la certidumbre de cada uno de los tipos de las ciencias y de los objetos correspondientes. Pero lo que permite la posibilidad del pensamiento hace posible también la construcción metafísica y especulativa, la cual es seguida por Fries tanto en lo que toca a la Naturaleza como en lo que se refiere al alma, si bien, una vez más, en un sentido distinto y sobre supuestos diferentes de los propugnados por el idealismo especulativo de su tiempo. De ahí que su filosofía de la Naturaleza no sea una *Naturphilosophie* romántica, sino un análisis crítico y especulativo a la vez, basado en los resultados de las ciencias particulares. La subordinación de la experiencia a la razón es en este caso la inclusión de las significaciones de los enunciados empíricos dentro de las determinaciones matemáticas. En cambio, Fries niega la posibilidad de matematización de los procesos psíquicos, tal como había sido propugnada por Herbart, en virtud de una concepción intensiva de las magnitudes psíquicas.

Entre los partidarios inmediatos de Fries se destacó Ernst Friedrich Apelt (1812-1859): *Die Epochen der Geschichte der Menschheit*, 2 vols., 1845-1846; *Metaphysik*, 1857, etc.). Una "escuela friesiana" agrupó muy

FRI

pronto numerosos miembros, no sólo filósofos (como E. S. Mirbt [1799-1847], H. J. T. Schmid [1799-1836] y otros), y teólogos (como W. M. L. de Wette), sino también científicos que, sin pertenecer formalmente a la "Escuela" (como Mathias Jakob Schleiden [1804-1881]), vieron en la filosofía de Fries una sana reacción contra la filosofía especulativa de la Naturaleza. También Beneke (véase) recibió influencias de Fries. En época reciente se formó, por la influencia de Léonard Nelson (véase), una "escuela neofriesiana" en cuyo órgano, los *Abhandlungen der Fries'schen Schule* (1904-1908), colaboraron no sólo filósofos, sino también especialmente matemáticos, tales como P. Bernays (nac. 1888), Carl Brinckmann, Kurt Grelling, K. Kopperschmidt, M. Kowalewski (1851-1916). Continuación de los *Abhandlungen Ratio*, ed. Julius Frakt en colaboración con H. B. Acton, A. Church, H. Chernies, G. Henry-Herman, K. R. Popper, J. W. N. Watkins (desde 1957). Entre los filósofos de la escuela neofriesiana se han distinguido sobre todo Rudolf Otto (véase), Wilhelm Bousset (1865-1920: *Das Wesen der Religion*, 1903; *Unsere Gottesglaube*, 1908), los psicólogos Otto Meyerhof y Arthur Kronfeld.

Obras principales: *De intuitu intellectuali*, 1801. — *Reinhold, Fichte und Schelling*, 1803. — *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung*, 1803 (*Teoría filosófica del Derecho y crítica de toda legislación positiva*). — *System der Philosophie als evidenten Wissenschaft*, 1804 (*Sistema de la filosofía como ciencia evidente*). — *Neue Kritik der Vernunft*, 3 vols., 1807 (*Nueva crítica de la razón*). — *System der Logik*, 1811. — *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling*, 1812 (*De la filosofía, manera y arte alemanes. Un voto en favor de J. contra S.*). — *Handbuch der praktischen Philosophie*. 1. *Ethik oder die Lehre der Lebensweisheit*, 1818. 2. *Religionsphilosophie und die Weltzwecklehre*, 1832 (*Manual de filosofía práctica*. 1. *Ética o doctrina de la sabiduría de la vida*. 2. *Filosofía de la religión y doctrina de la finalidad del mundo*). — *Handbuch der psychischen Anthropologie*, 3 vols., 1820-1821. — *Mathematische Naturphilosophie*, 1822. — *System der Metaphysik*, 1824. — *Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen*

FRI

Entwicklung, 2 vols., 1837-1840 (*Hist. de la filosofía, expuesta según los procesos de su evolución científica*). — *Versuch einer Kritik der Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, 1842 (*Ensayo de una crítica de los principios del cálculo de probabilidades*). — *Politik oder philosophische Staatslehre*, ed. E. F. Apelt, 1848, reimp. 1962 (*Política o doctrina filosófica del Estado*). — Además, varios escritos de ciencias, entre ellos un bosquejo del sistema de física teórica (1813), un manual de física experimental, lecciones sobre astronomía, escritos de psicología y fisiología, etc. Muchos de estos escritos han sido reeditados por L. Nelson. — Véase E. L. Th. Henke, *Fries Leben aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt*, 1867. — Th. Elsenhans, *Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 2 vols., 1906. — Rudolf Otto, *Kantisch-Friesche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, 1909. — Walter Mechler, "Die Erkenntnislehre bei Fries aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert", *Kantstudien*, XXII (1911). — M. Hasselblatt, *Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit*, 1922. — Walter Dubislav, *Die Fries'sche Lehre von der Begründung*, 1926. — Karl Heinrich, *Ueber die realistische Tendenz in der Erkenntnislehre von J. F. Fries*, 1931 (Dis.). — Erich Gaede, *Die Religionsphilosophie von J. F. Fries und Albert Görland*, 1935. Josef Hasenfuss, *Die Religionsphilosophie bei J. F. Fries*, 1934 (Dis.). — Muchos estudios sobre Fries han aparecido en los *Abhandlungen* citados de la escuela neo-friesiana. — Sobre la escuela neo-friesiana: O. Siebert, "Die Erneuer der Friesschen Schule" (*Zeitschrift für Philosophie*, 130), 1906. — Klempt, "Die neufries. Schule" [*Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik*, XXI (1914)].

FRISCHEISEN-KÖHLER (MAX) (1878-1923), nacido en Berlín, profesor desde 1915 en Halle, perteneciente a la llamada "Escuela del Dilthey" (VÉASE), se ocupó sobre todo de los problemas relativos a la concepción filosófica y científica, así como de las cuestiones que afectan a las bases necesarias para un conocimiento de la realidad y, con ello, de las implicaciones cognoscitivas y metafísicas de lo real. En oposición al neokantismo, y apoyándose en el método diltheyano, Frischeisen-Köhler estableció el "primado" de lo real en el conocimiento y, de consiguiente, la radical

FRI

insuficiencia del análisis epistemológico del pensamiento y de sus condiciones. Ahora bien, esta realidad que prima en todo acto del conocer es la realidad que se manifiesta en el acto de las vivencias. Así, el conocimiento es un "acto total" del hombre, que incluye los procesos voluntarios y el sentimiento del esfuerzo y de la resistencia (VÉASE) opuesta por las cosas. El llamado "realismo volitivo" en la teoría del conocimiento ha sido considerado, así, por Frischeisen-Köhler, como la única posición que permite superar las dificultades del idealismo crítico y también las del realismo ingenuo. Pero, además, el sentimiento del esfuerzo y de la resistencia conduce a una negación del carácter tanto estrictamente individual como meramente "general" del conocimiento; éste es, en el fondo, un acto "social" o "interpersonal" en el cual los conceptos y conceptualizaciones son simples cortes efectuados sobre las vivencias, momentos artificialmente escindidos de una completa y viva realidad.

