

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

I

I. La letra mayúscula T (segunda vocal del término *affirmo*) es usada en la literatura lógica para representar simbólicamente la proposición particular afirmativa, *affirmati particularis*, uno de cuyos ejemplos es la proposición:

Algunos hombres son mortales.

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

Aliquis homo iustus est,

y en multitud de textos lógicos la letra T sustituye al esquema 'Algunos S son P', sobre todo cuando se introduce el llamado cuadro de oposición (VÉASE).

En los textos escolásticos se dice de I que *asserit particulariter*, afirma particularmente. También se usa en dichos textos la letra T para simbolizar las proposiciones modales en *modus* negativo y *dictum* afirmativo (véase MODALIDAD), es decir, las proposiciones del tipo:

Es posible que *p*,

donde '*p*' simboliza un enunciado declarativo.

La letra T (en cursiva) es usada por Łukasiewicz para representar el cuantificador particular afirmativo. T se antepone a las variables '*a*', '*b*', '*c*', etc., de tal modo que '*I a V*' se lee '*b*' pertenece a algunos '*a*' o 'algún *a* es *b*'.

IBÉRICO RODRÍGUEZ (MARIANO) nac. en 1893, profesor en la Universidad de San Marcos (Lima, Perú) como sucesor en la cátedra de Deústua, ha estudiado críticamente la filosofía de Bergson y se ha interesado sobre todo por cuestiones estéticas y metafísicas, tratando de ver la común raíz de ambas. Lo último es patente especialmente en su estudio sobre el sentimiento de la vida cósmica, basado en una experiencia estética, pero trascendiendo de ella. La unión de lo estético y lo metafísico se manifiesta asimismo en la teoría

de Ibérico sobre el conocimiento simbólico en la que se advierten influencias de Bergson y Ludwig Klages.

La más importante contribución filosófica de Ibérico se halla en su teoría sobre la relación entre el ser y el aparecer. Según Ibérico, el ser como tal es un ser en sí, el cual puede ser de carácter lógico, existencial o esencial. El ser deja de ser en sí, sin embargo, cuando aparece — aparece a un yo o a una conciencia, la cual refleja el ser en el aparecer y, por tanto, sintetiza ser y apariencia. De este modo el ser puede reflejarse (en la reflexión o "especulación" de la conciencia) en el aparecer, y el aparecer puede convertirse en ser. El ser no se reduce, pues, a ser lo que es, según sostiene el realismo (gnoseológico), ni consiste tampoco en un aparecer, según mantiene el idealismo (gnoseológico) y, en general, todo fenomenismo. El yo o la conciencia restituyen de este modo el aparecer al ser y el ser al aparecer. Superan también tanto el objetivismo como el subjetivismo en una especie de "dialéctica" del ser como aparecer y del aparecer como ser.

Obras: Bergson, 1919. — *Una filosofía estética*, 1920 [incluye la obra anterior]. — *El nuevo absoluto*, 1926. — *El viaje del espíritu*, 1929. — *La unidad dividida*, 1932. — *Psicología*, 1933 [en colaboración con Honorio Delgado]. — *El sentimiento de la vida cósmica*, 1939. — *El fundamento de la crítica*, 1948. — *La aparición. Ensayo sobre el ser y el aparecer*, 1950. — *Perspectivas sobre "El Tema del Tiempo"*, 1958 [ensayos].

IBN. Véanse ABENALARIF, ABENARABI, ABENHAZAM, ABENJALDÚN, ABENMASARRA, ABENTOFAIL, ALFARABI, ALGAZELI, ALKINDI, AVEMPACE, AVERROES, AVICEBRÓN, AVICENA. Véanse también MAIMÓNIDES, SAADIA, YEHUDÁ HA-LEVÍ.

ICONO. Véase SIGNO.

IDEA. El término 'idea' procede del griego ἰδέα, nombre que corres-

ponde al verbo ἰδέναι (= "ver"). ἰδέα ('idea') equivale, pues, etimológicamente, a 'visión'. (Cfr. el latín *videre* [= 'ver']; -*vid* es la raíz tanto de ἰδέναι como de *videre*). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que esta "visión" no es sólo, ni siquiera primariamente, la que alguien tiene de algo; la "visión" a la que se refiere la ἰδέα griega es más bien el aspecto o figura que ofrece una cosa al verla. 'Idea' significó luego tanto el aspecto de la cosa como el hecho de "verla". Cuando se acentuó lo último la "idea" designó lo que se 've' de una cosa cuando se contempla cierto aspecto de ésta.

Las múltiples significaciones de 'idea' han dado lugar a varios modos de considerar las ideas. Tres de estos modos son particularmente importantes. Por un lado, se entiende la idea lógicamente cuando se equipara con un concepto. Por otro lado, se entiende la idea psicológicamente cuando se equipara con una cierta entidad mental. Finalmente, se entiende la idea metafísicamente (o, según los casos, ontológicamente) cuando se equipara la idea con una cierta realidad. Estos tres significados se han entrecruzado con frecuencia hasta el punto de que se ha hecho a veces difícil saber exactamente qué sentido tiene una determinada concepción de 'idea'.

El término ἰδέα fue usado por varios presocráticos (por ejemplo: Jenófanes, Anaxágoras y Demócrito), pero sin tener el significado a la vez más preciso y complejo que el vocablo adquirió en la filosofía de Platón, la cual ha sido llamada a menudo "la filosofía de las ideas" (o, mejor, "de las Ideas"). La expresión ἄτομος ἰδέα usada por Demócrito, se aproxima a la platónica en tanto que se refiere a la "forma" (geométrica) del átomo. Pero solamente en Platón encontramos una extensa dilucidación del problema (y problemas) de las ideas.

IDE

Platón usó, por lo pronto, el término 'idea' para designar la forma de una realidad, su imagen o perfil "eternos" e "inmutables". Por eso es frecuente en Platón que la visión de una cosa —si se quiere, de una cosa en su verdad— sea equivalente a la visión de la forma de la cosa bajo el aspecto de la idea. La idea es, pues, algo así como el *espectáculo* ideal de una cosa. Esto no significa que en ello consista simplemente la concepción platónica de las ideas. En verdad, esta concepción es no sólo compleja, sino también varia; hay en Platón una verdadera "historia" de la concepción de las ideas. Remitimos al efecto al artículo dedicado a dicho pensador, pero completaremos aquí la información con algunos datos.

Los pasajes en los cuales Platón se refiere a las ideas son numerosos; a modo de ejemplo citamos: *Phaed.*, 65, 100; *Rep.*, VI, 508, 510; VII, 517, 523, 534; X, 597; *Men.*, 81, 85; *Phaed.*, 249; *Parm.*, 131-5; *Symp.*, 211; *Tim.*, 46-51; *Soph.*, 254; *Pol.*, 277; *Leg.*, XII, 965. En estos —y muchos otros pasajes— Platón trata de lo que son las ideas (o las "formas"), de su "relación" con las cosas sensibles y con los números, de las ideas como causas, como fuentes de verdad, etc., etc. En el curso de sus análisis y elucidaciones se presentan muy diversas nociones de "idea"; así, por ejemplo, las seis significaciones que pone de relieve C. Ritter (*Neue Untersuchungen*, 228 y sigs.): (1) Apariencia exterior de algo; (2) Condición o constitución; (3) Característica que determina un concepto; (4) Concepto; (5) Género o especie; (6) Realidad objetiva designada por el concepto. En vista de esta diversidad se han ofrecido múltiples interpretaciones de la doctrina platónica de las ideas. Nos hemos referido a esta cuestión en el artículo sobre Platón (v.) y en otros (por ejemplo: Esencia, Innatismo, Participación). Nos limitaremos aquí a señalar que Platón concibe con mucha frecuencia las ideas como modelos de las cosas y, en cierto modo, como las cosas mismas en su estado de perfección. Las ideas son las cosas como tales. Pero las cosas como tales no son nunca las realidades sensibles, sino las inteligibles. Una idea es siempre una unidad de algo que aparece como múltiple. Por eso la idea no es aprehensible sensiblemente, sino que

IDE

es "visible" sólo inteligiblemente. Las ideas se "ven" con la "mirada interior".

Una vez admitidas las ideas, hay que saber de qué cosas puede haberlas. En principio, parece que puede haber ideas de cualquier cosa. Pero resulta dudoso que haya ideas de "cosas viles" o de "cosas insignificantes". Por ello Platón tiende cada vez más a reducir las ideas a ideas de objetos matemáticos y de ciertas cualidades que hoy día consideramos como valores (la bondad, la belleza, etc.). Además, tiende a ordenar las ideas jerárquicamente. Una idea es tanto más "idea" cuanto más expresa la unidad de algo que aparece como múltiple. Pero si esta unidad es una realidad "en sí", se plantea la cuestión de qué tipo de relación existe entre lo uno (ideal) y lo múltiple. En este punto es donde se manifiesta la clásica divergencia de opiniones entre Platón y Aristóteles (VÉASE). Este último autor escribe que "no es menester admitir la existencia de ideas, o del Uno junto a [yuxtapuesto a, exterior a] lo Múltiple" (*An. post.*, A, 11, 77 a 5 sigs.). Más bien sucede que "lo Uno es unido a [inmanente a] lo Múltiple" (*Met.*, A 9, 990 b 13; Cfr. también *Met.*, A, 6, 987 b 8). La diferencia entre Platón y Aristóteles al respecto suele expresarse con los mismos términos usados por el Estagirita. Para Platón, lo Uno (es decir, la antes referida "unidad de lo múltiple") es *παρὰ τὰ πολλά*, algo separado de lo múltiple, en tanto que para Aristóteles es algo unido a lo múltiple, *κατὰ τὸν πᾶσιν*. En otros términos, Aristóteles niega que las ideas existan en un mundo inteligible separado de las cosas sensibles; las ideas son "inmanentes" a las cosas sensibles. De otra suerte no se comprendería cómo las ideas pueden "actuar" y, de paso, explicar la realidad sensible.

La doctrina platónica de las ideas constituye la base de una doctrina muy difundida al final del mundo antiguo: la doctrina según la cual las ideas son modelos existentes en el seno de Dios. Según Filón de Alejandría, uno de los principales promotores de tal doctrina, las ideas —o "ideas-potencias", como las llama— son modelos inmanentes en el Logos (VÉASE) divino que sirven de "intermediarios" entre Dios como Creador

IDE

y su creación. El mundo ha sido creado de acuerdo con las "ideas ejemplares". Estas forman un "mundo inteligible" de "razones seminales" (concepto que Filón tomó de los estoicos). Ello no significa que Dios sea simplemente un demiurgo (v.) al estilo platónico, aunque con la doctrina de referencia se plantea siempre el problema de si Dios es o no es completamente trascendente a las "ideas ejemplares".

Este problema está relacionado con las consecuencias que se derivan de subrayar el carácter absolutamente simple de Dios. Los neoplatónicos habían reservado la pluralidad de ideas para la segunda hipótesis (VÉASE), ya que en lo Uno (v.) no podía haber pluralidad alguna. San Agustín adoptó en gran medida la doctrina neoplatónica de las ideas, pero no podía aceptar la concepción de lo Uno como "emanente" (véase EMANACIÓN). Siendo Dios creador *ex nihilo*, se halla por encima de todas las cosas, incluyendo, por supuesto, las ideas. Pero a la vez éstas pueden concebirse como estando en la inteligencia divina. Las ideas son para San Agustín algo así como *formae principales* o *rationes rerum*. Son razones estables e inmutables de las cosas. Como tales, son eternas. Pero su eternidad deriva de su estar contenidas en la *intelligentia divina* (*De div. quaest.*, LXXXIII, q. 46). Por tanto, en vez de ser las ideas las que determinan la obra creadora de Dios, Dios es el que posee las ideas según las cuales lleva a cabo su creación. La inteligencia divina puede contener una pluralidad de ideas justamente porque esta pluralidad es de la inteligencia divina, pero no es idéntica a tal inteligencia.

La cuestión de la distinción entre la esencia divina y las ideas fue tratada abundantemente por autores escolásticos. Algunas de las dificultades suscitadas por esta cuestión se resolvieron indicándose que hay en Dios (o en Logos) una pluralidad de ideas con respecto a las cosas de las cuales las ideas son modelos, pero que hay unidad con respecto a la divina esencia misma. Las ideas son distintas entre sí, como proclamaba San Buenaventura, "según la razón de la inteligencia". Para Santo Tomás (Cfr. sobre todo *S. theol.*, I, q. XV), hay pluralidad de ideas en Dios en cuanto

IDE

al contenido de las ideas. Pero no hay pluralidad en cuanto a la unidad de Dios con su propia esencia. Lo que sucede es que Dios se conoce a sí mismo como unidad en sí, pero también como "imitable" en la pluralidad. En otras palabras, y según la fórmula tomista de la *intellectio intellectio*, Dios no sólo conoce la pluralidad por su propia esencia, sino que también *conoce que conoce* la pluralidad por su esencia.

Lo anterior puede hacer suponer que el término 'idea' ha sido empleado por los filósofos y teólogos cristianos sólo desde el punto de vista teológico. Ello, sin embargo, no es así; además de la concepción teológica de las ideas, hay la concepción metafísica (u ontológica), la gnoseológica y la lógica. En rigor, los escolásticos abrieron el camino para varios usos del término 'idea'. Por un lado, el anterior uso teológico. Luego, un uso ontológico —estrechamente ligado al anterior— según el cual las ideas son concebidas como modelos. Además, un uso gnoseológico, según el cual las ideas son principios de conocimiento. En este último caso se debatió con frecuencia la cuestión de si se conoce *por las ideas* o de si se conocen *las ideas*. Finalmente, un uso lógico, según el cual la idea es la representación simple de la cosa en la mente. Dentro del vocabulario escolástico tenemos diversas distinciones de ideas: ideas abstractas, ideas concretas, ideas particulares, ideas colectivas, ideas completas, ideas incompletas, ideas claras, ideas oscuras, ideas adecuadas, ideas inadecuadas, etc. Estas distinciones (en donde el término *idea* tiene con frecuencia el sentido del término *conceptus*) pasan en parte a la filosofía moderna.

Aunque en los filósofos modernos se encuentran diversos usos de 'idea', parece haber predominado cada vez más el sentido de 'idea' como 'representación (mental)' de una cosa. Aunque no se abandonaron en la época moderna los significados teológico, metafísico, lógico, etc., de 'idea' muchos autores tendieron a concebir las ideas como resultados de la actividad de un sujeto cognoscente. Fue habitual considerar que por medio de las ideas que posee un sujeto (aspecto "psicológico") se puede conocer racionalmente (aspecto lógico) lo que las cosas son verdaderamente (aspe-

IDE

to metafísico u ontológico). El predominio del punto de vista que hemos llamado "gnoseológico" ha sido común tanto a las tendencias racionalistas como a las empiristas, si bien mientras las primeras han desembocado rápidamente en el objeto conocido las segundas se han demorado en el sujeto cognoscente. Proporcionaremos a continuación una rápida descripción de la teoría de las ideas en cada una de las citadas grandes tendencias, especialmente vigentes durante los siglos XVII y XVIII.

Los racionalistas han tendido a considerar que las ideas (por lo menos las ideas verdaderas y adecuadas) tienen dos caras: una, el ser, como decía Spinoza, "conceptos del espíritu que éste forma por ser una cosa pensante" (*Eth.*, II, def. iii); la otra, el ser, como afirmaba Descartes, las cosas mismas *en tanto que vistas* (mediante una *simplex mentis inspectio*) (véase INTUICIÓN). Este último aspecto ha conducido a radicar las ideas verdaderas en Dios, especialmente cuando, como en Spinoza, se ha considerado que éste es "la única cosa pensante" (y no sólo un modo del pensar), o como cuando, en los occasionalistas, Dios ha sido estimado como el "punto de vista absoluto" desde el cual son vistas las cosas. Como consecuencia de ello, los racionalistas se han inclinado hacia el innatismo (VÉASE). Ahora bien, ello no ha llevado, salvo en casos extremos, a hacer simplemente de las ideas modelos o arquetipos existentes en Dios. El aspecto de las ideas como "conceptos del espíritu (humano)" se ha mantenido asimismo como esencial para la comprensión de la naturaleza de las ideas. Apoyándose en él han tenido lugar las numerosas discusiones acerca del origen de las ideas y sobre las clases de ideas: claras, oscuras, distintas, confusas, adecuadas, inadecuadas, etc. (véase ADECUADO y CLARO). Cuando los motivos teológicos han perdido importancia, los racionalistas han estimado que las ideas (verdaderas) podían seguir siendo innatas por corresponder su posesión a la "naturaleza del hombre". Sin embargo, desde el instante en que se ha subrayado el aspecto subjetivo de la idea, las posiciones mantenidas se han acercado a las empiristas, y el problema que ha permanecido en pie ha sido menos el

IDE

de la esencia de las ideas que el de su origen en la mente.