Obras principales: *Hobbes in sein Verhältnis zu den mechanischen Naturanschauung*, 1902 (Dis.) (*H. en su relación con la concepción mecanicista de la Naturaleza*). — *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912 (*Ciencia y realidad*). — *Das Realitätsproblem*, 1912 (*El problema de la realidad*). — *Geistige Werte. Eine Vermächtnis deutscher Philosophie*, 1915 (*Valores espirituales. Legado de la filosofía alemana*). — *Das Problem des ewigen Friedens. Betrachtungen über das Wesen und die Bedeutung des Krieges*, 1915 [folleto] (*El problema de la paz perpetua. Consideraciones sobre la naturaleza y significación de la guerra*). — Además, diversos escritos publicados en revistas (*Archiv für systematische Philosophie*, 1906, 1908; [*Zeitschrift für Psychologie*, 1907]), sobre los límites de la conceptualización científico-natural, la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles, la anarquía histórica de los sistemas filosóficos y el problema de la filosofía como ciencia. — F.-K. dirigió los *Jahrbücher der Philosophie* (I, 1913; II, 1914). — Véase Rudolf Lehmann, "M. F.-K.", *Kantstudien*, XXIX, 1/2 (1924). — J. Frinogs, *Das Realitätsproblem bei W. Dilthey und M. F.-K.*, 1928 (Dis.).

FRISESOMORUM es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO), por muchos autores considerado como válido, de la cuarta

FRO

figura (VÉASE). Un ejemplo de *Frisesororum* puede ser:

Si todos los turcos son fumadores de pipa
y ningún australiano es turco,
entonces algunos fumadores de pipa
no son australianos,

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

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

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

$$(MiP \cdot SeM) \supset PoS$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'I', 'E', 'O', origen del término *Frisesororum*, en el orden MP - SM - PS.

FRONDIZI (RISIERI) nac. (1915) en Posadas (Argentina), ha sido profesor en la Universidad de Tucumán (Argentina) y durante varios años en la de Puerto Rico; actualmente se halla de nuevo en la Argentina, donde fue, hasta 1962, rector de la Universidad de Buenos Aires. Frondizi defiende un empirismo (véase) que llama *integral* y que se propone no excluir del campo de la filosofía ninguna experiencia, de tal modo que la teoría general de la experiencia se presenta inclusive como destinada a sustituir a la ontología clásica. Sobre esta base metódica y ontológica Frondizi se ocupa de varios problemas filosóficos fundamentales. Uno de ellos es el de la verdad, sobre el cual está trabajando. Otro es el del yo (VÉASE), que ha desarrollado en la forma indicada en el mencionado artículo y, por lo tanto, procurando eludir las dificultades planteadas por el substancialismo tradicional y por el fenomenismo. Según Frondizi, el yo se caracteriza por su ser funcional y, de consiguiente, por no ser una substancia invariable, pero tampoco un mero conjunto de epifenómenos. (V. también VERIFICACIÓN y FILOSOFÍA AMERICANA.)

Obras: *El punto de partida del filósofo*, 1945, 2ª ed., 1957. — *Substancia y función en el problema del yo*, 1952 (versión inglesa con algunas modificaciones: *The Nature of the Self: A Functional Interpretation*, 1953). — *¿Qué son los valores?*, 1958 [Breviarios, 135]. — Además, artículos sobre filosofía inglesa, norteamericana e hispano-americana, etc.

FUE

FUENTE DE LA VIDA. Véase AVICEBRÓN.

FUERZA. Véase ENERGÍA, POTENCIA.

FUNCIÓN. Nos ocupamos en este artículo del concepto de función (I) en sus precedentes históricos; (II) en la forma en que es usualmente presentado en muchos tratados clásicos de matemáticas; (III) en su fundamentación lógica y (IV) en el sentido general filosófico que ha tomado a veces en el período moderno. En la sección (III) procederemos a (IIIa) un examen de diversos usos del término 'función' en la literatura filosófica durante algunos decenios y a (IIIb) a una presentación del concepto de función en la lógica tal como es admitido hoy por la mayor parte de los autores. Desde el punto de vista lógico, (IIIb) será, pues, nuestra sección principal.

I. Según las investigaciones de Anneliese Maier (especialmente en Su libro *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, 1949, II, 4, págs. 81-110), los escolásticos del siglo XIV no conocieron la noción de función en el sentido de la matemática moderna, pero estaban familiarizados (como lo había estado ya, por lo demás, Aristóteles) con la idea de la dependencia funcional. Sin esta idea habría resultado imposible una ciencia del movimiento en sentido amplio. Se sabía, en efecto, que hay en la Naturaleza dependencias tales, que el cambio de una magnitud es condicionada por el cambio de otra magnitud, que a mayor fuerza corresponde mayor efecto, que en el movimiento local el camino recorrido aumenta con el tiempo, que el equilibrio depende de la magnitud del cuerpo, etc., etc. Se sabía, además, que en todos estos casos las dependencias obedecen a una cierta regularidad. Cierto que estos saberes no condujeron a las ideas más precisas sobre la función descubiertas por los filósofos y matemáticos del siglo xv. En efecto, ni la expresión de una función por medio de una ecuación funcional ni su representación gráfica por medio de rectas o curvas en un sistema de coordenadas aparecen en la literatura filosófica escolástica, ni siquiera la del siglo XIV. Los símbolos y gráficos usados por Nicolás de Oresme resultan insuficientes desde el punto de vista moderno. Y el

FUN

"cálculo literal" o "álgebra verbal" empleados por los escolásticos del siglo XIV no permitieron grandes desarrollos científicos. Pero aun descontado todo esto se puede afirmar, con el historiador mencionado al principio, que los escolásticos en cuestión no ignoraron que hay posibilidades de descripción de fenómenos naturales mediante funciones. Los ejemplos que pueden aducirse son varios. He aquí algunos. Tomás Bradwardine investigó en su *Tractatus proportionum*, de 1328 (ed. París, 1495, Venecia, 1505, Viena, 1505) la regla matemática (o ecuación funcional) que determina la dependencia entre la fuerza de resistencia y la velocidad de un cuerpo en movimiento. Según Tomás Bradwardine, cuando la fuerza motriz es mayor que la resistencia, la velocidad depende de los cocientes de ambas magnitudes, y cuando la fuerza es igual o menor que la resistencia, la velocidad es nula. Tomás Bradwardine usaba a tal efecto la noción escolástica de *proportio* o cociente (fracción), distinta de la idea de comparación; sus investigaciones eran, pues, relativas a las *proportiones velocitatum in motibus* (o diferencia y cambios en las velocidades). Varias fórmulas fueron propuestas: a una elevación al cuadrado del cociente de la fuerza y la resistencia corresponde una duplicación de la velocidad; a una elevación a las potencias 3, 4, 5, corresponde una triplicación, cuadruplicación, quintuplicación de la velocidad. Y a la inversa: la duplicación de la velocidad presupone elevación al cuadrado de la fuerza y de la resistencia; la triplicación de la velocidad, elevación al cubo de la fuerza y de la resistencia, etc. Por caminos análogos siguieron Juan Buridán, en sus comentarios físicos (*Phys.*, VII, ed. París, 1509); Nicolás de Oresme, en su *De proportionibus proportionum* (ed. Venecia, 1505); Alberto de Sajonia en su *Physica* (*Subtilissimae quaestiones super octo libros Physicorum* [ed. Venecia, 1504]); Marsilio de Inghen, en sus abreviaturas para la física (ed. Venecia, 1521); Gualterio Burleigh, en sus comentarios a la física; Juan Marliana, en su *Quaestio de proportionem motum in velocitate*, de 1464 (Cfr. M. Clagen, *G. Marliani and Late Medieval Physics*, 1941); Blasio de Parma, en comentarios a Tomás Brad-

FUN

wardine. Podemos, pues, concluir que durante el siglo XIV tuvieron lugar en este respecto (como en varios otros) investigaciones que en muchos casos no prosiguieron, detenidas, como pretendería Bochenski, por la retórica renacentista y la "hostilidad a las sutilezas escolásticas", pero que, con otras bases más sólidas, alcanzaron gran desarrollo en el siglo XVII. La noción propiamente moderna de función (matemática) comienza, en efecto, en este último siglo.