Los empiristas han usado el término 'idea' abundantemente; en muchos casos, además, han elaborado sus teorías del conocimiento como una especie de "doctrina de las ideas" — en el sentido de "doctrina de las representaciones de las cosas en el espíritu". Así ocurre en Locke, Berkeley y Hume. Locke pide perdón al lector al comienzo de su *Essay* por el uso frecuente de la palabra 'idea', pero indica que es la palabra que mejor sirve para indicar la función de "re-presentar" (*stand for*) cualquier cosa que sea el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa. Idea equivale a "fantasma", "noción", "especie" (*Essay*. Introduction, 8). Las ideas son para Locke "aprehensiones" y no (o no todavía) propiamente conocimientos. Los hombres tienen en su mente varias ideas "como las de blandura, dureza, dulzura, pensamiento, movimiento, hombre, elefante, ejército, borracho, etc." (*op. cit.*, II, i, 1). La mayor parte de las ideas proceden de una fuente: la sensación (*ibid.*, II, i, 3). Las ideas pueden ser simples (recibidas pasivamente) o complejas (formadas por una actividad del espíritu). Las ideas simples pueden ser ideas de sensación (provenientes de un sentido, como el sabor o la dureza; o de más de un sentido, como la figura, el reposo, el movimiento) o de reflexión (percepción o pensamiento, voluntad). Hay también ideas compuestas de sensación y reflexión (como el placer, el dolor, la existencia). Las ideas complejas son ideas de modos (como afecciones de las substancias, substancias y relaciones). Los modos pueden ser a la vez simples o mixtos. Se puede hablar asimismo de ideas reales o fantásticas, adecuadas o inadecuadas y hasta de ideas verdaderas o falsas (si bien ello corresponde más bien a las proposiciones, por lo que las llamadas "ideas verdaderas" e "ideas falsas" son ideas en las que hay siempre alguna proposición tácita). El conocimiento consiste únicamente en la "percepción de la conexión y acuerdo, o desacuerdo y repugnancia de cualquiera de nuestras ideas. Sólo en ello consiste" (*ibid.*, IV, i, 1). Berkeley manifiesta que los objetos del conocimiento humano consisten en ideas —ideas "efectivamente impresas en los sentidos, o percibi-

IDE

das al estar presentes en las pasiones u operaciones del espíritu, o finalmente formadas mediante la memoria y la imaginación" (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, I, 1). Berkeley usa el término 'idea' y no el término 'cosa' por dos razones: "porque se supone que el término *cosa*, a diferencia de *idea*, denota algo que existe fuera del espíritu; segundo, porque *cosa* tiene una significación más comprensiva que *idea*, ya que incluye espíritus o cosas pensantes tanto como ideas. Por tanto, como los objetos de los sentidos existen sólo en el espíritu... prefiero designarlos mediante la palabra *idea*..." (*ibid.*, I, 39). No hay para Berkeley más que percibir o ser percibido (véase ESSE EST PERCIPI); por tanto, no hay más que espíritus que perciben y las ideas — que son las "cosas" en tanto que percibidas. Según hemos visto (véase BERKELEY), el citado autor rechaza las ideas generales abstractas, aunque admite las ideas generales en tanto que éstas no pretenden designar una "cosa general" o una "forma" que sea distinta de las realidades particulares o de las percepciones particulares. Hume, por fin, distingue entre impresiones e ideas y llama ideas a las "imágenes débiles de estas [impresiones] al pensar y al razonar" (*Treatise*, I, i, 1). Las ideas (como las impresiones) pueden ser simples y complejas. Las ideas simples son las que no admiten distinción ni separación; las complejas, aquellas en las cuales pueden distinguirse partes" (*loc. cit.*). En una nota a esta sección del *Treatise*, Hume escribe, además, que "acaso mejor restablezca la palabra *idea* en su sentido original el que Locke la ha sacado al hacerla designar todas nuestras percepciones". En el *Essay* (sección II), Hume reformula su doctrina de las ideas al indicar que las "percepciones del espíritu" pueden dividirse en dos clases según su mayor o menor grado de fuerza o de vivacidad: las que poseen menor fuerza y vivacidad son llamadas "*pensamientos* o *ideas*". Las otras percepciones pueden llamarse *impresiones*. Hume manifiesta que aunque las ideas complejas no se derivan necesariamente de impresiones complejas (así, la idea de una sirena no se deriva de la impresión de una sirena), las ideas simples se derivan de las impresiones simples y las representan exactamen-

IDE

te (*Treatise*, I, i, 1). En otros términos, "todas nuestras ideas o percepciones más débiles son copias de nuestras impresiones o percepciones más vividas" (*Essay*, sec. II). Las ideas pueden ser separadas y unidas mediante la imaginación (v.), pero ésta se halla guiada por "ciertos principios universales" (*Treatise*, I, i, 2). Las ideas se combinan mediante los principios de la asociación de ideas (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO).

El problema de la formación de ideas complejas a base de ideas simples ha preocupado a muchos pensadores hasta nuestra época. Mencionamos, a guisa de ejemplo, una doctrina de la clasificación de las ideas propuesta por el lógico norteamericano John Myhill, el cual ha reconocido que el uso del término 'idea' es similar al empleo que hizo Locke de la expresión 'idea compleja'. Según Myhill, hay tres clases de ideas, cada una de las cuales se distingue por un determinado carácter. Los caracteres propuestos se llaman "efectivo", "constructivo" y "prospectivo". El carácter efectivo es aquel cuya presencia y ausencia puede descubrirse (como la verdad en el cálculo proposicional). El carácter constructivo es aquel que permite establecer un programa de acuerdo con el cual se podrá descubrir oportunamente algo que posee la propiedad constructiva (como la verdad en la teoría general de las funciones proposicionales). El carácter prospectivo es aquel que no puede reconocerse o crearse mediante una serie de actos razonados, aunque imprevisibles (como el que resulta del descubrimiento de Gödel). Aunque los ejemplos dados hasta aquí sean matemáticos, debe observarse que, según Myhill, las clases de ideas en cuestión no se restringen al reino matemático. Así, de un modo general un carácter es efectivo "si los seres humanos pueden ser entrenados en forma que respondan de modo diferencial a su presencia y a su ausencia"; un carácter es constructivo "si los seres humanos pueden ser entrenados en forma que ejecuten un programa de cada objeto poseedor de la propiedad mencionada"; un carácter es prospectivo "si no es ni efectivo ni constructivo y si, a pesar de todo, algún ser humano mantiene claramente una idea de tal carácter". Aplicada esta clasificaci-

IDE

cación de ideas —que, como dice el autor, si debe adscribirse a una rama de la filosofía tradicional, es la que fue desarrollada por Locke y Hume más bien que por Kant— al reino musical resulta, según Myhill, que podemos dar los siguientes ejemplos: "ser una consonancia en sentido clásico" (carácter efectivo); "ser una cuerda usada por un compositor en una composición como respuesta a una provocación determinada" (carácter constructivo); "ser bello" (carácter prospectivo).

Kant estimó que el uso del término 'idea' por los empiristas (en sus teorías del conocimiento) y por los racionalistas (en sus especulaciones metafísicas) era claramente abusivo. Estimó intolerable calificar de "idea" la representación de un color. Encontró más propio el uso platónico —en particular al tratarse de la esfera moral—, pero no forzosamente la metafísica basada en tal uso. Según Kant, las sensaciones, percepciones, intuiciones, etc. son diversas especies de un género común: la *representación* (*Vorstellung, repraesentatio*) en general. Dentro de este género tenemos la representación con conciencia de ella o *percepción* (*Perception, perceptio*). La percepción que se refiere únicamente al sujeto en tanto que modificación de su estado es llamada *sensación* (*Empfindung, sensatio*). Cuando se trata de una percepción objetiva tenemos un *conocimiento* (*Erkenntnis, cognitio*). Este conocimiento puede ser *intuición* (*Anschauung, intuitus*) o *concepto* (*Begriff, conceptus*). El concepto puede ser *puro* o *empírico*. El concepto puro, si tiene su origen sólo en el entendimiento y no en la pura imagen de la sensibilidad, puede calificarse de *noción* (*notio*). Cuando el concepto se forma a base de nociones y trasciende la posibilidad de la experiencia tenemos una *idea* (*Idee*) o *concepto de razón* (*Vernunftbegriff*) (*K.r.V.*, A 320 / B 377).

Los conceptos puros de la razón se llaman *ideas trascendentales*. Kant ha tratado de averiguar si tales ideas determinan, según principios, cómo debe emplearse el entendimiento al referirse a la totalidad de la experiencia (pues ningún objeto puede ser dado a los sentidos que sea congruente o correspondiente con una idea). El número de ideas o conceptos puros de la razón es, según Kant, el mismo

que el número de clases de relaciones que el entendimiento se representa a sí mismo mediante las categorías. Como en los conceptos de razón buscamos siempre lo incondicionado, tenemos lo incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto, de la síntesis hipotética de los miembros de una serie, y de la síntesis disyuntiva de las partes en un sistema. La primera clase de ideas trascendentales contiene la unidad absoluta (o incondicionada) del sujeto pensante (objeto de la *psychologia rationalis*); la segunda, la unidad absoluta de la serie de condiciones de la apariencia (objeto de la *cosmologia rationalis*); la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general (objeto de la *theologia rationalis*) (K. r. V, A 334 / B 391). Esta clasificación de las ideas es analítica, comenzando con lo que es inmediatamente dado a la experiencia, y pasando, pues, de la doctrina del alma a la del mundo y, finalmente, a la de Dios. Desde el punto de vista sintético, las ideas como objeto de la metafísica son Dios, libertad e inmortalidad (B 395 nota). De su examen (y en particular del examen de los paralogismos [véase PARALOGISMO] y antinomias [véase ANTINOMIA] de la razón pura) concluye Kant que las ideas trascendentales sobrepasan toda posibilidad de experiencia, hallándose segregadas casi por completo de las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y de los conceptos puros del entendimiento (categorías). Como síntesis metafísicas efectuadas por la razón pura, las ideas no son constitutivas (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO). Pero negar que lo sean no es negarles la posibilidad de un uso regulativo. Ahora bien, como también las analogías de la experiencia y los postulados del pensamiento empírico en general tienen uso regulativo y no constitutivo, el ser regulativas no es suficiente para caracterizar las ideas trascendentales. Éstas son principios regulativos de la razón (A 509 / B 537).

Las ideas de la razón pura que desempeñan un papel modesto en la *Crítica de la razón pura*, van adquiriendo mayor importancia en la obra de Kant a medida que esta obra se hace menos crítica y más sistemática. En algunos pasajes del *Opus postumum* las ideas de la razón pura son presenta-

das como el fundamento de la posibilidad de la experiencia en cuanto totalidad. Tales ideas son el objeto de la filosofía trascendental como sistema de ideas de la razón especulativa y práctica. Ello se halla de acuerdo con la creciente tendencia kantiana a llevar a cabo una "construcción de la experiencia", con lo cual la última fase del pensamiento de Kant se aproxima en muchos puntos al idealismo de Fichte.

Sin embargo, no es legítimo confundir el pensamiento, ni siquiera el último pensamiento, de Kant, con el idealismo postkantiano. En éste las ideas de razón adquieren un significado no sólo metafísico, sino hasta teológico. En Schelling, por ejemplo, las ideas desempeñan el papel de "intermediarios" entre lo Absoluto y las cosas sensibles — en un sentido de 'intermediario' no demasiado lejano del del neoplatonismo. Más fundamental todavía es el papel de las ideas —o, mejor, de "la Idea"— en Hegel. La filosofía de este autor aparece centrada en la noción de la Idea absoluta. Hegel proclama, en efecto, que "Dios y la naturaleza de su voluntad son una y la misma cosa, y esta es lo que filosóficamente llamamos la Idea" (*Lecciones sobre filosofía de la historia*). La realidad en cuanto se desarrolla para volver a sí misma es la misma Idea que se va haciendo absoluta. La Idea absoluta es la plena y entera verdad del ser (*Lógica, ad finem*). La Idea es la unidad del concepto y de la realidad del concepto y por eso *Alles Wirkliche ist eine Idee*: "todo lo real es una idea". Si se quiere, la idea "es lo verdadero como tal". La Idea (absoluta) es la identidad de lo teórico y de lo práctico; una vez más: "sólo la Idea absoluta es ser".

Schopenhauer adoptó la doctrina kantiana de las ideas y la combinó con la doctrina platónica, haciendo de las ideas grados de objetivación de la Voluntad (véase). La idea es la objetividad de la voluntad en un cierto grado (*Welt*, III, 31). Las ideas funcionan, así, al modo platónico, a modo de "intermediarios" entre la Voluntad como cosa en sí y el mundo fenoménico; la Voluntad produce las ideas al objetivarse y con ello produce los arquetipos según los cuales se constituye el mundo.

En el curso del siglo XIX se han

mezclado con frecuencia la especulación metafísica y la descripción psicológica en la investigación de la naturaleza y función de las ideas. Un caso típico de esta "mezcla" es el de Lachelier. Según este filósofo, hay dos clases de ideas. Por un lado, unas que se han llamado también "ideas orgánicas", es decir, ideas que son seres a la vez que ideas, y que producen ellas mismas, por una acción inmediata e interior, la forma bajo la cual se manifiestan. Por otro lado, hay puras ideas que se limitan a dirigir la acción de un ser en el cual residen, como ocurre con la idea del nido, que no existe por sí misma, sino en la imaginación del pájaro, y que no es más que la regla de los movimientos por medio de los cuales la realiza en una materia extraña (*Du fondement de l'induction* [1871], 3ª ed., 1924, pág. 97). Tendencia parecida encontramos en Bergson, bien que en este autor predomine la concepción de las ideas como elevaciones o abstracciones de lo dado; por lo tanto, como meras separaciones que la mente efectúa. No obstante, estas separaciones denotan semejanzas y constituyen la base de las ideas generales o reproducciones de semejanzas esenciales de lo real. Desde este punto de vista podemos hablar —dice Bergson— de tres clases de ideas: ideas de carácter biológico (especies de la vida, órganos, etc.); cualidades (colores, sabores), elementos (agua, oxígeno) y fuerzas (electricidad, calor); y productos de la especulación.

El estudio y constitución de las ideas fue asimismo objeto durante fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX de una disciplina especial: la ideología, elaborada por los "ideólogos" partiendo de puntos de vista sensacionistas, pero pronto avanzando más allá de ellos. Nos hemos referido con más detalle a estas investigaciones en el artículo IDEOLOGÍA.

En otro sentido se usa el término 'idea' —y, sobre todo, el plural 'ideas'— cuando se hace de las ideas pensamientos que tienen, o han tenido, los hombres en diversas esferas —ideas filosóficas, religiosas, científicas, políticas, etc.— y en diversos períodos. El estudio de las ideas en este sentido es, por un lado, un tema de antropología filosófica, y, por otro lado, un tema de investigación histórica. Por ejemplo, se han estudiado

IDE

las relaciones entre las ideas y las individualidades humanas, las generaciones, las clases sociales, las formas de vida, los periodos históricos, etc., etc.; la relación entre las ideas y los conceptos, las creencias, los dogmas, etc., etc. Nos hemos referido a algunos de estos problemas en los artículos CREENCIA, IDEOMA, PENSAMIENTO y, sobre todo, IDEAS (HISTORIA DELAS).