II. Esta noción en sentido moderno tiene un antecedente en la geometría analítica, de Descartes (1637). En 1693 y en 1694 Jacob Bernoulli (1654-1705) y Leibniz aplicaron explícitamente la noción de función a expresiones matemáticas; Leibniz parece haber sido, además, el primero que usó el vocablo 'función' en tales contextos. La notación ' $f(x)$ ' a que luego volveremos a referirnos fue usada por Leonhard Euler en 1734. Gran progreso experimentó la teoría matemática de las funciones en la obra de Joseph Louis Lagrange (1736-1813), *Théorie des fonctions analytiques* (1797). Nombres importantes a retener a partir de Lagrange en la teoría matemática de las funciones son: Augustin Louis Cauchy (1789-1857); K. Weierstrass (1815-1897), que procedió a una aritmetización de la teoría funcional; Vito Volterra (1860-1940), el cual desarrolló el cálculo funcional a base de una teoría general de los *funzionali* o "funciones de línea", introduciendo las nociones de variación y de derivada funcional (que son respecto a los *funzionali* lo que son las nociones de diferencial y de derivada en las funciones ordinarias).

Se llama usualmente "función" a la relación entre dos o más cantidades tal que, siendo las cantidades variables, la relación entre ellas es constante. Más precisamente se llama "función" a una relación en la cual cierta cantidad llamada "valor de la función" está ligada a otra cantidad llamada "argumento de la función". Puede decirse también que una función es una relación entre variables tal que, dadas, por ejemplo, dos variables, para cada valor asignado a una de ellas se determinan uno o más valores a la otra. La variable a la cual se asignan (arbitrariamente) valores es llamada "variable independiente".

FUN

La variable determinada por la relación y por el valor de la variable independiente es llamada "variable dependiente".

Por ejemplo, la ecuación:

$$y = 2x$$

es tal, que y cambia según los valores asignados a x . Si suponemos $x = 1$, entonces $y = 2$; si $x = 2$, entonces $y = 4$; si $x = 5$, entonces $y = 10$. La expresión 'función de' se escribe ' $f(\)$ '. Así, la expresión 'función de x ' se escribe ' $f(x)$ '.

La función de dos variables suele expresarse mediante la ecuación:

$$y = f(x),$$

donde ' x ' es la variable independiente, ' y ' es la variable dependiente y ' f ' es la constante.

Funciones de más de dos variables suelen expresarse mediante ecuaciones tales como:

$$w = f(x, y) \\ w = f(x, y, z),$$

etcétera.

La serie de valores asignados a una variable independiente son llamados "dominio de la relación". La serie de valores resultantes para la variable dependiente son llamados "alcance de la relación".

Es costumbre llamar "relación" a la forma de relación existente entre variables tal que el conjunto de todos los pares ordenados satisfacen tal forma de relación. Por otro lado, es usual llamar estrictamente "función" a la forma de relación tal que para cada valor de la variable independiente hay sólo un valor de la variable dependiente.

Si ' A ' se lee 'área de un círculo', la ecuación:

$$A = \pi r^2$$

es una función en la cual A es función del radio del círculo. ' r ' es la variable independiente. ' A ' es la variable dependiente. Tanto el dominio como el alcance están aquí confinados a 0 y a la serie de números positivos reales.

La teoría matemática de las funciones tiene gran aplicación en la expresión matemática de relaciones físicas. Se dice entonces que las funciones poseen "sentido físico". Ejemplo de funciones con sentido físico es la ecuación:

$$\frac{R^3}{T^2} = K,$$

FUN

donde ' R ' se lee 'radio de la órbita de un planeta cualquiera, P' y ' T ' se lee 'período de rotación del planeta P '. Dicha ecuación expresa la tercera ley de Kepler, según la cual para todos los planetas, la relación entre el cubo del radio de la órbita de un planeta y el cuadrado del período de rotación del mismo planeta es constante (K).

III. La noción de función en la lógica fue presentada al principio (Cfr. Frege, *Grundgesetze*, I; Whitehead y Russell, *Principia Mathematica*, I) bajo el concepto de función proposicional. Según Russell, una función preposicional es una función en la cual los valores son proposiciones. Hay que distinguir entonces entre funciones descriptivas y funciones proposicionales. Una función descriptiva tal como la *preposición más larga de este libro* no es una función proposicional, aun cuando su valor sea también una proposición. En una función proposicional los valores deben ser enunciados y no descritos. Ejemplo de función proposicional es *x es humano*. No podemos decir si tal función es verdadera o falsa cuando asignamos un valor a x . Así, una función proposicional es "algo que contiene una variable, x , y expresa una proposición tan pronto como se asigna un valor a x ".

IIIa. La noción anterior, de función proposicional, fue objeto de muchas discusiones y críticas. Algunos autores (por ejemplo, S. K. Langer) manifestaron que la función proposicional no es, propiamente hablando, una proposición y que, por consiguiente, es menester usar otro vocabulario o precisar en cada caso qué se entiende por función. La variedad de usos del término 'función' en la literatura lógica durante varios decenios ha sido, en efecto, considerable. He aquí una lista de usos que reproducimos de R. Carnap (*Studies in Semantics*, I, 1942, pág. 232. Apéndice): 1. 'Función' es usada para indicar una expresión con variables libres. A veces se califica asimismo de función expresional y de expresión abierta. Hay dos clases de tales expresiones: (IA). La función como expresión de una forma sentencial con variable libre, la cual recibe otros nombres: función proposicional (Russell), matriz sentencial (Quine), forma proposicional o forma sentencial (Langer, Sheffer); (IB) La función como

FUN

expresión con variables libres que no tiene forma sentencial, la cual recibe a veces el calificativo de función nominal. II. La función como expresión del término designado o entidad determinada por la expresión. Puede entenderse (IIA) como atributo, y (IIB) como función objetiva y función descriptiva. Según Carnap, el uso lógico más propio es el que se indica en (II) o en (IIB), debiendo buscarse otras expresiones para los significados de (I).

IIIb. La noción de función tal como es presentada en muchos tratados clásicos de matemáticas es con frecuencia demasiado restringida y casi siempre excesivamente imprecisa. La noción de función dilucidada en la literatura lógica durante muchos decenios ha estado afectada por ambigüedades tanto de definición como de uso; hoy se conviene, por ejemplo, que el concepto de función proposicional tal como fue presentado por Whitehead y Russell es una fuente de imprecisiones y de dificultades. Los tratadistas lógicos tienden, pues, a precisar la noción de función. Ésta es presentada dentro de la lógica de las relaciones. Daremos a continuación algunas indicaciones sumarias sobre el asunto.

Según hemos visto en el artículo sobre la noción de relación (VÉASE), hay tres tipos de relaciones: de uno a muchos, de muchos a uno, y de uno a uno. Una función es una relación del primer o del tercer tipo. Ejemplos de funciones son las relaciones *esposo de* (en el supuesto de la monogamia), *cubo de*. Dada una función R y las entidades que relaciona R , esto es, el relacionante —' x ' en ' $x R y$ '— y el relacionado —' y ' en ' $x R y$ '—, x es llamado *el valor de R para el argumento y* , $e y$ es llamado *el argumento de R* . Las funciones pueden ser abstraídas de nombres, de modo que la función *cuádruple de* es abstraída del nombre ' $4x$ '. Las funciones pueden ser de un solo argumento (como *doble de*) o de dos o más argumentos (como la función de dos argumentos *producto de*).

Las funciones pueden ser sentenciales y no sentenciales. Ejemplo de función no sentencial es la citada función *doble de*. Ejemplo de función sentencial es la función *x es puntigudo*. Como la función cuyo valor para el argumento x se abrevia

FUN

mediante ' λ_x ' la función *doble de se* expresará mediante: $\lambda_x 2x$ y la función *x es puntiagudo* se expresará mediante: $\lambda_x (x \text{ es puntiagudo})$. Hay ciertas funciones sentenciales que son funciones de verdad; nos hemos referido a ellas en el artículo **FUNCIÓN DE VERDAD**.

En matemática pueden definirse las funciones como clases de pares ordenados, de suerte que la relación *cuadrado de* es, la de todos los pares ordenados (x, x^2) . En el par ordenado (x, y) , x es considerado el argumento, e y es considerado el valor o valores correspondientes a los x . Algunos autores admiten solamente funciones de un solo valor; otros, en cambio, admiten asimismo funciones de muchos valores. Las funciones de muchos valores pueden ser presentadas como si fuesen distintas de relaciones. Obsérvese que esta presentación de las funciones en matemática corresponde a la antes indicada en lógica, cuando menos para funciones de un solo valor. En efecto, la expresión ' $y = f(x)$ ' usada por los matemáticos es considerada como el modo habitual de escribir ' $x R y$,' donde R es una función, x es el argumento e y es el valor correspondiente a x .

IV. De un modo muy general ha sido usado el término 'función' por varios filósofos para expresar el modo de comportarse de una realidad constituida por relaciones o haces de relaciones. Ha sido frecuente comparar el concepto de función con el concepto de substancia. Según algunos, estos conceptos son opuestos. Otros, en cambio, mantienen que el concepto de función es el fundamento del concepto de substancia o viceversa. Así, la función puede ser considerada sobre todo como función de una substancia, o bien la substancia puede ser considerada como surgida de una conceptualización de una función dada, conceptualización que puede ser legítima, inadmisibles o de índole meramente "ficcional". Muy frecuente ha sido en la época moderna la tendencia hacia lo que puede calificarse de primado de la función sobre la substancia. Se ha hablado entonces de un funcionalismo, enemigo del substancialismo, y paralelo a la afirmación del primado de lo dinámico sobre lo estático y del devenir sobre el ser. Con este concepto general se han relacionado diversas for-

FUN

mas de funcionalismo en varias esferas del conocimiento o del arte: psicología funcional, educación funcional, arquitectura funcional, etc. Lo característico de estas tendencias ha sido el considerar que un conjunto dado está constituido no por cosas (o substancias en general), sino por funciones, de tal modo que toda realidad es definida por la función que ejerce. Algunos autores (como Mach) han hablado de física funcional, entendiéndolo por ella una física en la cual las leyes representan únicamente la expresión de las relaciones entre fenómenos, con lo cual se eliminan las nociones de causa y de substancia, estimadas como "residuos metafísicos" del racionalismo o del idealismo (o de ambos). Conviene observar, empero, que hay una diferencia entre las tendencias funcionalistas para las cuales el primado de la función se entiende desde un punto de vista ontológico y las tendencias funcionalistas para las cuales tal primado es entendido desde el ángulo epistemológico o metodológico. Los dos puntos de vista, por lo demás, se combinan a veces. Ejemplo de ello lo tenemos en Cassirer, para quien lo que la antigua ontología concebía como el ser (y su unidad) es concebido por la ontología moderna (idealista) como función (y unidad de todas las funciones en el espíritu). El ser aparece así *conocido* como función, pero su ser conocido no es sólo una mera aprehensión, sino una forma fundamental de realidad.

FUNCIÓN DE VERDAD. Es muy usual en la literatura lógica definir la función de verdad como una función proposicional tal, que todas las variables son variables preposicionales, y el valor de verdad de la función proposicional está determinado por los valores de verdad de las variables componentes de la función. Sin embargo, con el fin de evitar el empleo de expresiones discutibles, tales como 'función proposicional', y de no tener que considerar como variables las letras ' p ', ' q ', ' r ', ' s ' (véase **VARIABLE**) definiremos aquí la función de verdad como un compuesto sentencial cuyo valor de verdad (esto es, cuya verdad o falsedad) está determinado por el valor de verdad (esto es, por la verdad o falsedad) de los componentes. Así, por ejemplo:

FUN

Aníbal perdió la guerra por haber
invernado en Capua (1)

no es una función de verdad, pues su valor de verdad no está determinado por el valor de

Aníbal perdió la guerra (2)

y
Aníbal inverna en Capua (3).

Otros elementos deben tenerse en cuenta para determinar el valor de verdad de (1) además de los valores de verdad de (2) y (3). En cambio, Aníbal perdió la guerra e inverna en Capua

es una función de verdad. En efecto, su valor de verdad puede ser determinado una vez conocidos los valores de verdad de (2) y (3).

En la lógica sentencial se consideran funciones de verdad los compuestos formados a base de las conectivas (*v.*) Así, son funciones de verdad ' $\sim p$ ', ' $p \cdot q$ ', ' $p \vee q$ ', ' $p \supset q$ ', ' $p \equiv q$ '. Del mismo modo son funciones de verdad expresiones tales como ' $p \vee q \supset (p \cdot r)$ ', ' $(p \cdot q) \supset q$ '. Los valores de verdad de un compuesto sentencial se averiguan por medio de las llamadas tablas de verdad (*v.*).

Aunque la noción de función de verdad ha sido elaborada sobre todo en la lógica contemporánea, no fue desconocida en la Antigüedad y en la Edad Media. Como lo han mostrado Łukasiewicz, Scholz, Bocheński y otros autores, Filón de Megara y los estoicos admitieron cuando menos la implicación como función de verdad y tuvieron rudimentos de la noción de las tablas de verdad. Es el caso también de algunos filósofos helenísticos y helenístico-romanos (Alejandro de Afrodisia, Galeno, Ammonio, Boecio). En cuanto a los escolásticos, podemos citar como ejemplos a Abelardo (*Dialectica*, ed. Cousin, 1836), Duns Escoto (en las *Quaestiones super anal. pr.*), Pedro Hispano (en las *Summulae Logicales cum Versorii Parisiensis clarissima expositione*, Venetiis, 1568). Este último admitió en su lógica la disyunción inclusiva y la conjunción como funciones de verdad.

La noción de función de verdad es tratada en casi todos los textos de lógica matemática o lógica simbólica. Una presentación más concentrada en J. A. Faris, *Truth-Functional Logic*, 1962.

FUN

FUNCIÓN PROPOSICIONAL. Véase FUNCIÓN (III).

FUNCIONAL. Véase CÁLCULO, CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR.