Obras generales sistemáticas: K. B. R. Aars, *Die Idee*, 1910. — Bruno Switalski, *Die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip*, 1918. — Jean Hering, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921), 495-543. — Bruno Bauch, *Die Idee*, 1926. — C. Emge, *Ueber die Idee*, 1926. — Varios autores: *The Nature of Ideas*, 1926 [University of California Publications in Philosophy, 8]. — Herbert Spiegelberg, "Über das Wesen der Idee. Eine ontologische Untersuchung", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI (1930), 1-238. — Hans Heyde, *Idee und Existenz*, 1935. — Obras históricas. Historia general: C. Heyder, *Die Lehre von den Ideen in einer Reihe von Untersuchungen über Geschichte und Theorie derselben*, I, 1873. — Gustav Falter, *Beiträge zur Geschichte der Idee*, 1906. — Idea en sentido platónico: Auffarth, *Die platonische Ideenlehre*, 1883. — Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, 1908. — K. Gronau, *Platons Ideenlehre im Wandel der Zeiten*, 2 vols., 1930-1931. — Gaetano Capone-Braga, *Il mondo delle idee (II. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia)*, 1933. — P. Brommer, *ΕΙΔΟΣ et ΙΔΕΑ. Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*, 1940. — D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 1951. — Concepto de idea en otros autores y escuelas: Pierre Garin, *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*, s/f. (Prefacio de 1930). — Juan González, O. P., *Función gnoscológica de la idea en el tomismo*, 1957. — Albert G. A. Balz, *Idea and Essence in the Philosophy of Hobbes and Spinoza*, 1918. — J. M. Gaonach, *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, 1909 (tesis). — J. Lewin, *Die Lehre von den Ideen bei Malebranche*, 1912. — W. J. Long, *Ueber Humes Lehre von den Ideen und der Substanz und ihr Zusammenhang mit derjenigen Lockes und Berkeleys*, 1897 (Dis.). — J. Esslen, *Der Inhalt und die Be-*

IDE

deutung des Begriffs der Idee in Hegels System, 1911 (Dis.). — Para el concepto de "idea general" en sentido psicológico véase Th. Ribot, *L'évolution des idées générales*, 1897. — Historia de la noción de idea, especialmente en sentido artístico, desde Platón al Renacimiento: Erwin Panofsky, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, 1924, 2ª ed., 1960. — Para la clasificación de las ideas propuesta por John Myhill, véase el trabajo de este autor: "Some Philosophical Implications of Mathematical Logic", *The Review of Metaphysics*, VI (1952), 165-98.

IDEA-FUERZA. Alfred Fouillée (VÉASE) llama idea-fuerza al concepto fundamental de su filosofía —elaborado sobre todo en la psicología—, según el cual la idea no sólo puede tener una fuerza, sino ser ella misma una fuerza. De este modo se rechaza todo mecanicismo y automatismo, como los que habían sido defendidos por el evolucionismo naturalista coetáneo. Fouillée define, por lo pronto, las ideas, "formas mentales o formas de conciencia (εἰδη), species", como "todos los estados de conciencia en tanto que susceptibles de reflexión, de reacción sobre sí mismos" ("L'Évolutionnisme des idées-forces", Lib. III). Estos estados pueden, a su entender, convertirse en factores reales en virtud del carácter intensivo de la idea y de la posible unión de la idealidad con la energía. La idea puede ser, por lo tanto, "la revelación interior de una energía y de su punto de aplicación, de una potencia y de una resistencia, de una fuerza en acción o de un movimiento actual" (*op. cit.*, XII). Para ello hace falta suponer que el elemento constitutivo del reflejo es el apetito, que cobra de este modo una importancia central en la citada filosofía. De ahí la posibilidad, según el mencionado autor, de erigir una moral de las ideas-fuerzas en la cual la idea-fuerza de moralidad se halle vinculada al primado de la conciencia de sí y sea susceptible de crear y clasificar valores objetivos (*La morale des idées-forces*, t. I, Cap. I).

Giuseppe Tarozzi, *L'Evoluzionismo monistico e le idee-forze secondo A. Fouillée*, 1890. — S. Pawlicki, *Fouillees neue Theorie der Ideen-Kräfte*, 1893. — Elisabeth Ganne de Beaucoudrey, *La psychologie et la*

IDE

métaphysique des idées-forces chez A. Fouillée, 1936.

IDEA-NÚMERO. En el artículo sobre Platón nos hemos referido a la sugestión platónica de que los números pueden ser considerados como "intermediarios" entre las Ideas (o Formas) y las cosas sensibles. Aclaremos ahora este punto de la doctrina platónica.

Platón habla a veces de ideas de números; estas ideas son aplicables a cosas que tienen el número dado. Así, el número "uno" es aplicable a una cosa; el número dos, a dos cosas, etc. En principio, cosas heterogéneas pueden agruparse formando números: así, el número tres puede referirse a una colección formada por una silla, una mesa y una lámpara. Pero puede asimismo considerarse que el número se aplica a una colección de cosas homogéneas, esto es, a la llamada "clase" de tales cosas. En este caso, se aplicaría el número "tres" a una colección de tres sillas; el número "cuatro" a una colección de cuatro sillas (o cuatro manzanas, o cuatro caballos), etc. En ambos casos tendríamos la idea del número X como muy semejante a la "clase de todas las entidades que tienen el número X", pero es dudoso que Platón hubiese alcanzado una definición de los números en términos de clases.

Sólo en un sentido harto ambiguo puede decirse de las anteriores ideas que son ideas-números; se trata más bien de ideas de números. En cambio, según Aristóteles, Platón se refirió a "las cosas matemáticas", τὰ μαθηματικά en cuanto distintas de las Ideas y constituyendo un intermediario entre ellas y las cosas particulares accesibles a los sentidos; son llamadas por ello también τὰ μεταξύ (*Met.*, A 987 b 14). Como las ideas, "las cosas matemáticas" no cambian, pero como las cosas particulares sensibles son plurales. En los propios textos de Platón la opinión del filósofo al respecto aparece menos clara de lo que indica el Estagirita; de los textos al respecto aducidos por David Ross en su libro *Plato's Theory of Ideas*, 1953, págs. 60-2 (*Phaed.*, 74 C 1; *Rep.*, 526 A 1; *Tim.*, 50 C 4; *ibid.*, 53 A 7-B 5; *Phil.*, 56 D 4-E 3; *Ep.*, VII, 342 A 7-C4) sólo, según Ross, *Rep.*, 526 A 1 y *Phil.*, 56 D 4-E3 se aproximan a la opinión en cuestión: "es una doctrina

IDE

que en los diálogos Platón parece a veces estar a punto de formular, pero que nunca formula totalmente" (Ross, *op. cit.*, pág. 177). Sea o no propiamente platónica la doctrina, ha recibido el nombre de "doctrina de las ideas-números". Es posible que hubiese sido propugnada por algunos académicos (Espeusipo o Jenócrates), pero el asunto está todavía por dilucidar.

Además del libro citado de David Ross, véase: L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Alistote, 1908, reimp. 1962.* — J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924, 2ª ed., 1933.* — Seth Demel, *Platons Verhältnis zur Mathematik, 1929.* — M. Gentile, *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele, 1930.* — Ch. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque, 1948.* — Casi todos los libros sobre Platón (véase bibliografía de este filósofo) tratan el asunto.

IDEACIÓN. Se entiende, en general, por 'ideación' el proceso por medio del cual se forman ideas (véase **IDEA**). Este proceso puede ser considerado desde el punto de vista psicológico o desde el punto de vista gnoscológico, así como desde los dos puntos de vista a un tiempo, es decir, a la vez como proceso real psíquico y como una de las condiciones del conocimiento. Puede asimismo considerarse la ideación en un sentido metafísico. El resultado del proceso de ideación puede llamarse *ideatum* (VÉASE).

Santo Tomás empleó el vocablo *ideatio* (ideación) al hablar de los diversos modos de generación del Hijo de Dios. Uno de estos modos (el undécimo) consiste en una *ideatio* o "realización de una idea" — de un modo parecido a como un cofre externo surge del que había en la mente (S. *theol.*, I, q. XLII, 2, ob. 1).

Husserl introdujo en las *Investigaciones lógicas* el vocablo *Ideation* (ideación) para referirse a la visión de una esencia, y hasta a la intuición esencial de tipo adecuado. Así, por ejemplo: "la ideación verificada sobre casos particulares ejemplares de estas vivencias. . . nos da la idea fenomenológica pura del género *vivencia intencional o acto*, como nos da también la de sus especies puras" (*Investigación Quinta*, § 10; trad. Morente-Gaos, tomo III, pág. 148). En la mis-

IDE

ma obra (*Investigación Cuarta*, §§ 40-41) habló de abstracción ideatoria (*ideeierende Abstraktion*), en contraposición con la abstracción aislante. En las *Ideas* (§ 3; *Husserliana*, III, 15-16), dicho autor indica que es menester echar mano de un concepto más "libre" que se refiera a toda conciencia "posicional" dirigida a una esencia para aprehenderla y que incluya toda conciencia oscura y ya no intuitiva. A ello responde el término 'intuición' (véase) (*Anschauung*). Husserl escribe que toda intuición individual o empírica puede convertirse en visión esencial (*Wessenschauung*); esta última es la "ideación".

IDEAL, IDEALIDAD. El término 'ideal' puede entenderse en varios sentidos: (1) como la proyección de una idea; (2) como el modelo, jamás alcanzado, de una realidad; (3) como lo perfecto en su género; (4) como una exigencia moral; (5) como una exigencia de la razón pura; (6) como la forma de ser de unas ciertas entidades. Aquí trataremos especialmente de los sentidos (5) y (6). Al final del artículo trataremos de la noción de idealidad.

Como exigencia de la razón pura el ideal no es dado, según Kant, en el campo de la experiencia. Los ideales tienen un uso regulativo, es decir, sirven de normas para la acción y el juicio, dirigen y encaminan la razón. Así, la *teología* trascendental proporciona el ideal teológico, Dios, en cuanto "ideal trascendental" que la razón necesita, pero cuya existencia no puede demostrar.

Como forma de ser de unas ciertas entidades, el término 'ideal' se usa para adjetivar unos determinados objetos, los llamados *objetos ideales*, entre los cuales suelen contarse las entidades matemáticas y las lógicas. Se ha dicho con frecuencia que las determinaciones de tales objetos son principalmente negativas: *intemporalidad*, *inespacialidad*, ausencia de interacción causal, etc. Con ello no se ha pretendido, sin embargo, negar el ser de los objetos ideales, sino llamar la atención sobre el hecho de que los objetos ideales son en un sentido distinto de como son los objetos reales. Una vez establecida tal distinción, sin embargo, no se han resuelto todos los problemas: en primer lugar, hay que saber todavía cuál es su tipo de ser; en segundo

IDE

término, hay que establecer qué relación mantienen los objetos ideales con los reales. Las respuestas a estas cuestiones son tan distintas como las dadas a la cuestión de los universales (véase), y de hecho, pueden superponerse a ellas; en efecto, los objetos ideales pueden ser identificados con las entidades abstractas y suscitar todas las cuestiones que plantea la determinación del *status* ontológico de tales entidades. En el pensamiento contemporáneo la cuestión del ser de los objetos ideales ha sido objeto de mucha discusión, especialmente por parte de los filósofos de la matemática y los fenomenólogos, quienes han investigado respectivamente el problema de la "existencia matemática" y el de las significaciones ideales. El problema de la existencia matemática —o de la existencia de los entes matemáticos— ha sido agudizado por la llamada crisis de los fundamentos de la matemática —y de la lógica— que empezó a manifestarse claramente desde comienzos del presente siglo, pero que había sido ya preludiada por el descubrimiento y desarrollo de las *geometrías no euclidianas*. Habiendo desaparecido la antigua arraigada confianza de que los principios de la matemática pueden ser —y deben ser— aprehendidos mediante intuiciones firmes e indubitables, hubo que reformar los principios de la matemática —y de la lógica—, y con ello plantearse de nuevo el problema de la naturaleza de los entes con los cuales se las ha del matemático. Las posiciones adoptadas al respecto han sido múltiples, y a algunas de ellas nos hemos referido en varios artículos de este Diccionario (por ejemplo, véase **MATEMÁTICA**). Por lo general, las actitudes adoptadas —idealismo o realismo epistemológicos o metafísicos; formalismo, logicismo, intuicionismo lógico-matemáticos— pueden ser entendidas de nuevo a la luz de la doctrina de los universales. Común a todas las actitudes parece ser un acuerdo muy general en descartar toda clase de posiciones de tipo psicológico. La posible objeción a esta tesis —la objeción de que las ideas de los intuicionistas están fundadas en construcciones ejecutadas, o ejecutables, por un "sujeto" y, por tanto, son en último término "subjetivas"— no es, a nuestro entender, **suficientemen-**

IDE

te probatoria, pues no creemos que pueda decirse (a menos de superponerle una interpretación arbitraria) que hay "subjetivismo" o "psicologismo" en las teorías matemáticas intuicionistas; las "construcciones" de que hablan los intuicionistas no son en todo caso "construcciones de un sujeto empírico".

Uno de los primeros autores que adoptó una actitud antipsicologista fue Husserl, especialmente al tratar de la cuestión de las "unidades ideales de significación", las cuales deben presentarse desprendidas de "los lazos psicológicos y gramaticales que las envuelven" (*Investigaciones lógicas*. Investigación primera, § 29; trad. Morente-Gaos, II, 96). Tales unidades ideales pueden compararse a las "significaciones" de que han hablado otros filósofos contemporáneos y cuyo *status* ontológico ha suscitado muchos debates. En verdad, la dificultad planteada por el problema de las "significaciones" —y, en general, de los "objetos ideales"— ha llevado a algunos pensadores a seguir la recomendación del "último Wittgenstein": no preguntar por la significación, sino por el uso (VÉASE).

Nos ocuparemos ahora de algunas de las doctrinas contemporáneas en las que se ha prestado particular atención al problema de la naturaleza del ser ideal, de las características de lo ideal, de la diferencia entre lo ideal y lo real; o entre lo ideal, lo irreal y lo real, etc.

Nicolai Hartmann ha puesto de relieve el carácter apriórico de los objetos ideales; lo ideal es idéntico a la "aprioridad ideal" (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, § 61 c). Ello no quiere decir que los objetos ideales sean immanentes a la mente que los aprehende; tales objetos, dice Hartmann, son tan "en sí" como los objetos reales, pero su ser o, mejor dicho, su "modo de ser" es distinto del ser (o "modo de ser") real. Ahora bien, cuando se trata de circunscribir este ser más precisamente se choca con múltiples dificultades, pues las únicas características que parecen aceptables son las negativas —inespecialidad, intemporalidad, inactualidad, inexperienciabilidad, etc. Estas dificultades son lealmente subrayadas por Hartmann, no así por ciertos popularizadores de la ontología fenomenológica contemporánea (tales, Aloys

IDE

Müller), los cuales presentan las características negativas de los objetos ideales como suficientes para determinar o cuando menos comprender su naturaleza.

Otto Janssen ha seguido en parte a Nicolai Hartmann, pero ha tratado con más detalle que éste los diversos tipos de "idealidades". Estos tipos se articulan en una especie de jerarquía que va desde las idealidades halladas en la esfera de la conciencia (como la posibilidad y la necesidad) hasta las idealidades de lo espiritual (tanto noético como emotivo), pasando por las idealidades matemáticas, espaciales, espaciotemporales y psíquicas. Las ideas de Janssen al respecto se fundan en dos condiciones: una de ellas, implícita en su investigación, es la ampliación del concepto de "objeto ideal"; otra de ellas, explícitamente formulada, pero no suficientemente aclarada, es la suposición de que el modo de aprehensión de los objetos ideales no es ni empírico ni apriórico.

Augusto Salazar Bondy ha resumido los resultados de la ontología fenomenológica contemporánea sobre los objetos ideales definiendo a éstos por las siguientes notas: intemporalidad; inespecialidad; sustitución de la conexión causal por relaciones de fundamentación, subordinación, coordinación, etc.; universalidad; aprioridad; trascendencia y ser en sí; apodicticidad y necesidad ideal. El autor mencionado ha establecido, además, una distinción entre el ser ideal y el ser irreal (véase IRREAL, IRREALIDAD).

Hedwig Conrad-Martius opina que no puede hablarse simplemente de "ser ideal" en contraposición con el "ser real". Hay que distinguir entre los objetos conceptuales, las ideas, los objetos ideales y las esencias. Solamente a los objetos conceptuales puede aplicarse el predicado 'es ideal'. Mientras, por ejemplo, las ideas no poseen un ser ontológicamente propio, los objetos ideales poseen tal ser, el cual es independiente de las *cogitationes*. Los objetos ideales son entidades dadas trascendentales, pertenecientes a una esfera formal dentro de la cual ocupan un lugar ontológico (*Seinsort*) determinado.

En lo que respecta al término 'idealidad', puede dársele los significados de "característica de lo ideal (o de los objetos ideales)", "reino de lo ideal (o conjunto de los objetos ideales)" — co-

IDE

mo cuando se habla, según hemos hecho antes, de "idealidades". Puede tener también el significado de "es ideal". En este último sentido ha usado el término 'idealidad' (*Idealität*) Kant al hablar de la idealidad del espacio (v.) y del tiempo (v.) (*Kr.V.*, A 26 / B 42 y sigs.). Kant mantiene a la vez la "realidad" del espacio, esto es, su validez objetiva con respecto a cuanto pueda presentársenos exteriormente como objeto, y la "idealidad" del espacio con respecto a las cosas cuando éstas son consideradas en sí mismas mediante la razón, sin referirse a la constitución de nuestra sensibilidad. El espacio tiene, según Kant, realidad empírica e idealidad trascendental. Algo similar ocurre con el tiempo, del cual puede afirmarse la realidad empírica y la idealidad trascendental — esta última fundada en la afirmación de que el tiempo no es nada si se abstrae de las condiciones subjetivas de la intuición sensible.

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (A 367 y sigs.), Kant llama "paralogismo de la idealidad" al cuarto paralogismo de la razón pura (véase PARALOGISMO), es decir, al paralogismo según el cual, siendo declarada dudosa la existencia de lo que solamente puede ser inferido como causa de percepciones dadas, se concluye que es dudosa la existencia de todos los objetos de los sentidos externos. La duda o incertidumbre al respecto es llamada por Kant "idealidad de las apariencias externas", y la "doctrina de tal idealidad" es llamada "idealismo" (VÉASE).

Hegel considera que la idealidad no es expresable por completo mediante la negación de la existencia finita; la idealidad puede ser llamada por ello "la cualidad de la infinitud" (*Logik*; Glöckner, 4:175). La idealidad no es algo que se halla fuera de la realidad, sino que el concepto de idealidad "consiste expresamente en ser la verdad de la realidad; es decir, la realidad como lo puesto y lo en sí se muestra como la realidad" (*System der Philosophie. Logik*; Glöckner, 8:228). En general, la idealidad es concebida por Hegel como el resultado de la "absorción" (*Aufhebung*) del ser exterior y del "ser fuera de sí".

G. Class, *Ideale und Güter*, 1886. — A. Schlesinger, *Der Begriff des Ideais. Eine historisch-psychologische Analyse*, 1908. — L. S. Stebbing,

IDE

Ideals and Illusions, 1984. — Las obras anteriores se refieren a ideal principalmente en los sentidos (1) y (4). Para el sentido (6), además de las obras de Husserl y N. Hartmann citadas en el texto, véase: A. Millán Puelles, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, 1948. — A. Salazar Bondy, *Irrealidad e idealidad*, 1958. — Nunzio Incardona, *Idealità e teoreticità*, 1959. — La obra de Otto Janssen referida es *Seinsordnung und Gehalt der Idealitäten*, 1950 (especialmente págs. 7-28 para el problema de la "existencia" y "validez" de las idealidades). — Para las ideas de A. Salazar Bondy sobre el asunto, véase su obra: *Irrealidad e idealidad*, 1950. — Para las ideas de H. Conrad-Martius, véase su obra *Das Sein*, 1957. — Referencias al problema del *status* de los "objetos lógicos" y matemáticos, en muchos escritos sobre filosofía de la matemática citados en Matemática. Además, y especialmente: M. Beck, "Idee Existenz", *Philosophische Hefte*, I, 3/4 (1929). — O. Becker, *Mathematische Existenz*, 1927 (punto de vista fenomenológico, pero con referencias a los problemas suscitados por la matemática y la lógica matemática). — E. W. Beth, "La existencia de los entes matemáticos", *Notas y Estudios de Filosofía*, II (1951), 248-58. — *Id.*, *id.*, *L'existence en mathématiques*, 1956 [Collection de logique mathématique, A. 10]. (Desde el punto de vista filosófico es especialmente interesante el Cap. VI).

IDEAL-REALISMO. Se ha llamado a veces ideal-realismo (*Ideal-realismus*) y también real-idealismo (*Real-idealismus*) a la doctrina según la cual ni el no-yo es resultado de la proyección del yo (como sostiene el idealismo dogmático) ni el yo es una derivación del no-yo (como sostiene el realismo dogmático). La doctrina de Fichte es en este sentido —cuando menos según declara su autor— ideal-realista o real-idealista. También es ideal-realista o real-idealista la doctrina de Schelling, si bien este autor subraya la relación entre la actividad ideal infinita y la actividad real infinita. Tanto en Fichte como en Schelling el ideal-realista es de carácter racional-especulativo. En cambio, en Wundt —que llama asimismo "ideal-realista" a su filosofía— el ideal-realismo es de carácter empírico-crítico. Consiste en defender un realismo que no abandona los postulados contenidos en las doctrinas idealistas, pero que no recae tampoco en un materia-

IDE

lismo antiespiritualista. En una metafísica que "pertenece al futuro de la filosofía" y que, depurando las intuiciones de Fichte y Hegel, no se aparta del saber positivo, ni intenta erigir "un fantástico edificio conceptual", sino que "tomando como fundamento las ciencias reales y los métodos ejercitados y probados en ellas, justifica verdaderamente la exigencia planteada por una filosofía científica" (*Einleitung in die Philosophie*, 5 45).

IDEALISMO. Leibniz empleó el término 'idealista' al referirse a Platón y a otros autores para quienes la realidad es la forma (o la idea). Los autores idealistas —o, como también los llamó Leibniz, "formalistas"— sostienen doctrinas muy distintas de las propugnadas por autores que, como Epicuro, son calificados de "materialistas". Sin embargo, Leibniz proclama que las doctrinas de los grandes idealistas y de los grandes materialistas pueden hallarse reunidas en su doctrina de la armonía (VÉASE) pre-establecida.

Es todavía bastante común emplear 'idealismo' para referirse al platonismo, al neoplatonismo y a doctrinas filosóficas análogas. Sin embargo, como desde el punto de vista de la doctrina de los universales (VÉASE), los filósofos de tendencia platónica son calificados de "realistas" —por afirmar que las ideas son "reales"—, el término 'idealismo' en el sentido antes apuntado puede prestarse a equívocos. Preferimos emplearlo aquí en el sentido más específico, o más circunscrito, que se ha dado al vocablo, al aplicarlo a ciertos aspectos de la filosofía moderna. Observemos que el sentido de 'idealismo' como 'idealismo moderno' no está completamente separado de su sentido "antiguo": la filosofía idealista moderna se funda asimismo en las "ideas". Lo único que sucede es que el significado moderno de 'idea' no equivale, o no equivale siempre, al platónico.

Antes de tratar de lo que consideramos como sentido "más propio" de 'idealismo' repararemos en que este vocablo se usa asimismo no tanto en relación con las ideas —de cualquier clase que éstas sean— como en relación con los ideales. Se llama entonces "idealismo" a toda doctrina —y a veces simplemente a toda actitud— según la cual lo más fundamental, y

IDE

aquello por lo cual se supone que deben dirigirse las acciones humanas, son los ideales —realizables o no, pero casi siempre imaginados como realizables. Entonces el idealismo se contraponen al realismo, entendido este último como la doctrina —y a veces simplemente la actitud— según la cual lo más fundamental, y aquello por lo cual se supone que deben dirigirse las acciones humanas, son las "realidades" —las "duras realidades", "los hechos contantes y sonantes". Este sentido de 'idealismo' suele ser ético, o "político", o ambas cosas a un tiempo. Puede también considerarse como simplemente "humano" —en tanto que lo que se tiene en cuenta es la acción del hombre, y especialmente la acción del hombre en la sociedad.

El idealismo ético y "político" ha estado con frecuencia en estrecha relación con "el" idealismo, tanto el "clásico" como el moderno, pero ello no permite concluir que los dos idealismos —el de las ideas y el de los ideales— sean inseparables. En todo caso, nos ocuparemos aquí del idealismo que por el momento calificaremos de "filosófico" y que suele tener dos aspectos, en principio independientes entre sí, pero a menudo unidos: el aspecto gnoseológico y el aspecto metafísico. Este idealismo, sea gnoseológico, sea metafísico, o ambas cosas a un tiempo, se ha manifestado en muy diversas formas a lo largo de la época moderna. Apuntamos por el momento algunas expresiones cuyo significado aparecerá más claro ulteriormente: "idealismo subjetivo", "idealismo objetivo", "idealismo lógico", "idealismo trascendental", "idealismo crítico", "idealismo actualista", "idealismo fenomenológico". Aunque hemos mencionado algunas de las formas más difundidas de idealismo en la época moderna, no hemos agotado con ello los adjetivos. Además, no nos hemos referido con ello a manifestaciones del idealismo cuya unidad es primariamente "histórica". El ejemplo más eminente de lo último está constituido por el llamado "idealismo alemán" (Kant, Fichte, Schelling, Hegel principalmente). En verdad, cuando se habla de idealismo es muy común entender por éste el citado "idealismo alemán". Tampoco nos hemos referido a formas de idealismo que a veces se consideran más fun-

damentales que otras por cuanto cada una de ellas representa no sólo una filosofía, sino también, y hasta primordialmente, una "concepción del mundo". En este último caso se hallan las dos formas de idealismo llamados por Dilthey "idealismo objetivo" e "idealismo de la libertad" — que, al entender de dicho autor, constituyen, junto con el "naturalismo" (o "materialismo") las tres *Weltanschauungen* básicas (véase MUNDO [CONCEPCIÓN DEL] y PERIFILOSOFÍA).

En lo que sigue trataremos del idealismo —por lo pronto metafísico y gnoseológico— de un modo muy general. Nos referiremos luego a varias manifestaciones del idealismo moderno, e introduciremos luego varios esquemas clasificatorios. Estos últimos hubiesen podido introducirse después del tratamiento general, pero estimamos que el significado de los diversos adjetivos que se emplean en los esquemas de referencia resultará más claro después de haber expuesto algunos caracteres generales y varios caracteres más particulares del idealismo.

El rasgo más fundamental del idealismo es el tomar como punto de partida para la reflexión filosófica no "el mundo en torno" o las llamadas "cosas exteriores" (el "mundo exterior" o "mundo externo"), sino lo que llamaremos desde ahora "yo", "sujeto" o "conciencia" — términos que usaremos un tanto como abreviaturas, pues en ciertos casos podrían, y aun deberían mejor, emplearse vocablos como 'alma', 'espíritu', 'pensar', 'mente', etc. Justamente porque el "yo" es fundamentalmente "ideador", es decir, "representativo", el vocablo 'idealismo' resulta particularmente justificado. En efecto, aquello de que se parte es, para emplear el vocabulario de Schopenhauer, "la representación del mundo" y no "el mundo". Así, el idealismo comienza con el "sujeto". Se ha dicho por ello que el idealismo no ha comenzado con la filosofía moderna, sino con el cristianismo y en particular con el pensamiento de San Agustín. Es la tesis de Heinz Heimsoeth (entre otros). Según este autor, hay idealismo desde el momento en que, a diferencia de la ontología "clásica" o "antigua", se destaca la realidad de la persona como "intimidad" y se afirma que el alma es heterogénea con respecto al mundo — cuando

menos con respecto al "mundo espacial".

La tesis de Heimsoeth se apoya en un hecho importante: el de que en la tradición agustiniana por lo menos se "empieza" con el "sujeto" y no con las "cosas". A ello se debe que San Agustín haya sido llamado "el primer filósofo moderno" y también que el agustinismo haya influido grandemente en autores que, como Descartes y Malebranche, son usualmente considerados como "idealistas". Sin embargo, es razonable restringir el idealismo propiamente dicho a la edad moderna, pues aun cuando en ésta no se eliminan los motivos teológicos, van cobrando decisiva importancia los motivos gnoseológicos — y las tesis metafísicas derivadas de tales motivos o estrechamente relacionadas con ellos.

Considerando, pues, el idealismo primordialmente como idealismo moderno, y teniendo en cuenta que el punto de partida del pensamiento idealista es el "sujeto", puede decirse que tal idealismo constituye un esfuerzo por responder a la pregunta: "¿Cómo pueden conocerse, en general, las cosas?" Ello indica que hay en el idealismo —y, en general, en la filosofía moderna— una cierta actitud que Ortega y Gasset ha calificado de "ontofobia" (una especie de "horror a la realidad"), en oposición a la actitud que el mismo autor ha calificado de "ontofilia" (una especie de "amor a la realidad"). El idealismo es, pues, fundamentalmente "desconfiado" y, por consiguiente, esencialmente "cauteloso". Tal desconfianza no afecta únicamente a la llamada "realidad sensible", pues tal ocurría asimismo en el "platonismo" y en el agustinismo. La desconfianza en cuestión se manifiesta hacia todo lo real o, mejor dicho, hacia todo lo que "pretende" ser real, incluyendo, por tanto, lo inteligible o los supuestos modelos de la realidad sensible. La pregunta: "¿Cómo pueden conocerse, en general, las cosas?" no es por ello simplemente una pregunta gnoseológica, sino también, y a veces sobre todo, una pregunta metafísica. En efecto, en tal pregunta se presupone que las cosas que se declararán "reales" serán fundamentalmente las que se admitirán como "cognoscibles", y en particular como cognoscibles con plena seguridad, según completa evidencia poseída por el sujeto cognoscente.

Para el idealismo "ser" significa primordialmente "ser dado en la conciencia [en el sujeto, en el espíritu, etc.]", "ser contenido de la conciencia [del sujeto, del espíritu, etc.]", "estar contenido en la conciencia [en el sujeto, en el espíritu, etc.]". El idealismo es, así, un modo de entender el ser. Ello no significa que todo idealismo consista en *reducir el ser* —o la realidad— a la conciencia o al sujeto. Una cosa es decir que el ser o la realidad se determinan por la conciencia, el sujeto, etc. y otra es manifestar que no hay otra realidad que la del sujeto o la conciencia. Esta última posición es también idealista, pero es sólo una de las posibles posiciones idealistas. Con el fin de entender las posiciones más fundamentales dentro del idealismo procederemos ahora a dar algunos ejemplos del idealismo moderno.

Se suele considerar como idealistas a autores como Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. En general, el idealismo moderno coincide con el llamado "racionalismo continental" — si bien dentro de éste hay autores como Spinoza, que no son propiamente idealistas, a la vez que en el llamado "empirismo inglés" (frecuentemente contrapuesto al "racionalismo continental") hay autores como Berkeley, que son claramente idealistas. Ahora bien, tanto la "dosis" de idealismo como el carácter de éste cambia en los distintos autores citados. Por ejemplo, hay todavía en Descartes ciertos "residuos realistas"; en cambio, estos residuos son imperceptibles en Kant y prácticamente inexistentes en Fichte. En cuanto al carácter del idealismo, puede verse en las doctrinas correspondientes de cada uno de los filósofos. Remitimos, pues, a los artículos a ellos dedicados. Pero como en tales artículos los motivos idealistas no están siempre bien destacados procedemos a una rápida caracterización de los rasgos idealistas en varios pensadores desde Descartes hasta la época contemporánea. El desarrollo de estos rasgos podría dar lugar a una "historia del idealismo".

En Descartes —llamado a veces "el primer idealista" y, en todo caso, "el primer idealista moderno"— el idealismo consiste primordialmente en arraigar toda evidencia en el *Cogito* (véase COGITO, ERGO SUM). Ello no

IDE

significa que se niegue la existencia del mundo exterior (v.); sólo se pone de relieve que el mundo exterior no es simplemente un "dato" del cual se parte. El mundo exterior es puesto en paréntesis para ser ulteriormente justificado. Como ello tiene lugar mediante el "rodeo" de Dios, puede decirse que el idealismo cartesiano es sólo relativo. Aunque la idea de Dios aparece en la conciencia y en el sujeto, aparece en ellas como la realidad, el *ens realissimum*.