FUNDAMENTO. El término 'fundamento' se usa en varios sentidos. A veces equivale a 'principio'; a veces, a 'razón'; a veces, a 'origen'. A su vez, puede usarse en los distintos sentidos en que son empleados cada uno de los citados vocablos. Ejemplos de uso del vocablo 'fundamento' son: "Dios es el fundamento del mundo"; "He aquí los fundamentos de la filosofía"; "Conozco el fundamento de mi creencia". Puede verse fácilmente que el uso del término en cuestión es muy vario y, en la mayor parte de los casos, nada preciso.

Aunque 'fundamento' puede designar también el principio en el sentido de 'origen', es más habitual descartar toda cuestión relativa a orígenes (en el tiempo) cuando se habla de fundamento. Puede establecerse que las dos principales acepciones de 'fundamento' son las siguientes:

(1) El fundamento de algo en cuanto algo real. Tal fundamento —llamado a veces *fundamento real* y también (aunque imprecisamente) *fundamento material*— es identificado a veces con la noción de causa, especialmente cuando esta última tiene el sentido de 'la razón de ser de algo'. Puesto que el concepto de causa puede a su vez entenderse en varios sentidos, la idea de fundamento se entenderá asimismo en varios sentidos. Sin embargo, es muy común identificar la noción de fundamento con la de causa formal (véase CAUSA).

(2) El fundamento de algo en cuanto algo ideal (de un enunciado o conjunto de enunciados). Tal fundamento es entonces la razón de tal enunciado o enunciados en el sentido de ser la explicación (racional) de ellos. Se ha llamado a veces a este fundamento, *fundamento ideal*.

No pocas veces se ha entendido el fundamento real en el sentido del fundamento ideal. Ello quiere decir que se ha buscado el fundamento de la realidad en algo ideal. Nos hemos referido a este punto en los artículos CAUSA y PRINCIPIO, donde, además, hemos analizado diversas cuestiones que puede suscitar esta idea de fundamento. También nos hemos referido al problema del fundamento en

FUN

el artículo RAZÓN SUFICIENTE, sobre todo en tanto que la expresión 'principio de razón suficiente' traduce lo que los alemanes llaman *Satz vom zureichenden Grunde* (donde, pues, 'fundamento' = *Grund*). En el presente artículo nos referiremos principalmente a la noción de fundamento en cuanto que ésta ha pretendido designar un "principio último" que es razón de todos los principios particulares — por lo menos de todos los principios particulares del ser, del conocer y del obrar. Debe advertirse que en parte este significado de 'fundamento' es muy parecido al de 'principio (*simpliciter*) de razón'.

El uso del vocablo 'fundamento' (*Grund*) para designar lo "primero" a partir de lo cual toda existencia queda, o puede quedar, fundamentada, se halla en la interpretación que dio el filósofo polaco Bogumil Jasinowski del principio leibniziano de razón suficiente. Éste fue considerado por Jasinowski como manifestación de un principio más básico: el "principio de libertad". Se trata aquí evidentemente de un "principio real", pues lógicamente el principio más básico es el de no contradicción. Según Jasinowski (*Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik*, 1918. Introducción), la teoría del juicio leibniziano depende últimamente de la monadología y no (como habían proclamado Couturat y Russell) a la inversa — y, en general, toda la lógica de Leibniz se basa en su metafísica. El principio de razón suficiente es un principio del fundamento (*Satz des Grundes*) que tiene en su base el principio de la libertad de fundamento (*Freiheit des Grundes*) como principio único. Éste permite "una exposición homogénea de diversas aplicaciones o corolarios del principio de razón, de modo que este principio puede ser considerado como la contrapartida lógica de aquel principio metafísico de libertad". Dietrich Mahnke (*Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, 1925 [*Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung*, VII, págs. 380-5]) consideró la opinión de Jasinowski como "bien fundada". Esta idea del fundamento como "libertad" —y, por lo tanto, la idea de que el fundamento como tal establece "libremente" las condiciones que luego pueden desarrollarse

FUT

necesariamente— puede rastrearse en Schelling, especialmente en su obra *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Alguna relación con todas estas ideas —aunque no forzosamente se ha derivado de ellas— tiene la noción de "libertad para fundamentar" (*Freiheit zum Grunde*) propuesta por Heidegger en su opúsculo *Vom Wesen des Grundes* (1929). Esta "libertad" es para Heidegger el "fundamento del fundamento" (*Grund des Grundes*). En la obra titulada *Der Satz vom Grund* (1957) —véanse especialmente págs. 191-211— Heidegger ha vuelto sobre la cuestión, declarando que el principio de razón (o del fundamento) es un principio fundamentante. Dicho autor hace observar que, según algunos, el principio de razón es anterior inclusive al principio de identidad (pues el principio de razón debe dar razón de la identidad y no al revés). Pero, según Heidegger, la identidad es anterior. Lo es porque se halla a su vez fundada en el ser, el cual funda todo lo demás. Pero el ser no tiene fundamento (*Grund*), sino que es abismo (*Abgrund*); en este caso, el ser aparece como "fundante" — y es de presumir que como "fundante en libertad".

FUTURIBLES. Según indicamos en el artículo FUTURO, FUTUROS, tratamos en el presente de la cuestión de los futuros condicionados —*futuribilia*, futuribles— tal como se debatió entre varios teólogos durante los siglos XVI y XVII. Esta cuestión es esencialmente la misma que se había discutido por los escolásticos mencionados en el artículo referido, pero como el modo de plantearla y en parte el vocabulario usado son distintos, hemos procedido a desglosar el contenido del presente artículo del artículo dedicado a Futuro, Futuros.

Recordemos la distinción entre futuros absolutos —necesarios— y futuros condicionados —contingentes. Se trata de saber qué conocimiento tiene Dios de estos últimos, es decir, de los *futuribilia*.

Entre las escuelas que se enfrentaron a este respecto se distinguieron dos: tomistas y molinistas. Los tomistas fueron en substancia los bañecianos o partidarios de las doctrinas de Domingo Báñez (VÉASE), pero muchos escotistas mantuvieron opiniones parecidas en el problema que nos

FUT

ocupa. Los molinistas fueron los partidarios de las doctrinas de Luis de Molina (VÉASE), que en esta cuestión eran muy parecidas a las de Fonseca (VÉASE). Desde el punto de vista de las Órdenes religiosas a que pertenecían los teólogos que disputaron sobre el asunto, puede decirse que la oposición era entre dominicos y agustinos por un lado, y jesuitas por el otro, pero deben tenerse en cuenta muchos matices en los que no podemos entrar aquí. Además, debe tenerse en cuenta que aun dentro de cada uno de esos dos grandes grupos había importantes diferencias de opinión; así, por ejemplo, dentro de los "molinistas" puede citarse a los suarecianos.

Para entender la naturaleza de la polémica comenzaremos por poner de relieve que durante mucho tiempo se había distinguido entre dos modos de la "ciencia divina": la ciencia de simple inteligencia, y la ciencia de visión (véase CIENCIA MEDIA). La ciencia de simple inteligencia o ciencia de los posibles es aquella por la cual Dios conoce los seres y actos posibles como posibles. El objeto de este conocimiento son las esencias, las proposiciones necesarias, las verdades eternas. La ciencia de visión es aquella por la cual Dios conoce los seres y actos actuales como actuales. El objeto de este conocimiento son los existentes como tales.