En Leibniz, el idealismo aparece bajo forma monadológica y es, en rigor, un espiritualismo y también un pampsiquismo. Como sólo las mónadas son reales, hay que sostener la idealidad del espacio y del tiempo y, en general, de muchas de las llamadas "relaciones". En cierto modo, el idealismo de Leibniz es menos obvio que el de Descartes. En todo caso, no es un idealismo subjetivo, ni siquiera en el sentido cartesiano de "sujeto". En cambio, el idealismo es subjetivo y hasta, en cierto modo, "empírico" en Berkeley, en cuanto la realidad se define como el percibir y el ser percibido (véase ESSE EST PERCIPÍ).

En el centro del pensamiento idealista se encuentra Kant. Éste rechaza el idealismo problemático de Descartes y el idealismo dogmático de Berkeley, si bien encuentra el primero más justificado que el segundo. Pero el rechazo de estas formas de idealismo no le impide formular su propio idealismo, el único que estima aceptable: el idealismo trascendental. Éste consiste en poner de relieve la función de lo "puesto" en el conocimiento. El idealismo trascendental (o formal) kantiano se distingue, pues, de lo que Kant llama "idealismo material" en que no es incompatible con el "realismo empírico", antes bien alcanza a justificar este último. No se afirma, por tanto, que los objetos externos no existen, o que su existencia es problemática; se afirma únicamente que la existencia de los objetos externos no es cognoscible mediante percepción inmediata. El idealismo trascendental kantiano no funda el conocimiento en lo dado (VÉASE), sino que en todo caso hace de lo dado una función de lo puesto. Ahora bien, cuando se lleva a sus últimas consecuencias la doctrina kantiana de la constitución (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO) del objeto como objeto del conocimiento

IDE

y se identifica la posibilidad del conocimiento del objeto con la posibilidad del objeto mismo, el realismo parece desvanecerse.

Tal realismo se desvanece por completo, o casi por completo, en Fichte y luego (por razones distintas) en Schopenhauer. Aunque el llamado "idealismo alemán" postkantiano ofrece muy diversos aspectos en sus grandes representantes, es característico de todos ellos el haber prescindido de la "cosa en sí" (v.) kantiana. Por eso se estima a veces que el auténtico idealismo coincide con tal idealismo alemán postkantiano. En tal idealismo el "mundo" es equiparado con "la representación del mundo", lo cual no significa la representación subjetiva y empírica. De hecho, más que de una representación se trata de un representar, es decir, de una "actividad representante" que condiciona el mundo en su mundanidad.

El idealismo contemporáneo —entendiendo por el mismo las corrientes idealistas a partir de las dos postreras décadas del siglo XIX— ha adoptado muy diversas formas, pero en la mayor parte de los casos se ha fundado en uno de los tipos de idealismo manifestados durante la época moderna. Se han considerado como idealistas las corrientes neokantianas y neohegelianas a que nos hemos referido en los artículos Neokantismo y Hegelianismo (VÉANSE). Ejemplos de ellas son el llamado idealismo "anglo-norteamericano" (Bradley, Bosanquet, Royce, Bowne), el idealismo de las Escuelas de Badén (v.) y Marburgo (v.), el idealismo francés (Renouvier, Brunschvicg, Lalande, Hamelin), el idealismo italiano, principalmente el actualismo (v.). A estas corrientes hay que agregar autores o movimientos que se han declarado específicamente idealistas (como Collingwood) y autores o movimientos que sin declararse idealistas ostentan no pocos rasgos de esta dirección (René Le Senne, Louis Lavelle y otros). Sin embargo, ello no agota el idealismo contemporáneo. Por un lado, ha habido el llamado "idealismo fenomenológico" de Husserl, el cual se distingue claramente del idealismo trascendental defendido por los neokantianos (Rickert, Cohén y otros). Una de las diferencias más importantes entre los dos tipos de idealismo ha sido señalada por Theodor Celms (*op. cit. infra*) al indicar

IDE

que mientras en el idealismo fenomenológico "la conciencia pura se presenta... como una multitud de sujetos individuales puros (mónadas)", en el idealismo trascendental hay sólo "una conciencia pura, única y numéricamente distinta". Por otro lado, se habla (no siempre con justificación) de un idealismo en autores como Ernst Mach, especialmente en tanto que han defendido un "percepcionismo" puro y un "neutralismo" ontológico. Muchos marxistas, en todo caso (por ejemplo, Lenin), han atacado a Mach (y a Avenarius y otros autores) como "idealistas"; además, han hablado (en relación con Deborin) de "idealismo menchevitzante", expresión que solamente tiene sentido dentro del desarrollo de la filosofía soviética (VÉASE).

En virtud del creciente predominio de corrientes realistas de todas clases en la filosofía contemporánea, se ha declarado a veces que el idealismo "ha fenecido". Algunos autores, como G. E. Moore, han intentado refutar el idealismo por medio del sentido común. Otros autores, como Nicolai Hartmann, Urban, etc., se han propuesto "superar" el idealismo —no menos que el realismo. Esta "superación de idealismo y realismo" aparece asimismo, cuando menos en intención, en la obra de autores como Ortega y Gasset y Heidegger (véase EXTERNO). Podrían mencionarse otras muchas críticas del idealismo (por ejemplo, Ottaviano). Sin embargo, aunque es indudable que el idealismo ha perdido la gran fuerza que tuvo durante gran parte de la época moderna y en la filosofía contemporánea entre aproximadamente 1870 y 1914, no puede decirse que ha desaparecido por completo. Y ello no sólo porque hay todavía autores influyentes que de algún modo pertenecen a la tradición idealista (Cassirer, Collingwood, etc.), sino también y, sobre todo, porque aun dentro de corrientes no idealistas surgen de vez en vez problemas que no pueden tratarse debidamente sin tener en cuenta ciertos modos de formularlos y entenderlos por filósofos idealistas. Así ocurre con el problema de la función de la conciencia (o el "sujeto") en el conocimiento, inclusive si se admite que hay primariamente algo que conocer. Si la conciencia o el sujeto no se limitan a reflejar lo real, hay un momento de "constitu-

IDE

ción" de éste que parece inevitable. Por otro lado, no puede darse simplemente por supuesto que hay lo real y que es como es, o como aparece. Aun reducido a un mínimo —el aspecto de "crítica del conocimiento"— el idealismo parece que puede todavía ejercer alguna función en el pensamiento filosófico.

En lo que toca a la clasificación de las corrientes o formas del idealismo, nos limitaremos a apuntar algunos modos de ordenar estas corrientes o formas.

Primero, puede hablarse de idealismo gnoseológico (o primariamente gnoseológico) e idealismo metafísico (o primariamente metafísico). El idealismo gnoseológico resulta de un examen de las condiciones del conocimiento y no presupone ninguna tesis sobre la estructura de la realidad. El idealismo metafísico, en cambio, resulta de un supuesto sobre la estructura de lo real en cuanto éste está ligado a la conciencia o depende inclusive de la conciencia. En la mayor parte de los casos el idealismo gnoseológico está mezclado con el metafísico, y lo único que puede hacerse es tratar de ver qué "dosis" hay de uno u otro en una determinada doctrina.

Segundo, puede hablarse, como hizo Dilthey, de un "idealismo objetivo" y de un "idealismo de la libertad". El idealismo objetivo sostiene que la realidad está constituida por una trama de conceptos, los cuales constituyen a su vez la llamada "conciencia" en cuanto "conciencia trascendental". El idealismo de la libertad sostiene que el fundamento del conocimiento de lo real, y hasta lo real mismo, se hallan en una conciencia activa y espontánea que es esencialmente "ejercicio de libertad". Un ejemplo de idealismo objetivo (llamado también a veces "lógico") es el de Hermann Cohen; un ejemplo de idealismo de la libertad es el de Fichte.

Finalmente, puede hablarse de diversas formas de idealismo sin establecer contraposiciones entre ellas. Tal ocurre cuando se adjetiva el término 'idealismo' con los adjetivos ya usados antes: "subjetivo", "empírico", "objetivo", "lógico", "trascendental", "problemático", "metódico", "dogmático", "gnoseológico", "metafísico", "crítico", "fenomenológico", "actualista", "absoluto", etc. Sería largo descri-

IDE

bir, aun sumariamente, en qué consiste cada una de estas formas de idealismo. En la mayor parte de los casos puede tenerse una idea de ello por lo que hemos dicho acerca del desarrollo histórico del idealismo y por el contenido de varios otros artículos de la presente obra (así, por ejemplo, Hegel y, hasta cierto punto, Bradley, en lo que toca al "idealismo absoluto").

Historia del idealismo: Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus*, 3 vols., 1894-1897, 2ª ed., 1907. — Esta obra se divide en las siguientes partes: I. *Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*. II. *Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker*. III. *Der Idealismus der Neuzeit*. — Historia del idealismo, especialmente del idealismo moderno: Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, 1892 (trad. esp.: *El espíritu de la filosofía moderna*, 1947). — Id., id., *Lectures on Modern Idealism*, 1919 (trad. esp.: *El idealismo moderno*, 1945). — Krönerberg, *Geschichte des deutschen Idealismus*, 1909. — Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., 1921-1924, 2ª ed., en 1 vol., 1961. — Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 vols., 1923-1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., 1960). — P. Lachière-Rey, *L'idéalisme kantien*, 1930, 2ª ed., 1950. — H.-D. Gardeil, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, 1935. — R. Jolivet, *Les sources de l'idéalisme*, 1936 (trad. esp.: *Las fuentes del idealismo*, 1945). — Hans Urs von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1947. — J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, 1955. — El idealismo en varias corrientes contemporáneas y en varios países: N. Abbagnano, *Il nuovo idealismo inglese ed americano*, 1927. — Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, 1928 (trad. esp.: *El idealismo fenomenológico de H.*, 1931). — C. N. Palmer, W. E. Hocking, G. W. Cunningham, W. M. Urban et al., *Contemporary Idealism in America*, 1932. — A. Étchéverry, *L'idéalisme français contemporain*, 1934. — L. Giuso, *Idealismo e prospettivismo*, 1934. — Roger Verneaux, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, 1936. — P. Carabellese, *L'idealismo italiano*, 1938, 2ª ed., 1946. — V. La Via, *Idealismo e filosofia*, 1942. — Ugo Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, 1930. — M. Ciardo, *Natura e storia nell'idealismo attuale*, 1949. — R. Blanché, *Les attitudes*

IDE

idéalistes, 1949. — Idealismo y cristianismo: E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, 1926. — H. Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, 1927. — Augusto Guzzo, *Idealismo e cristianesimo*, 2 vols., 1936. — Idealismo y realismo: Walter Kinkel, *Idealismus und Realismus*, 1911 [por lo demás, muchas de las obras sobre el idealismo se ocupan de la relación con el realismo]. — Crítica del idealismo: G. E. Moore, "The Refutation of Idealism", *Mind*, N. S., XII (1903), reimp. en *Philosophical Studies*, 1922, Cap. I. — F. Jodl, *Vom wahren und vom falschen Idealismus*, 1914. — Id., id., *Kritik des Idealismus*, 1920, ed. C. Siegel y W. Schmied-Kowarzik. — C. Ranzoli, *L'idealismo e la filosofia*, 1920. — José Ortega y Gasset, *Kant. Reflexiones de centenario*, 1924, reimp. en O. C., IV, págs. 26 y sigs. — N. Hartmann, "Diesseits von Idealismus und Realismus" [conferencia dada en Berlín, 13-XII-1922, y luego ampliada], *Kantstudien*, XXIX (1924), reimp. en *Kleinere Schriften*, II (1957), 278-322. — A. C. Ewing, *Idealism: a Critical Survey*, 1934. — C. Ottaviano, *Crítica dell'idealismo*, 1936, 2ª ed., 1947. — Guido Preti, *Idealismo e positivismo*, 1943 [sobre el asunto, Cfr. la más antigua obra de Ernst Laas, *Idealismus und Positivismus*, 3 partes, 1879-1884; detalles en LAAS (ERNST)]. — W. M. Urban, *Beyond Realism and Idealism*, 1949. — Andreas Konrad, *Der erkenntnistheoretische Subjektivismus. Geschichte und Kritik*, 3 vols. (I, 1962). — Crisis del idealismo: R. Driolli, *La crisi dell'idealismo*, 1934. — Arthur Liebert, *Die Krise des Idealismus*, 1936. — Algunas exposiciones filosóficas de sistemas idealistas: J. Bergmann, *Zur Beurteilung des Kritizismus vom idealistischen Standpunkt*, 1875. — Id., id., *System des objektiven Idealismus*, 1903. — R. F. A. Hoernlé, *Idealism as a Philosophical Doctrine*, 1924. — Id., id., *Idealism as a Philosophy*, 1927. — J. E. Turner, *A Theory of Direct Realism, and the Relation of Realism to Idealism*, 1925. — Gerhard Kränzlin, *Die Philosophie des unendlichen Menschen, Ein System des reinen Idealismus und zugleich eine kritische Transzendental-Philosophie*, 1936 [véase HUMANISMO]. — E. S. Brightman, *Person and Reality: an Introduction to Metaphysics*, 1958, ed. P. A. Bertocci en col. con J. E. Newhall y R. S. Brightman. — Exposición de rasgos capitales del idealismo: M. F. Sciacca, *Qué es el idealismo*, 1959 (Esquemas, 47). Una revista enteramente dedicada al idealismo fue *Idea-*

lismus. *Jahrbuch für die idealistische Philosophie*, ed. E. Harms (I, 1934).

IDEAS (HISTORIA DE LAS)

Desde un tiempo a esta parte se ha suscitado gran interés por lo que se ha llamado "historia de las ideas". Nos referiremos a ella por la estrecha relación que tiene, o puede tener, con la historia de la filosofía en general y con la historia de conceptos y términos filosóficos en particular.

Aunque ha habido trabajos de historia de las ideas desde hace ya mucho tiempo, sólo con Arthur O. Lovejoy (v.) se ofreció un programa suficientemente completo para el estudio de la historia de las ideas. Lovejoy presentó tal programa en la introducción a su libro *The Great Chain of Being* (1936 [The William James Lectures. Harvard University 1933]) — en el que estudió la "idea" de "la gran cadena del ser" en cuanto vinculada a las nociones del ser, perfección, jerarquía, plenitud y otras similitudes. Según Lovejoy, junto a la historia intelectual de un período, y junto a la historia de sistemas y tendencias o movimientos filosóficos, hay la posibilidad de una historia de ciertas "unidades" o "unidades-ideas" (*unit-ideas*) [lo que podría llamarse "monoideas"] que se obtienen cuando se analizan o descomponen sistemas, tendencias o hasta "espíritus de una época" en ciertos elementos intelectuales últimos y a la vez constituyentes. No todo tema o concepto es para Lovejoy una "idea" en el sentido propuesto. Así, por ejemplo, "la idea de Dios" no es una "idea", por cuanto bajo una concepción, o, a *fortiori*, varias concepciones, de Dios pueden encontrarse o rastrearse "ideas" más elementales de las cuales está formada tal concepción o concepciones. Tampoco son ideas las tendencias o movimientos. Las "unidades persistentes, o recurrentes, de la historia del pensamiento" que son las "ideas" pueden ofrecer, sin embargo, muy diversos aspectos. Pueden ser "supuestos no completamente explícitos"; "motivos dialécticos" que "encaminen" u "orienten" el pensar; términos-claves o expresiones-claves, etc.

Examinar tales "ideas" requiere, pues, previamente "aislarlas". Pero a la vez requiere relacionar entre sí muy diversas esferas que usualmente se mantienen separadas — esferas tales como las creencias religiosas, las ideas

filosóficas, los estilos artísticos, las concepciones científicas, etc. En efecto, las ideas de referencia subyacen en esferas muy diversas y permiten establecer conexiones que de lo contrario permanecerían ignoradas.

Se puede advertir que la historia de las ideas es a la vez un fragmento de la historia de la filosofía y un estudio previo a esta última historia. Está relacionada con lo que se ha llamado "protofilosofía" (VÉASE), con el estudio de las formas o tipos de pensar (véanse PENSAR, PERIFILOSOFÍA, TIPO) y con las investigaciones de concepción del mundo (véase MUNDO [CONCEPCIÓN DEL]). Hay relaciones estrechas entre la historia de las ideas y la llamada *Geistesgeschichte* ("historia espiritual") en el sentido de Dilthey y sus discípulos (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL). De hecho, los autores que han llevado a cabo investigaciones de "historia espiritual" en el sentido de Dilthey (así, por ejemplo, B. Groethuysen, Georg Misch) pueden alegar que la historia de las ideas del tipo propuesto por Lovejoy es sólo un aspecto de la "historia espiritual".

La historia de las ideas y lo que se ha calificado de "historia de los conceptos filosóficos" no coinciden siempre. La historia de los conceptos filosóficos es en un sentido menos "básica" y en otro sentido más "compleja" que la historia de las ideas. Sin embargo, una idea como la de "perfección" es a la vez una idea y un concepto filosófico; sólo ocurre que tratada como concepto filosófico aparece más "aislada" que tratada como idea.

A la historia de las ideas puede agregarse la historia de la terminología filosófica tal como ha sido propuesta y desarrollada por Rudolf Eucken (v.).

La dificultad de distinguir entre historia de las ideas, historia espiritual, historia de los conceptos filosóficos, etc., se manifiesta en el hecho de que en muchos casos no puede determinarse exactamente a qué tipo de investigación pertenece un trabajo histórico dado. Para darse cuenta de esta dificultad basta recorrer la serie de trabajos publicados en el *Archiv für Geschichte der Philosophie*, dirigido por Ludwig Stein, en colaboración con Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann y Eduard

Zeller (Vols. I-XLI, 1888-1942 [los últimos vols. bajo la dirección de Arthur Stein con un comité editorial formado por B. Groethuysen, E. Cassirer, A. Koyré, E. Spranger *et. al.*]; reanudada con el vol. XLII en 1960 bajo la dirección de Paul Wilpert y Glenn Morrow). Algunos de estos trabajos son de historia de conceptos, de términos o expresiones filosóficas, historia espiritual, y hasta lo que luego se llamará "historia de las ideas". Si se recorren los trabajos publicados en el *Journal of the History of Ideas*, fundado por Lovejoy en 1941, nos encontramos con análoga dificultad: los trabajos incluidos son, en principio, de historia de las ideas, pero los hay que ofrecen los otros aspectos citados, o una combinación de ellos. Igual ocurre con los trabajos incluidos en el *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*, publicado (no periódicamente) desde 1955 bajo la dirección de Erich Rothacker (un discípulo de Dilthey); con las investigaciones del tipo de las de Dietrich Mahnke y Georges Poulet sobre el motivo o concepto del círculo y de la esfera (v.); con las publicaciones presentadas bajo la serie de los *Archives Internationales d'Histoire des Idées - International Archives of the History of Ideas*, bajo la dirección de P. Dibon y R. Popkin; y hasta con trabajos llevados a cabo desde el punto de vista histórico-semántico, tales como (para mencionar un solo ejemplo) el de Leo Spitzer: *Classical and Christian Ideas of World Harmony* (1963, ed. A. G. Hatcher) a base del análisis de las variaciones semánticas del término *Stimmung*. Aunque puede usarse para clasificar estos y otros trabajos la expresión 'historia de las ideas' en un sentido bastante general y, en todo caso, más amplio, o más complejo, que el que tiene en Lovejoy, hay que especificar en cada caso cuál es la orientación principal de tal "historia".

Se ha discutido a veces en qué proporción la historia de las ideas, de los conceptos filosóficos, etc., puede estudiarse como si se tratara de elementos aislados, o relativamente aislables, del contexto humano en el cual están efectivamente insertados. Los autores que se han consagrado a la *Geistesgeschichte* han solido entender esta "historia espiritual" no sólo como his-

IDE

toria humana, sino inclusive como historia de aquello que permite comprender efectivamente las variaciones humanas en el curso de la historia. Pero no siempre ha quedado bien claro en qué medida una misma "idea" puede entenderse como "mera idea" o como "un (humano) hacerse cargo" de ella. La distinción queda aclarada si se considera la noción de "idea" en contraste con la noción de "creencia" propuesta por Ortega y Gasset. Nos hemos referido a este punto en el artículo CREENCIA. Más detalladamente hemos tratado la cuestión en el artículo IDEOMA (v.), término propuesto por Ortega para distinguirlo de 'draoma'.

IDEATUM. Puede llamarse, en general, *ideatum* (lo "ideado") al resultado de un proceso de ideación (VÉASE). *Ideatum* es lo contenido en la idea. Puede ser, pues, según los casos, lo representado, la esencia formal de una cosa, etc. Santo Tomás indica que la idea se entiende en relación con el *ideatum*. Sin embargo, la idea y el *ideatum* no tienen por qué ser similares según la conformidad con la naturaleza, sino que necesitan ser similares solamente según la representación (*secundum repraesentationem tantum*). Es suficiente, por tanto, que la idea re-presente el *ideatum* y que éste sea re-presentado por la idea. Según Santo Tomás, la idea de algo compuesto puede ser simple, y la idea de algo potencial es actual, es decir, una idea actual de algo potencial (*De veritate*, q. 3, a 5, ad 2).

Spinoza mantiene que la idea presenta en el orden del pensamiento los mismos caracteres que el *ideatum* (el objeto de la idea) ofrece en el orden de la realidad (*De em. int.*, 41). La idea debe concordar con su *ideatum* (*ibid.*, 42), o sea, la idea debe convenir con lo que representa: *idea vera debet cum suo ideato convenire* (*Eth.*, I, axioma vi).

IDENTIDAD. Lo mismo que el concepto de contradicción (VÉASE), el de identidad ha sido examinado desde varios puntos de vista. Los dos más destacados son el ontológico (ya sea ontológico formal, ya metafísico) y el lógico. El primero es patente en el llamado *principio ontológico de identidad* (A—A), según el cual toda cosa es igual a ella misma o *ens est ens*. El segundo se manifiesta

IDE

en el llamado *principio lógico de identidad*, el cual es considerado por muchos lógicos de tendencia tradicional como el reflejo lógico del principio ontológico de identidad, y por otros lógicos como el principio 'a pertenece a todo a (lógica de los términos) o bien como el principio 'si p [donde 'p' simboliza un enunciado declarativo], entonces p' (lógica de las proposiciones). Algunos autores han hablado también del principio psicológico de identidad, entendiendo por él la imposibilidad de pensar la no identidad de un ente consigo mismo, pero, como hemos hecho con la noción de contradicción, excluirémos aquí este último sentido. Nos limitaremos, pues, en este artículo a un examen de los sentidos ontológico (o metafísico) y lógico de la identidad. Advertiremos, por lo demás, que su separación mutua no resulta fácil; en el curso de la historia de la filosofía ambos sentidos se han entremezclado —y aun confundido— con frecuencia. De todos modos, en los primeros párrafos nos referiremos principalmente al aspecto ontológico y en los últimos al aspecto lógico.

Ha sido común en gran parte de la tradición filosófica considerar que el fundamento del principio lógico de identidad se encuentra en el principio ontológico, o bien que ambos son aspectos de una misma concepción: aquella según la cual siempre que se habla de lo real se habla de lo idéntico. Una forma extrema de esta concepción se encuentra en Parménides. La identidad sería en este caso el resultado de una cierta tendencia de la razón — o por lo menos de esa "razón identificadora" que ha sido tan corriente en la historia de la filosofía. Particularmente interesantes son al respecto las indagaciones de Meyerson. Habla este autor, en efecto, de la identidad como de aquella inevitable tendencia de la razón a reducir lo real a lo idéntico, esto es, a sacrificar la multiplicidad a la identidad con vistas a su explicación. El principio de causalidad es así, según Meyerson, el principio de identidad aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo, y es el caso más característico de esta identificación a que tiende tanto la ciencia como el pensamiento común. "Afirmar que un objeto es idéntico a sí mismo —escribe dicho autor— parece una pro-

IDE

posición de pura lógica y, además, una simple tautología o, si se prefiere, un enunciado analítico según la nomenclatura de Kant. Pero desde el instante en que se agrega a ello la consideración del tiempo, el concepto se desdobra, por así decirlo, pues fuera del sentido analítico adquiere, como certeramente lo ha dicho Spir, un sentido sintético." Es analítico "cuando expresa simplemente el resultado de un análisis del concepto; sintético, por el contrario, cuando es entendido como una afirmación relativa a la naturaleza de los objetos reales. Mas esta relación entre el principio de la razón determinante y el de identidad era ya perfectamente clara para Leibniz, como puede advertirse por la exposición de Couturat y como, por lo demás, lo indica el modo como Leibniz establece un paralelo entre los dos principios en el pasaje aludido" (Cfr. bibliografía).

Formas menos extremas, pero no menos iluminadoras, de la concepción citada se hallan asimismo en algunas obras de Platón, especialmente en varios de sus últimos diálogos (dialécticos) en los cuales la influencia de Parménides se hace patente. Ahora bien, en numerosas ocasiones se ha procurado descubrir que, aunque fundada en la razón identificadora que no se detiene hasta llegar a la equiparación del ente con lo uno, hay diversos modos de considerar la identidad. Es lo que sucede en los comentarios griegos de Aristóteles y luego en varios escolásticos. El propio Estagirita no dedicó gran atención a la cuestión de la identidad; ni en los escritos lógicos ni en la *Metafísica* se halla un análisis de ella que pueda parangonarse con el proporcionado sobre el principio de contradicción. Pero dicho autor tiene por lo menos conciencia de que las formas en que puede hablarse de identidad son varias. Así cuando dice que la identidad es "una unidad de ser, unidad de una multiplicidad de seres o unidad de un solo ser tratado como múltiple, cuando se dice, por ejemplo, que una cosa es idéntica a sí misma", o bien cuando formula —no siempre claramente— diversas leyes de la lógica de la identidad, o bien, finalmente, cuando habla de la identidad desde el punto de vista de la igualdad (matemática). Por una vía semejante siguieron las investiga-

ciones escolásticas sobre la noción de *identitas*. Si bien parece haber un fundamento común de la identidad —la "conveniencia de cada cosa consigo misma"—, puede hablarse de identidad en varios sentidos: identidad real, identidad racional o formal, identidad numérica, específica, genérica, intrínseca, extrínseca, causal, primaria, secundaria, etc. Por debajo de estas distinciones ha latido, sin embargo, con gran frecuencia la idea de que todas las formas de identidad pueden reducirse a dos: la identidad lógica o formal, y la identidad ontológica o real.

Según hemos visto, la última es considerada con frecuencia como el fundamento de la primera. Pero el proceso inverso no está excluido, como lo muestran diversas manifestaciones del racionalismo moderno, en particular durante el siglo XVII. En todo caso, no ha sido común en el pasado distinguir explícitamente entre el aspecto ontológico y el lógico de la identidad; muchas veces la investigación de las leyes lógicas de la identidad se han llevado a cabo al hilo de un doble análisis ontológico y lógico, sin que pueda determinarse exactamente qué sentido de la identidad ha resultado primario. Esto ha ocurrido inclusive en quienes, como Leibniz, han dedicado a la lógica de la identidad gran atención: el principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles (VÉASE) es la formulación de una de las leyes de la lógica de la identidad y a la vez un principio ontológico (o metafísico).

Hume (*Treatise*, IV, v) criticó la noción tradicional del yo (*self*) alegando que la idea de esta supuesta entidad no se deriva de ninguna "impresión" (VÉASE) sensible. Penetrar en el recinto del supuesto "yo" equivale a encontrarse siempre con alguna percepción particular; los llamados "yos" son sólo haces o colecciones (*bundles*) de diferentes impresiones. Para "aguantar" la persistencia de las percepciones se imagina un alma, yo o substancia subyacentes a ellas; se supone, además, que hay en un agregado de partes en relación mutua, "algo misterioso que relaciona las partes independientemente de tal relación". Pero como, según Hume, tales imaginaciones y suposiciones carecen de base, debe rechazarse la idea de que hay una identidad metafísica en

la noción de substancia. Hume consideró que el problema de la identidad personal (y, por extensión, el problema de cualquier identidad substancial) es insoluble, y se contentó con la relativa persistencia de haces de impresiones en las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad de las ideas.

Kant aceptó las consecuencias de la crítica de Hume contra la concepción racionalista de la identidad, pero no la solución de Hume. La identidad se hace en Kant trascendental en tanto que es la actividad del sujeto trascendental la que permite, por medio de los procesos de síntesis, identificar diversas representaciones (en un concepto). El problema de la identidad parece insoluble (o su solución arbitraria) cuando pretendemos identificar cosas en sí. Por otro lado, la solución es insatisfactoria como cuando, siguiendo a Hume, fundamos la identidad en la relativa persistencia de las impresiones. En cambio, la identidad aparece asegurada cuando no es ni empírica ni metafísica, sino trascendental. Más todavía, sólo la noción trascendental de la identidad hace posible, según Kant, un concepto de identidad. Ello se aplica no solamente a las representaciones externas, sino también a la cuestión de la "identidad numérica" de la conciencia de mí mismo en diferentes momentos (*K. r. V.*, A 361 y sigs.). No hay un substracto metafísico de la identidad personal que pueda ser demostrado por la razón. Pero la identidad personal aparece en la razón práctica como una forma de postulado — si la inmortalidad es un postulado de la razón práctica, debe implicar la identidad personal del ser inmortal.

Los idealistas postkantianos hicieron de la identidad un concepto central metafísico. Así ocurrió especialmente en Schelling, uno de cuyos sistemas se basa en la identidad de sujeto y objeto. La identidad es aquí no sólo un concepto lógico, ni sólo el resultado de representaciones empíricas unificadas por medio de la conciencia de la persistencia, sino un principio que aparece lógicamente como vacío, pero que metafísicamente es la condición de todo ulterior "desarrollo" o "despliegue". Hegel distingue entre la identidad puramente formal del entendimiento y la identidad rica y concreta de la razón. Cuando lo Absoluto

es definido como "lo idéntico consigo mismo" parece no decirse nada sobre lo Absoluto. Pero la "identidad concreta" de lo Absoluto no es una identidad vacía. En suma, la identidad no expresa (o, más exactamente, no expresa solamente) en Hegel una relación vacía y abstracta, y tampoco una relación concreta pero carente de razón, sino un universal concepto, una verdad plena y "superior", que ha "absorbido" las identidades anteriores. En rigor, ya la forma del principio de identidad indica, según Hegel, que hay en él más que una identidad simple y abstracta; hay el puro movimiento de la reflexión (*reine Bewegung der Reflexion*) en el que "lo otro" surge como "aparición".

En la filosofía contemporánea se ha examinado el problema de la identidad de muy diversos modos. Una cuestión muy debatida ha sido la de la "identidad personal". Otra cuestión disputada ha sido la de la identificación de "objetos", la cual puede ser —como ha señalado Quine— identificación de objetos concretos (por ejemplo, un río), en el curso de la cual se usan términos singulares, o identificación de objetos abstractos (por ejemplo, un cuadrado), en el curso de la cual se usan términos generales. Heidegger ("*Der Satz der Identität*", en *Identität und Differenz*, 1957, págs. 15-34) indica que la fórmula $A = A$ se refiere a una igualdad (*Gleichheit*), pero no dice que A sea como "lo mismo" (*dasselbe*). La identidad supone que la entidad considerada es igual a sí misma o, como escribía Platón, $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \delta'\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, que es lo mismo con respecto a sí misma. En la identidad propiamente dicha hay la idea de la "unidad consigo misma" de la cosa — idea ya perceptible en los griegos, pero desarrollada solamente con Leibniz y Kant, y sobre todo con los idealistas alemanes: Fichte, Schelling y Hegel. Desde éstos no podemos ya representarnos la identidad como mera unicidad (*Einerlei*). La unicidad es puramente abstracta y nada dice del "ser sí mismo con" a que el "principio de identidad" se refiere metafísicamente. Como ley del pensar, el citado principio es válido sólo "en cuanto es una ley del ser, que enuncia: A todo ente como tal pertenece la identidad, la unidad consigo misma" (*die Einheit mit ihm selbst*).

IDE

Nos ocuparemos ahora de la noción de identidad estrictamente dentro de la lógica.