Los tomistas consideraban la citada división como adecuada y negaban el conocimiento de los futuribles a menos que se diera dentro de los decretos lógicamente posibles, en cuyo caso no salen del estado de posibilidad. Es de notar que parte de las opiniones de los tomistas se apoyaban en ciertas tesis que formuló Duns Escoto en oposición a Santo Tomás, pero que luego fueron adoptadas, o reinterpretadas, como tesis tomistas. Los tomistas afirmaban asimismo que la eternidad de Dios hace que se den en un solo acto de conocimiento los futuribles en sí mismos y no sólo en sus causas.

Los molinistas consideraban la división en cuestión como insuficiente e inadecuada e introducían una tercera ciencia divina: la llamada "ciencia media" o ciencia de los futuribles. Según la misma, Dios conoce los futuribles en sí mismos, antes de todo decreto determinante o absoluto, si bien no antes de todo decreto lógica-

FUT

mente posible, pues en tal caso se situarían los futuribles fuera del marco de la posibilidad. En suma, Dios conoce los futuribles desde la eternidad. Ello puede ocurrir de dos modos: o bien por comprensión absoluta de todas las circunstancias que podrían influir en la libertad de las causas segundas, o bien en su verdad objetiva eternamente presente. El primer modo es característico de Molina; el segundo, de Suárez.

Para los textos principales véase la bibliografía de BAÑEZ (DOMINGO), CIENCIA MEDIA, FONSECA (PEDRO DE), MOLINA (LUIS DE) y ZUMEL (FRANCISCO). — Véase asimismo A. Bandera, "Ciencia de Dios y objetos futuribles", *Ciencia tomista* (1948), 273-92. — J. Sagües, "Ciencia de Dios y objetos futuribles", *Estudios eclesiológicos* (1949), 189-201. — Léon Baudry, ed., *La querelle des futurs contingents* (Louvain 1465-1475), 1950. — También: Antonio Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, 1932, especialmente págs. 211 y sigs.

FUTURO, FUTUROS. De la dimensión temporal llamada "el futuro" nos hemos ocupado en varios artículos (por ejemplo: Instante, Tiempo). Aquí trataremos de la cuestión planteada por el análisis de ciertos enunciados sobre acontecimientos futuros, o acontecimientos supuestamente futuros. La expresión plural 'futuros' empleada con frecuencia en la literatura filosófica sobre dicha cuestión, designa a veces los acontecimientos que se supone tendrán lugar, o podrían tener lugar, y a veces los enunciados sobre tales acontecimientos. Nuestro problema tiene varias dimensiones: la lógica, la semántica, la metafísica (u ontológica) y la teológica. Estas dimensiones se hallan a menudo imbricadas. Ninguna de ellas puede ser fácilmente desglosada de cualquiera de las otras y de todas las otras en conjunto. Ello ocurre también, pues, con la dimensión teológica. Ahora bien, aunque esta última se halla implicada en varios de los análisis antiguos y medievales de nuestro problema, predominó sobre las otras dimensiones en los debates teológicos y filosófico-teológicos que tuvieron lugar durante los siglos XVI y XVII. Nos referiremos aquí ocasionalmente a la dimensión teológica, mas para mayor claridad trataremos ésta, especialmen-

FUT

te en lo que se refiere a los siglos citados, en el artículo FUTURIBLES (*futuribilia*: el término que usaron muchos teólogos al discutir nuestra cuestión).

Aunque la distinción que vamos a describir se puso de relieve después de las primeras fases en la evolución histórica del problema, la introducimos aquí porque ella ayuda a comprender gran parte de los argumentos propuestos. La distinción de referencia es la que se ha establecido entre *futuro necesario* (o *futuros necesarios*) y *futuro contingente*, asimismo llamado *futuro libre* y *futuro contingente libre* (*futuros contingentes*, asimismo llamados *futuros libres* y *futuros contingentes libres*). Los futuros (acontecimientos futuros) necesarios son los que se supone que poseen una realidad determinada antes de que tenga lugar. Los futuros contingentes, libres o contingentes libres (que desde ahora llamaremos a menudo simplemente *futuros contingentes*) son los que se supone que no tienen realidad determinada antes de que tengan lugar. Los futuros necesarios son los futuros a que se refieren todas las formas de determinismo (VÉASE), muchas de las variantes de la doctrina de la predestinación (VÉASE) rigurosa, etc. Según estas doctrinas, en efecto, todos los acontecimientos futuros son necesarios, por cuanto se hallan "contenidos" de antemano en una causa, en una serie de causas, en una Voluntad, etcétera.

Se debe a Aristóteles el primer análisis detallado del problema de los futuros contingentes — el problema de la estructura y valor de verdad de los enunciados sobre futuros contingentes, y el problema de si puede haber futuros contingentes. El *locus classicus* a este respecto es *De int.*, 9. 18 a 27 sigs. Aristóteles se refiere a esos futuros en otras partes de su obra. Por ejemplo, en *De div. per somn.*, 2. 463 b 28-32 introduce una distinción entre τὸ ἐσόμενον ("lo que será", del verbo εἶμι, "ser"), y τὸ μέλλων ("lo por venir o el porvenir [no determinado]", de μέλλω, "estar [algo] a punto de ser u ocurrir"). Según escribe Aristóteles en *De div. per somn.*, "lo que estaba a punto de ocurrir no es siempre lo que está ahora ocurriendo. Tampoco lo que será luego [τὸ ἐσόμενον] es igual a lo que ahora va a ocurrir [τὸ μέλλων]". Pero el

FUT

pasaje aludido de *De int.* es más importante y explícito. En substancia, Aristóteles afirma que todas las proposiciones (o enunciados) son verdaderas o falsas con excepción de las proposiciones que afirman que algo pasará o no pasará en el futuro, es decir, que se refieren a un "futuro contingente". Estas proposiciones no son verdaderas (porque no ha ocurrido aquello de que se trata), pero tampoco son falsas (porque no afirman que algo no es, o no niegan que algo es). Sin embargo, la disyunción de una de tales proposiciones con la negación de ella es necesariamente verdadera. Aristóteles da un ejemplo que ha llegado a ser clásico: el de "la batalla naval de mañana". "Necesariamente —escribe el Estagirita— habrá mañana una batalla naval o no la habrá, pero no es necesario que haya mañana una batalla naval y tampoco es necesario que no haya mañana una batalla naval. Pero que haya o no haya mañana una batalla naval, esto es necesario."

Se ha dicho que con ello Aristóteles rechazó el principio del tercio excluso para algunas proposiciones, pero es improbable que el Estagirita hubiese aprobado esta interpretación. Se ha dicho asimismo que no rechazó el principio del tercio excluso (según el cual, 'o p o no- p '), pero que, en cambio, rechazó la universalidad de la validez del llamado "principio de bivalencia" (según el cual, ' p ' es verdadero o p es falso", con la consecuencia de que si p es verdadero, no- p es falso, y si p es falso, no- p es verdadero [véase TABLAS DE VERDAD]). Ello es más probable, puesto que el Estagirita se refiere siempre, al hablar de las proposiciones sobre futuros, y futuros condicionados, a valores de verdad (verdad y falsedad). Pero no es siempre fácil distinguir entre el principio del tercio excluso y el principio de bivalencia. En todo caso, las opiniones del Estagirita sobre el asunto se deben probablemente a varios motivos. Entre ellos mencionamos los siguientes: la oposición a la doctrina megárica según la cual todo lo que es tiene que ser actual; la oposición al fatalismo y al determinismo, que para algunos es la consecuencia de afirmar que un determinismo futuro tendrá lugar o no tendrá lugar. Respecto a la doctrina megárica, Aristóteles mantiene que la regla según la cual una