Ante todo, el llamado "principio de identidad" es presentado como una ley de la lógica sentencial, o de la lógica proposicional y, por tanto, como una tautología. He aquí dos leyes de identidad en la citada lógica:

$$p \supset p$$

que se lee:

si p , entonces p ,

y

$$p \equiv p$$

que se lee:

p si y sólo si p ,

donde, una vez más, ' p ' simboliza un enunciado declarativo. Observemos que esta concepción de la identidad fue anticipada ya por los estoicos; según Łukasiewicz, dichos filósofos formularon el principio de identidad en la lógica de los enunciados, en tanto que Alejandro de Afrodísia (*in anal. pr. comm.*, Wallies, 34) lo formuló, a base de la doctrina aristotélica, en la lógica de los términos. En efecto, el principio 'si lo primero, entonces lo primero' contiene, según Łukasiewicz, una constante 'si... entonces' y una variable proposicional ' p ', lo cual equivale a decir que para ' p ' sólo puede darse una proposición con sentido, como en 'Si es de día, entonces es de día'. En cambio, el principio expuesto por Alejandro de Afrodísia: 'todo α es α o bien ' α pertenece a todo α , contiene una constante 'todo...es' y una variable de un término, ' α '. Concluiremos indicando que el principio estoico citado puede considerarse también como un principio metalógico, por cuanto constituye uno de los indemostrables (VÉASE).

En segundo lugar, la noción de identidad es desarrollada en la llamada *lógica de la identidad*. Junto a los signos de la lógica cuantificacional esta lógica emplea los signos '=' (que se lee 'es', 'es idéntico a', 'es igual a', 'es equivalente a', etc.), y ' \neq ' (que se lee 'no es', 'es distinto de', 'es diferente de', etc.). Ejemplo de enunciado perteneciente a tal lógica es:

La Luna es el satélite de la Tierra

donde 'es' equivale a 'es idéntico a', estableciéndose, por consiguiente, una identidad entre la Luna y El satélite

IDE

de la Tierra. Como todas las lógicas, la de identidad comprende varias leyes. Mencionaremos aquí dos a guisa de ilustración. Una es la ley de substitutividad de la identidad, que se formula:

$$(x) (y) (x = y \supset (Fx = Fy)),$$

por la cual se ve que dos entidades, x e y , son idénticas si lo que es verdad de una es verdad de la otra. Suponiendo que V se lee 'Cervantes', que y se lee 'el autor del *Quijote*' y que ' F ' se lee 'el más famoso novelista español del Siglo de Oro', tendremos que si Cervantes es el autor del *Quijote* habrá equivalencia entre la afirmación de que Cervantes es el más famoso novelista español del Siglo de Oro y la afirmación de que el autor del *Quijote* es el más famoso novelista español del Siglo de Oro. Cuando la citada ley se formula indicándose que las entidades en cuestión son idénticas si tienen las mismas propiedades, nos encontramos entonces ante la expresión lógica del principio leibniziano de los indiscernibles, expresión que requiere cuantificar el predicado. Otra ley es la de transitividad, que se formula:

$$(x) (y) (z) ((x = y \cdot y = z) \supset x = z),$$

por la cual se ve que si dos entidades son iguales a una tercera son iguales entre sí. Suponiendo que ' x ' se lee 'Dostoievski', ' y ' se lee 'el autor de *El idiota*' y ' z ' se lee 'el más profundo de los novelistas rusos', tendremos que si Dostoievski es el autor de *El idiota*, y el autor de *El idiota* es el más profundo de los novelistas rusos, entonces Dostoievski es el más profundo de los novelistas rusos.

Terminaremos indicando que la identidad es una de las operaciones que pueden efectuarse en el álgebra de clases y en el álgebra de relaciones. El signo usado para expresar la identidad en ambas álgebras es también '='. En el álgebra de clases la fórmula:

$$A = B$$

se lee:

La clase A es idéntica a la clase B ,

con lo cual se expresa que cada miembro de la clase A es miembro de la clase B , y cada miembro de la clase B es miembro de la clase A . La identidad entre clases se define:

$$A = B = \text{def. } (x) (x \varepsilon A = x \varepsilon B).$$

IDE

En cuanto al álgebra de relaciones, la fórmula:

$$R = S$$

se lee:

La relación R es idéntica a la relación S ,

con lo cual se expresa que:

$$R = S$$

se define mediante:

$$(x)(y)(xRy = xSy).$$

Ejemplo de identidad de clases es:

La clase de los números primos es idéntica a la clase de los números que sólo son divisibles por sí mismos y por 1.

Ejemplo de identidad de relaciones es:

La relación *criado de* es idéntica a la relación *servidor masculino de*.

Para el problema de la "identidad del propio yo", véase Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, 1963. — Además, bibliografía de Yo.

Presentación y discusión del principio de identidad según la lógica clásica y de la lógica de la identidad según la lógica actual se hallarán en la mayor parte de los manuales citados en las bibliografías de los artículos LÓGICA y LOGÍSTICA respectivamente. Las consideraciones de W. van Quine sobre la identidad y la identificación, en "Identity, Ostension, and Hypostasis", *The Journal of Philosophy*, XLVII (1950), 621-33, recogido, con algunos cambios en las llamadas, en el libro del mencionado autor titulado *From a Logical Point of View*, 1953, págs. 65-79. — Análisis del concepto lógico de identidad por F. Waismann, "Ueber den Begriff der Identität", *Erkenntnis*, VI (1936) y por D. S. Schwayder, '=', *Mind*, LXV (1956), 16-37. — Análisis de los aspectos ontológicos de la identidad en W. Windelband, "Ueber Gleichheit und Identität", en *Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. der Wissenschaften*, 1910. — Análisis metafísico o histórico-metafísico de la identidad en R. W. Gödel, *Die Lehre von der Identität in der deutschen Logik-Wissenschaft seit Lotze. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Logik und philosophischen Systematik. Mit einer Bibliographie zur logikwissenschaftlichen Identitätslehre in Deutschland seit der Mitte des 10. Jahrhunderts*, 1935 (Dis.). — La investigación mencionada de Meyer-son, en casi todas las obras de este

IDE

autor, pero principalmente en *Identité et Réalité* 1908 (trad. esp.: *Identidad y realidad*, 1929). La cita del texto de Meyerson procede de la pág. 18. El pasaje de Leibniz aludido en ella, en las *Op. philosophica*, ed. Erdmann, 1840, pág. 515.

IDEOLOGÍA. Puede hablarse de ideología en cuatro sentidos.

I. La ideología es —o, mejor, fue— una disciplina filosófica cuyo objeto era el análisis de las ideas y de las sensaciones en el sentido dado por Condillac a estos términos. El "fundador" de la ideología —o de la corriente de los llamados "ideólogos"— fue Destutt de Tracy (VÉASE). El primer volumen (*Ideologie*, 1802) de su obra titulada *Éléments d'idéologie* puede considerarse como el punto de partida de la citada corriente, si bien, como indica F. Picavet (Cfr. *infra*), puede hablarse de "precursores" de Destutt de Tracy y de los ideólogos franceses del siglo XIX. Los ideólogos se interesaron grandemente por el análisis de las facultades y de los diversos tipos de "ideas" producidas por estas facultades. Estas "ideas" no eran ni formas (lógicas o metafísicas) ni hechos estrictamente psicológicos ni categorías (gnoseológicas), aunque de algún modo participaban de cada una de éstas. La ideología es, según Destutt de Tracy, una ciencia fundamental cuyo objeto son "los conocimientos". La ideología está íntimamente ligada a la gramática general, que se ocupa de los métodos de conocimiento, y a la lógica, que trata de la aplicación del pensamiento a la realidad.

Según Picavet, puede distinguirse entre tres generaciones de ideólogos. La primera generación o "generación precursora" incluye, entre otros, a P.-L. Roederer (1754-1835), Joseph Lakanal (1762-1845), Jean-François de Saint-Lambert (1716-1803) y, hasta cierto punto, a Condorcet y Laplace. La segunda generación, la más conocida y la propiamente "fundadora", incluye a Destutt de Tracy y a Cabanis (VÉANSE). Junto a estos dos filósofos puede mencionarse a varios pensadores y escritores influidos por los primeros: Benjamin Constant (1767-1830), Jean-Baptiste Say (1767-1832), etc. Hay ciertas relaciones entre la "ideología" de esta generación y las ideas de ciertos filósofos sociales: Pierre Leroux (1797-1871), Fou-

IDE

rier, Saint-Simon y hasta Comte (VÉANSE). No son ajenos al movimiento "ideológico" ciertos "filósofos del yo interior", como Maine de Biran. Por otro lado, algunos análisis llevados a cabo por los ideólogos de la segunda generación son similares a los realizados por varios pensadores de la escuela escocesa (VÉASE). La tercera generación incluye a Degérando (v.) y Laromiguière (v.) y sus discípulos. Los miembros de esta generación estuvieron en contacto con el eclecticismo (v.). Los trabajos producidos por Degérando y Laromiguière influyeron sobre Taine y, según indica Picavet, inclusive sobre Renan, Littré y Th. Ribot (a veces descritos como representando "el renacimiento de la ideología").

No debe considerarse la ideología francesa como una "escuela" fundada en principios comunes a todos sus representantes. Cada generación de ideólogos manifestó opiniones muy distintas. Por ejemplo, en algunos (Cabanis) predomina el "psicologismo" y "psicofisiologismo"; en otros (Degérando) predomina una especie de espiritualismo. Por otro lado, aunque la influencia de Condillac sobre los ideólogos fue considerable, en modo alguno fueron éstos simplemente discípulos de Condillac.

La actitud política de algunos ideólogos, que se manifestaron primero partidarios de Bonaparte y declararon luego su oposición al mismo, suscitó en el Emperador ásperos comentarios que contribuyeron a dar al término 'ideología' un sentido peyorativo. A consecuencia de ello ha sido frecuente denunciar a los ideólogos como "doctrinarios".

El vocablo 'ideología' fue usado asimismo por Galluppi y Rosmini en sentidos semejantes a los que tuvo entre los ideólogos franceses. Ambos pensadores italianos consideraron la ideología como estudio de las ideas esenciales en el saber humano — ideas "inmediatas" aprehendidas directamente y en las que se funda todo conocimiento. Pero mientras Galluppi subrayaba lo que las ideas tienen de "dado inmediato", Rosmini ponía de relieve el carácter inteligible de las ideas.

II. Maquiavelo puso ya en claro la posibilidad de una distinción (o "desvío") entre la realidad —especialmente la realidad política— y las

IDE

ideas políticas. En un sentido más general Hegel señaló la posibilidad de que la conciencia se separara de sí misma en el curso del proceso dialéctico y, más específicamente, del proceso histórico. Ello equivale a reconocer la posibilidad de una "conciencia desgarrada" y de una "conciencia desdichada", esto es, la posibilidad de que la conciencia no sea lo que es y sea lo que no es. En la famosa "inversión" de la doctrina de Hegel propuesta por Marx, el desdoblamiento aparece como una "ideología". Las ideologías se forman como "enmascaramientos" de la realidad fundamental económica; la clase social dominante "oculta" sus "verdaderos" propósitos (los cuales, por lo demás, puede ella misma ignorar) por medio de una ideología. Pero la ideología, a la vez que ocultación y enmascaramiento de una realidad, puede ser revelación de esta realidad. Por lo demás, la ideología puede servir como "instrumento de lucha", como sucede cuando el proletariado toma el poder y convierte en ideología militante su concepción materialista y dialéctica de la historia.

La noción de ideología como ocultación y revelación de la realidad social y, en general, de los propósitos humanos, hizo fortuna en el siglo XIX y ha persistido hasta nuestro siglo. Nietzsche, Sorel y Pareto se ocuparon, en distintas maneras, de "desenmascarar ideologías". Pareto, además, elaboró una doctrina sistemática de la ideología, mostrando que ésta es siempre una teoría no científica; según Pareto, la ideología no es descripción objetiva de la realidad social, sino conjunto de normas encaminadas a la acción.

Importantes contribuciones a la noción de ideología en el sentido que ahora nos ocupa se deben en época más reciente a varios autores marxistas (por ejemplo, Lukács) y a Max Scheler y Karl Mannheim. Nos referiremos sumariamente a los dos últimos.

En Max Scheler el problema de la ideología está tratado dentro del marco de la sociología del saber. En efecto, el conocimiento puede estudiarse no solamente en su contenido, sino también en su relación con una situación social e histórica. En este último caso tenemos las ideologías. La sociología del saber es en buena parte sociología de ideologías.

IDE

Karl Mannheim se ocupó también de sociología del conocimiento, en un sentido semejante a Scheler, pero con particular interés por las cuestiones de índole política y social. Siguiendo en parte (y en parte sometiendo a crítica) el marxismo, y aprovechando las investigaciones de Max Weber, Mannheim trató sistemáticamente el problema de las ideologías como "reflejos" de una situación social que a la vez ocultan y revelan. "El concepto de ideología —escribe Mannheim en su libro sobre ideología y utopía— refleja el descubrimiento que surgió como consecuencia del conflicto político, esto es, el hecho de que los grupos dominantes puedan estar en su pensar tan intensamente apegados a cierta situación de intereses, que ya no les sea simplemente posible ver ciertos hechos que socavarían su sentido de dominación. Implícito en el vocablo 'ideología' es la percepción de que en ciertas situaciones el inconsciente colectivo de ciertos grupos oscurece la condición real de la sociedad tanto para sí mismos como para otros y, de consiguiente, estabiliza tal situación". Mannheim distingue entre ideología parcial (que tiene una raíz psicológica) e ideología total (que tiene una raíz social).

III. Aunque en algunos aspectos se halla ligada a las concepciones anteriores, la noción de ideología propuesta por Sartre difiere de ellas en puntos capitales. Sartre llama "ideólogos" a los filósofos que no son realmente creadores. Los filósofos creadores (como Descartes, Locke, Hegel, Marx) son para Sartre los que han edificado filosofías que se han convertido en "mundos". Ello ha sido posible porque tales filósofos han producido un pensamiento que ha hecho viviente la *praxis* que lo ha engendrado. En cambio, los ideólogos (Kierkegaard, Jaspers y, en la época moderna, todos los pensadores excepto los citados antes como "filósofos creadores") se limitan a explorar y a explotar el dominio abierto por los filósofos.

Los ideólogos llevan a cabo un inventario y hasta erigen algunos edificios intelectuales, pero todo ello nutriéndose del pensamiento de "los grandes muertos". Sartre indica que es posible saber cuándo nos las tenemos con una filosofía o con una ideología. Así, en su opinión, el marxismo

IDE

es una filosofía; el existencialismo, una ideología.

IV. Quine usa el término 'ideología' en un sentido distinto de cualquiera de los antes presentados. Según Quine, es posible preguntarse por las ideas que pueden ser expresadas en una determinada ontología (VÉASE). Las ideas resultantes forman la ideología de la correspondiente ontología. No debe pensarse, sin embargo, que hay simple correspondencia entre la ontología de una teoría y su ideología. Por ejemplo, una ontología puede abarcar ciertas entidades, y su ideología incluir sólo ideas de cierto número de tales entidades; una ideología puede abarcar ciertas ideas que no tienen correlatos en la ontología; dos teorías pueden tener la misma ontología y distintas ideologías, etc.

Sobre los ideólogos franceses, además de las bibliografías de los artículos que se han consagrado a los más importantes de ellos, véase: F. Picavet, *Les idéologues; essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses en France depuis 1879, 1891*. — Emanuele Rivero, *I problemi della conoscenza e del metodo nel sensismo degli ideologi*, 1962.

Sobre la relación entre ideologías, ideas e ideales: W. Knuth, *Ideen, Idealen, Ideologien*, 1955.

Sobre ideología en sentido "sociológico" y los problemas relativos a ideología en la sociología del saber (además de las obras de Marx, Nietzsche y Pareto): Georg Adler, *Die Bedeutung der Illusionen für Politik und soziales Leben*, 1904. — Paul Szende, *Verhüllung und Enthüllung*, 1922. — P. Andrei, *Die soziologische Auffassung der Erkenntnis*, 1923. — Max Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens* (en el tomo *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, ed. por Scheler, 1924; 2ª ed. alterada con el título: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926 [trad. esp.: esp.: *Sociología del saber*, 1935]). — Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929 (trad. esp.: *Ideología y utopía*, 1942; otra trad., 1958). — Ernst Grünwald, *Das Problem einer Soziologie des Wissens. Versuch einer kritischen Darstellung der wissenssoziologischen Theorien*, 1934. — K. Wolff, *La sociologia del sapere. Ricerca di una definizione* (tesis; manuscrito en Biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università degli Studi di Firenze, 1935; citado por K. Mannheim). — Franz Jakubowski, *Der ideologische Ueberbau in der materialistischen Geschichtsauf-*

IDE

fassung, 1936. — Raymond Aron, "L'idéologie", *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937), 65-84. — Gerard Degré, *Society and Ideology. An Inquiry into the Sociology of Knowledge*, 1943. — Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie. Untersuchungen über die geistige Maskierung und Demaskierung der Macht von Napoleon bis zur Gegenwart*, 1945, 2ª ed., rev., 1961 (trad. esp.: *Verdad e ideología*, 1951). — J. J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, 1949 [sobre K. Mannheim y P. Sorokin]. — Th. Geig, *Ideologie und Wahrheit*, 1953. — Jeanne Hersch, *Idéologies et Réalité*, 1956. — Andrew Hacker, *Political Theory, Philosophy, Ideology, Science*, 1961. — H. Zeltner, *Ideologie und Gesellschaft*, 1962. — Sobre ideología y metafísica: William Oliver Martin, *Metaphysics and Ideology*, 1959 [The Aquinas Lecture, 1959].