FUT

proposición tiene que ser verdadera o tiene que ser falsa es una regla aceptable cuando la proposición se refiere a algo actual, pero no es aceptable cuando se refiere a algo en potencia (véase ACTO, POTENCIA). De este modo Aristóteles pone en duda la absoluta universalidad de tal regla; primero, por haber algo en potencia; y segundo, porque si no hubiese algo en potencia no podría explicarse el movimiento o devenir (VÉASE). Pero a la vez parece sugerir que hay algo en potencia porque la regla en cuestión no es aplicable siempre y en todos los casos. Respecto a las doctrinas fatalistas y deterministas, Aristóteles pone en duda que sea necesario admitir que si es ahora verdad que un cierto acontecimiento tendrá lugar, es falso que no tendrá lugar; y que si es ahora falso que tendrá lugar, es verdad que no tendrá lugar. Las razones que mueven a Aristóteles a dudar de la anterior tesis son complejas; no obedecen únicamente a un análisis de los predicados 'es verdadero', 'es falso', 'no es verdadero ni falso', sino a las doctrinas mantenidas sobre lo que es real, sobre el movimiento y sobre el azar (VÉASE).

Los estoicos siguieron la difundida opinión de que el principio de bivalencia constituye una prueba de determinismo; y a la vez que el encadenamiento necesario y universal de todos los fenómenos obliga a aceptar sin ninguna excepción posible el principio de bivalencia. El asunto fue examinado por no pocos filósofos de la antigüedad, tanto del período inmediatamente posterior a Aristóteles como del período llamado "helenístico-romano". En parte era tratado como una cuestión metafísica, en parte como una cuestión lógica; con frecuencia era tratado dentro de un estudio de las modalidades, las cuales eran a su vez entendidas metafísicamente (u "ontológicamente") o lógicamente, o de ambos modos. En el problema de referencia se hallan implicadas, en efecto, las cuestiones de la naturaleza de lo necesario y de lo contingente, y de la naturaleza de las proposiciones modales que se formulan así: 'Es necesario que p ', 'No es necesario que p ', 'Es posible que p ', 'Es posible que no- p ', 'Es contingente que p ', etc. (véase MODALIDAD).

Muchos filósofos medievales se ocuparon del problema de los futuros

FUT

contingentes, sea desde el punto de vista teológico, sea desde el punto de vista lógico, o ambos. Característico de tales filósofos fue el considerar que la cuestión de los futuros necesarios y los futuros contingentes estaba muy estrechamente relacionada con la cuestión de las verdades eternas y de las verdades no eternas o temporales respectivamente. Con frecuencia estimaron que algo necesario es algo para siempre, *ab aeterno*, verdadero; si no es necesario, no es verdadero para siempre. Una proposición sobre el pasado o una proposición sobre el presente son definitivamente falsas o definitivamente verdaderas. Una proposición *de contingenti futuro* no puede ser definitivamente verdadera o definitivamente falsa, pero puede ser verdadera si lo que dice del futuro tiene lugar y falsa si lo que dice del futuro no tiene lugar. Hasta aquí parece que se trata únicamente de una cuestión de lógica, y específicamente de lógica modal. Pero pronto se anudaron en estos debates los problemas teológicos, en particular los dos problemas siguientes: el problema del conocimiento por Dios de los futuros, y el de la predeterminación o no predeterminación de los hombres (a la salvación eterna o a la condenación eterna). Nos referimos a estos problemas con más detalle a la luz de varios debates teológicos modernos (véase FUTURIBILIA), pero reseñaremos aquí algunas de las grandes posiciones adoptadas en estos respectos por varios filósofos medievales. Se trata, desde luego, de una selección, pues los problemas referidos fueron tratados por casi todos los escolásticos.

Santo Tomás pone de relieve que Dios tiene un conocimiento de los acontecimientos futuros distinto del que podrían tener las criaturas (en el caso de que lo poseyeran). En efecto, Dios no conoce propiamente un futuro, sino que conoce un "presente". El futuro, en suma, es sólo futuro para nosotros. Pensar lo contrario es negar que Dios sea eterno y, como es sabido, lo eterno trasciende todo lo temporal (*S. theol.*, I, q. XIV, 13 ad 2). Esta opinión había sido ya defendida por otros autores; por ejemplo, San Anselmo al escribir: *summa essentia non secundum praeteritum vel futurum fuit aut erit (Meditatio, I. E. 10, 13-24)*. Según Santo Tomás, la proposición que afirma el conocimiento

FUT

por Dios de un determinado futuro contingente es una proposición absolutamente necesaria. Además, mantiene que dada la proposición 'Si Dios conoce algo, este algo será', el consecuente es tan necesario como el antecedente. En cambio, Duns Escoto sostenía que el futuro (lo mismo que el pasado) es también futuro (o pasado) desde el punto de vista de la eternidad divina, ya que de otra suerte no habría distinción posible entre pasado y futuro. Duns Escoto mantenía, además, que las proposiciones en las que se introducen expresiones modales tales como 'es contingente', 'no es necesario', 'es posible que', 'es posible que no', 'no es imposible que no', y que se refieren al conocimiento por Dios de un futuro, son proposiciones contingentes; así, por ejemplo, la proposición 'Es contingente que Dios conozca que A será' es una proposición contingente.

En su *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus* (impreso por primera vez en la *Expositio aurea* de Occam a cargo de Fray Marco de Benevento; ed. crítica anotada por Philotheus Boehner, O. F. M., 1945), Occam se adhiere a algunas de las opiniones de Duns Escoto en contra de Santo Tomás, pero difiere de uno y otro en varios importantes aspectos. Como la mayor parte de los análisis de los escolásticos al respecto, la citada obra de Occam revela dos aspectos: uno, teológico, y el otro lógico. Desde el punto de vista teológico, es interesante notar que Occam sostiene que Dios conoce todos los futuros contingentes. Más exactamente, conoce qué parte de una contradicción relativa a toda proposición sobre futuros contingentes es verdadera y qué parte es falsa. Ahora bien, Dios conoce la parte verdadera porque la quiere como verdadera, y la parte falsa porque la quiere como falsa, es decir, no la quiere como verdadera. Ello no significa que el conocimiento en cuestión dependa de la "arbitrariedad" de Dios; más bien depende de la causalidad divina. Como apunta Boehner, para Occam "la voluntad de Dios es la causa de la *verdad*, pero no del *conocimiento* que Dios tiene de este hecho contingente". Desde el punto de vista lógico, se ha afirmado (Michalski) que en las ideas de Occam sobre los futuros contingentes se halla el germen de la poste-

FUT

rior lógica trivalente, tal como ha sido desarrollada por Lukasiewicz (Cfr. *infra*). Esta afirmación es estimada como excesiva (Cfr. W. Kneale y M. Kneale, *The Development of Logic*, 1962, pág. 238, nota), pues Occam no parece haber admitido que una proposición sobre el futuro no sea ni determinadamente verdadera ni determinadamente falsa. Boehner indica que Occam derivó de la opinión de Aristóteles antes reseñada ciertas conclusiones "que constituyen elementos de una lógica tri-valente" (*op. cit.*, pág. 62), pero reconoce que se trata de un desarrollo "primitivo y crudo" (*op. cit.*, pág. 65) y en modo alguno de una sistematización de la lógica trivalente en el sentido moderno.

Entre los autores medievales que se ocuparon de la cuestión de los futuros contingentes figuran, junto a Santo Tomás, Duns Escoto y Occam (y, antes, Abelardo), Gregorio de Rimini, Ricardo .de Middeltown o de Medievilla, Pedro Aureol, Gualterio Burleigh, Francisco de Meyronnes, Juan de Bassolis, Pedro de Ailly y Alberto de Sajonia (véase exposición de doctrinas de estos y algunos otros autores en los comentarios de Boehner a su ed. del *Tractatus* de Occam). No podemos, por desgracia, referirnos a todos estos autores. Por lo demás, algunos de ellos se limitaron a seguir en gran parte las opiniones de los grandes maestros. Así, por ejemplo, Gregorio de Rimini trata de eliminar la cuestión del "conocimiento por Dios de los acontecimientos futuros en un sentido parecido al de Santo Tomás: alegando que para Dios no hay, propiamente hablando, futuro (véase Gordon Leff, *Gregory of Rimini*, 1961, págs. 108 y sigs.). Por otro lado, al referirse al *status* lógico de las proposiciones sobre futuros contingentes, Gregorio de Rimini indicó que, contrariamente a las conclusiones (o supuestas conclusiones) de Aristóteles, toda proposición sobre el futuro es verdadera o falsa (Leff, *op. cit.*, pág. 112).

Según apuntamos al principio, hemos dedicado el artículo Futuribles (v.) al examen de las opiniones de varios teólogos modernos, especialmente de los siglos XVI y XVII, sobre los futuros condicionados. Para la continuidad histórica, puede considerarse que el contenido de dicho artículo forma parte del presente, pero hemos efec-

FUT

tuado este desglose por razones de comodidad en la consulta. Indicamos aquí solamente que mientras en los autores medievales antes introducidos el aspecto teológico del problema está ligado a un análisis lógico, los autores modernos parecen interesarse casi exclusivamente por el aspecto teológico. Algunos filósofos modernos no escolásticos se han ocupado asimismo del problema (Malebranche y, en particular, Leibniz; Cfr., por ejemplo, *Theod.*, I, § 37), pero éste ha ocupado un lugar menos central que durante la Edad Media.

En cambio, en nuestro siglo la cuestión de los futuros contingentes ha suscitado de nuevo el interés de muchos filósofos. Entre los que se han ocupado de la cuestión citamos a J. Lukasiewicz, G. Ryle, W. van Quine, C. A. Baylis, P. M. Schurl, A. N. Prior, D. Williams, G. E. M. Anscombe, R. Taylor, R. Albritton, R. J. Butler, C. Strang, F. Waismann, R. D. Bradley, R. M. Gale. Es imposible aquí reseñar, siquiera muy brevemente, los numerosos argumentos producidos por estos y otros autores; nos remitimos al efecto a la selección de trabajos mencionados en la bibliografía. Nos limitaremos a poner de relieve que en el examen de nuestro problema por autores contemporáneos han predominado las dos siguientes tendencias o, mejor, puntos de vista: por un lado, la cuestión ha sido tratada preferentemente como una cuestión lógica; por otro lado, ha sido tratada como una cuestión "lingüística". El tratamiento lógico aparece claramente en J. Lukasiewicz y consiste esencialmente en afrontar el problema colocándolo en el marco de una lógica trivalente (véase POLIVALENTE). El tratamiento "lingüístico" aparece claramente en autores como G. E. M. Anscombe y G. Ryle. En varias ocasiones las consideraciones lógicas y las "lingüísticas" se entremezclan; ello sucede especialmente cuando se examinan las modalidades a base de los modos de expresar éstas en lenguaje corriente. Las conclusiones obtenidas de estos análisis son numerosas: unos mantienen que el problema es un pseudo-problema; otros, que se trata principalmente de una "perplejidad lingüística", etc., etc. En algunas ocasiones se ha ligado el problema de referencia a la cuestión de la posibilidad de aplicar ciertos predicados —ta-

FUT

les como el predicado 'llega a ser verdadero'— a acontecimientos futuros. Unos niegan que tenga sentido hablar de predicciones diciendo que "llegan a ser verdaderas", por cuanto no es posible determinar "cuando la proposición llega a ser verdadera". Otros manifiestan que una predicción llega a ser verdadera simplemente cuando el acontecimiento predicho tiene lugar, pues de lo contrario carecería de sentido usar vocablos como 'Ocurrir', 'tener lugar', etc.

La cuestión de los futuros contingentes o condicionados —que podrían, y aun más adecuadamente, ser llamados "futuros condicionales"— puede relacionarse con otros diversos problemas. Así ocurre cuando se pone en relación con las cuestiones suscitadas por la llamada "teoría de la información" (véase COMUNICACIÓN). A ello nos hemos referido con más detalle en el artículo citado infra. También parece tener relación con nuestro problema la cuestión suscitada por una de las más recientes paradojas (véase PARADOJA): la que hemos reseñado en el artículo al que acabamos de remitir bajo las formas de "el hombre condenado a muerte" y "el pa-

FUT

ñuelo inesperado". El que, como parece desprenderse de dicha paradoja, pueda y no pueda predecirse un acontecimiento futuro no es exactamente el mismo caso que el de los futuros contingentes, pero puede formularse de modo muy parecido. Por otro lado, una de las maneras que se han sugerido para aclarar el sentido de tal paradoja está relacionada no sólo con la cuestión general de los futuros contingentes, sino también con la cuestión de tales futuros desde el punto de vista teológico (véase FUTURIBLES). En efecto, parece como si en los llamados "futuribles" ocurriera efectivamente que mientras uno —el que "produce" o "prepara" el acontecimiento futuro— puede naturalmente predecirlo, el otro —el que "experimenta" tal acontecimiento futuro— no pueda predecirlo.

Habiendo mencionado en el artículo algunos de los textos "clásicos" sobre la materia, nos limitamos a dar una selección de trabajos contemporáneos. A ellos deben agregarse varios de los escritos en la bibliografía del artículo POLIVALENTE, y en particular los de J. Lukasiewicz. — A. C. Baylis, "Are Some Propositions Neither True nor False?", *Philosophy of Science*,

FUT

III (1936), 156-66. — Donald Williams, "The Sea Fight Tomorrow", en *Structure, Method, and Meaning*, 1951, ed. P. Henle, H. M. Kallen, S. K. Langer, págs. 286-306. — A. N. Prior, "Three-Valued Logic and Future Contingents", *Philosophical Quarterly*, III (1953), 317-26. — Gilbert Ryle, "It Was To be", en *Dilemmas*, 1943, págs. 15-35. — G. E. M. Anscombe, "Aristotle and the Sea Battle", *Mind*, N. S. LXV (1956), 1-15. — Richard Taylor, "The Problem of Future Contingencies", *The Philosophical Review*, LXVI (1957), 1-28. — Collin Strang, "Aristotle and the Sea Battle", *Mind*, N. S. LXIX (1960), 447-65. — P. M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, 1960. — José Ferrater Mora, "Información y comunicación. Enfoque nuevo de un viejo problema", en *Actas del XIII Congreso Internacional de Filosofía* [México], 1963. — Para la paradoja a que nos referimos al final del artículo, véase PARADOJA.

El trabajo de P. M. Schuhl se refiere especialmente al problema tal como fue discutido en la antigüedad. Agréguese: David Armand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1945.

Véase también la bibliografía del artículo FUTURIBLES.