Las ideas de Sartre, en *Critique de la raison dialectique*, I, 1960, págs. 15 y sigs. — Véase Ezequiel de Olaso, "Sartre, ideólogo", *Cuadernos* [París], N° 73 (junio, 1963), 57-61.

Sobre la ideología en el sentido de Quine, véase "Notes on the Theory of Reference", en *From a Logical Point of View*, 1953, especialmente pág. 131.

IDEOMA. En el artículo IDEAS (HISTORIA DE LAS) hemos introducido el término 'ideoma' usado por Ortega y Gasset al dilucidar uno de los aspectos de la realidad llamada "pensamiento". La distinción entre "ideas" y "creencias" de que hemos tratado al final del artículo CREENCIA indujo a Ortega a precisar lo más posible la diferencia entre un pensamiento en tanto que meramente enunciado y un pensamiento en tanto que funciona efectivamente en la vida humana. El pensamiento en tanto que meramente enunciado es llamado por Ortega "ideoma"; el pensamiento en tanto que funcionando efectivamente en la vida humana es llamado por el mismo autor "draoma". El ideoma es, pues, simplemente idea, o pura "idea sobre algo"; el draoma es, en cambio, una creencia. Conviene citar *in extenso* las definiciones al respecto propuestas por Ortega en su obra *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1940, § 26; reimp. en O. C., VIII): "Llamo ideoma a todo pensamiento (cuya expresión tendrá que ser una proposición afirmativa o negativa, simple o compuesta) que explica un dogma (opi-

IDI

nión, sentencia, doctrina) sobre algo; pero *en tanto* que lo enunciamos, sin por ello aceptarlo ni rehusarlo. Tomada así una sentencia, queda convertida en pura 'idea sobre algo', en pura posibilidad mental, que no tiene realidad humana, puesto que se le ha amputado la dimensión de ser opinión en firme de un hombre, convicción de él, tesis que sostiene. Hace un cuarto de siglo, Meinong llamó a esto *Annahme* (*asunción*), porque a él le interesaba desde un punto de vista puramente lógico. Mi 'ideoma' es, si lógicamente considerado, una 'asunción' de Meinong; pero es lo menos interesante en ello. La prueba es que en Meinong significa lo opuesto a acción viviente en que el hombre no sólo 'tiene una idea', sino que *la es*, dándose o no cuenta de ello. El ideoma cuando es puesto en actividad, cuando funciona ejecutivamente, cuando es aceptado y sostenido o rehusado y combatido, se convierte en una efectiva realidad, y es un *draoma* o *drama* (de *drao*: actuar)".

La distinción de referencia le permite a Ortega mostrar que sí, como alguna vez ha dicho, las "ideas" —los ideomas— no tienen historia, los draomas no sólo la tienen, sino que en alguna medida *son* históricos — o si se quiere, histórico-humanos. Así, y para dar un solo ejemplo, la historia de la filosofía no es primariamente una sucesión de meros ideomas, sino un "sistema" de acciones vitales". Ello no significa que la historia de la filosofía —o, en general, del pensamiento (y también de las "ideas")— carezca de dimensión "ideomática". Pero esta dimensión está montada sobre un soporte "draomático". La llamada "historia de las ideas" es poca cosa si el hombre no se "hace cargo" de tales "ideas".

IDIOGRAFICO. Véase **NOMOTÉTICO**, **WINDELBAND** (W.).

IDIOSCÓPICO. Véase **CENOSCÓPICO**.

IDOLO. En el artículo sobre Francis Bacon nos hemos referido a los prejuicios que, según el citado filósofo, asaltan el espíritu de los hombres y de los que hay que librarse con el fin de llevar a cabo la auténtica "interpretación de la Naturaleza". Bacon habla de estos ídolos o "falsas nociones" en los aforismos xxxviii a lxii del "Primer Libro de Aforismos sobre la interpretación de la Natura-

IDO

leza y el reinado del hombre" contenido en el *Novum Organum*, y los divide en cuatro: los *ídola tribu* (ídolos de la tribu), los *ídola specus* (ídolos de la caverna), los *ídola forti* (ídolos del foro o del agora) y los *ídola theatri* (ídolos del teatro o del espectáculo). Los ídolos de la tribu son propios de toda la raza humana. Son en gran número: tendencia a suponer que hay en la Naturaleza más orden y regularidad de los que existen, tendencia a aferrarse a las opiniones adoptadas, influencias nocivas de la voluntad y de los afectos, incompetencia y engaños de los sentidos, aspiración a las abstracciones y a otorgar realidad a cosas que son meramente deseadas o imaginadas. Los ídolos de la cueva son los del hombre individual, ya que cada hombre, dice Bacon, vive en una cueva particular que refracta la luz de la Naturaleza. Se deben tales ídolos a la particular constitución, corporal o mental, de cada individuo, a la educación, hábitos o accidentes individuales. Como hay muchos hombres, hay muchas clases de ídolos de la cueva. Los ídolos del foro, agora o mercado son los que se originan en el trato de unos hombres con otros. Consisten sobre todo en significados erróneos dados a términos o en la suposición de que una vez que se tiene un término o una expresión (como los de 'fortuna', 'primer motor', 'elementos del fuego'), se tienen también las realidades correspondientes. Los ídolos del teatro son los que han inmigrado a los espíritus de los hombres procedentes de los varios dogmas filosóficos y de leyes equivocadas de demostración. Se llaman así, porque, al entender de Bacon, los sistemas recibidos son otros tantos escenarios que representan mundos ficticios. Hay tantos ídolos del teatro como sectas filosóficas, pero Bacon los clasifica en tres grupos: los sofísticos (basados en falsos razonamientos: Aristóteles), los empíricos (basados en precipitadas y osadas generalizaciones: alquimistas) y los supersticiosos (basados en la reverencia por la mera autoridad y tradición: pitagorismo, platonismo).

Según Max Scheler ("Die Idole der Selbsterkenntnis", en *Vom Umsturz der Werte*, 4ª ed., en *Gesammelte Schriften*, ed. Maria Scheler, 1955, págs. 213-92 [anteriores eds. de Vom

ILU

Umsturz der Werte, en 1915, 1919, 1923], debe agregarse a los ídolos del conocimiento externo, descritos por Francis Bacon, los ídolos del conocimiento interno (o de sí mismo). Éstos son los ídolos forjados por quienes (como Descartes, los idealistas, los epistemólogos egocentristas y otros) sostienen que si bien puede haber errores en la percepción del mundo exterior, no puede haberlos en la percepción de sí mismo. Esta percepción (suponen erróneamente los autores a que se refiere Scheler) manifiesta el "sí mismo" exactamente tal cual es.

IDONEÍSMO. Véase **CONSETH** (**FERDINAND**).

IGNORANCIA DEL ARGUMENTO, DEL CONSECUENTE (IGNORATIO ELENCHI). Véase **SOFISMA**.

IGNORANCIA (DOCTA). Véase **DOCTA IGNORANTIA**.

IGNORATIO ELENCHI. Véase **SOFISMA**.

IGUALDAD. Véase **IDENTIDAD**.

ILIMITADO. Véase **INFINITO**.

ILUMINACIÓN. En los artículos Agustín (San) y Luz (VÉANSE) nos hemos referido a la idea de la "luz interior" o "luz del alma" tal como fue desarrollada por San Agustín y por la llamada "tradición agustiniana". Se trata de la doctrina calificada de "doctrina agustiniana de la iluminación divina". Expondremos aquí con más detalle esta doctrina y algunas de las formas que ha adoptado. Nos referiremos asimismo a la teoría del conocimiento de Santo Tomás con el fin de contrastarla con la doctrina agustiniana.

San Agustín no cree necesario "demostrar" la existencia de Dios. "Demostrar" tal existencia equivaldría a probar que la proposición "Dios existe" es verdadera. Pero sólo en Dios está la Verdad; más aun, Dios es la Verdad. Por consiguiente, todas las proposiciones que se perciben como verdaderas son tales porque han sido previamente iluminadas por la luz divina. Entender algo inteligiblemente equivale a extraer del alma su inteligibilidad; nada se entiende inteligiblemente que de algún modo no se "sepa" previamente. Ello parece hacer de San Agustín un partidario de la doctrina platónica de la reminiscencia (VÉASE). Pero aunque San Agustín es en gran medida un platónico, da un sentido muy distinto a la

percepción de lo inteligible en el "alma interior". En efecto, San Agustín —siguiendo en esto, por lo demás, ideas platónicas y neoplatónicas— considera que lo que hace posible tal percepción de lo inteligible no es la reminiscencia de un mundo de las ideas, sino la irradiación divina de lo inteligible. En suma, hay una "luz eterna de la razón", *lumen rationis aeterna*, que procede de Dios y gracias a la cual hay conocimiento de la verdad.

Así, la iluminación divina es el resultado de una acción de Dios por medio de la cual el hombre puede intuir lo inteligible en sí mismo. Lo inteligible se hace tal por estar bañado de la luz divina, pudiendo por ello compararse a la visión de las cosas por el ojo; nada se vería si no estuviese previamente "iluminado". Dios es, pues, el "padre de la luz inteligible", *pater intelligibilis lucis*; es, por así decirlo, "el Iluminador".

Ahora bien, una vez aceptada esta doctrina de la iluminación divina se plantean varios problemas. Uno de los más importantes y debatidos es el del alcance de la iluminación. Si se admite que por medio de la iluminación el alma puede contemplar a Dios directamente, se obtiene una conclusión "ontologista", similar a la que desarrollaron algunos filósofos modernos, tales como Rosmini y Gioberti (véase ONTOLOGISMO). Si se admite que por medio de la iluminación se tiene un conocimiento directo del contenido de las verdades inteligibles, se obtiene una conclusión similar a la de Malebranche (véase) y a la de los autores que proclamaron que "lo vemos todo en Dios". Si se indica que por medio de la iluminación se hace inteligible la esencia de una cosa sensible, se obtiene una concepción más parecida a la tomista que a la agustiniana. Es, pues, razonable pensar que la doctrina agustiniana de la iluminación divina oscila entre la idea de una iluminación del contenido de las verdades inteligibles fundamentales y la idea de una iluminación del alma con el fin de que ésta pueda juzgar de la verdad de las ideas inteligibles. En este último caso la iluminación hace posible el juicio verdadero en tanto que verdadero.

Otro problema es el del papel del conocimiento sensible en la iluminación divina. Si se prescinde totalmen-

te de este conocimiento, el saber inteligible se separa completamente del sensible (como sucede con Gregorio de Rimini [VÉASE]). Si se acentúa demasiado el papel de lo sensible, se llega a una concepción muy semejante a la tomista, a la cual nos referiremos luego. Es asimismo razonable pensar que para San Agustín la iluminación hace posible llevar lo sensible hacia lo inteligible. Pero el modo como se lleva a cabo esta "dirección hacia lo inteligible de lo sensible" no es siempre claro. La solución dada al problema depende en gran parte de la insistencia que se ponga en la actividad del alma. Cuanto más activa sea el alma, aun en el nivel de la percepción de lo sensible, más destaca el papel de la iluminación.

Muchas interpretaciones se han dado de la concepción agustiniana, especialmente en relación con la concepción tomista. Las dos tienen en común el no aceptar que el hombre pueda tener idea de las cosas sensibles sin la percepción sensible. Las dos tienen asimismo en común el no aceptar que el hombre pueda llegar a un conocimiento inteligible si la luz humana no es de algún modo una "luz participada"; al fin y al cabo, tanto San Agustín como Santo Tomás admiten que el intelecto humano ha sido creado por Dios, y que el hombre ha sido creado "a imagen y semejanza de Dios". Pero mientras algunos autores suponen que estas coincidencias constituyen lo más fundamental en la relación entre las dos concepciones, otros destacan las diferencias. Estas últimas aparecen claramente cuando se tiene presente la concepción de Santo Tomás. Ésta consiste esencialmente en suponer que hay un entendimiento activo que ilumina la esencia de lo sensible y la hace inteligible al entendimiento pasivo. El conocimiento se obtiene, pues, mediante "abstracción" (VÉASE) de los inteligibles en las cosas sensibles. En cambio, San Agustín no introduce la idea de un entendimiento activo. Además, aunque no descarta el conocimiento de lo sensible, sostiene que la iluminación afecta primordialmente el orden inteligible. En todo caso, la percepción sensible "leva" (pero no mediante el tipo de abstracción tomista) hacia lo inteligible. Junto a ello, puede destacarse la siguiente diferencia: Santo Tomás se interesa por averiguar el

modo como se forman los conceptos, mientras San Agustín se interesa por descubrir el modo como se obtiene, y "percibe", la verdad, o las verdades, inteligibles.

En el artículo Luz hemos indicado ya la influencia ejercida por la llamada "tradicón agustiniana" en muchos aspectos de la filosofía moderna. En lo que toca a la filosofía medieval, la doctrina agustiniana se encuentra en la mayor parte de los filósofos franciscanos, tales como Mateo de Aquasparta, Juan Pecham, Enrique de Gante y otros, pero no en todos ellos (como lo muestra el caso de Duns Escoto). Particular atención merece la doctrina de San Buenaventura (VÉASE), en donde podemos observar lo que se ha llamado "mezcla" de elementos agustinianos y aristotélicos. En efecto, mientras San Buenaventura estima que se alcanza un conocimiento de los primeros principios (tanto de la realidad natural como de la conducta humana) por medio de una abstracción semejante a la aristotélica, de modo que tales principios no se hallan ya desde el comienzo "infusos" en el alma, por otro lado destaca la importancia de la iluminación divina en lo que toca al conocimiento de las verdades eternas y del reconocimiento de estas verdades como tales. Sólo por medio de la iluminación divina y de la *ratio aeterna* es posible, según San Buenaventura, ordenar los conceptos adquiridos por medio de la abstracción de la percepción sensible en forma de un sistema de "verdades eternas". La distinción de las diversas clases de *lumen* en San Buenaventura (véase Luz) constituye un esfuerzo con el fin de obtener un "equilibrio" entre abstracción e iluminación, pero es posible que, en fin de cuentas, esta última sea la más importante. Toda iluminación del conocimiento, afirma San Buenaventura, viene de dentro o, si se quiere, "de arriba". Y la iluminación superior viene más directamente "de dentro" y "de arriba" que toda iluminación "inferior". Ello queda confirmado en una frase de uno de los comentarios de San Buenaventura a las Escrituras (*In Hexaem*, I, 17), frase que resume toda la metafísica bonaventuriana: "*Et haec est tota riostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet*

illuminari per radios spirituales et reduci ad summum".

Entre los textos de San Agustín relativos a la doctrina de la iluminación, mencionamos: *De magistro*, III, X, XIII. — *De Trinitate*, IX. — *Soliloquia*, I. — *De libero arbitrio*, II. — *De Genesi ad litteram*, IV, V. — *De vera religione*, XXX. — Sobre la doctrina agustiniana: E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 3ª ed., 1949, págs. 88-147. — Charles Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. A.*, 1921, 2ª ed., 1941. — R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits*, 1934. — R. Allers, "St. Augustin's Doctrine on Illumination", *Franciscan Studies* (1952), 27-46. — Entre los textos de Santo Tomás pertinentes para nuestra cuestión, mencionamos: *S. theol.*, I, q. LXXXV, a.1, ad4. — *De veritate*, q. IX, a. 5 y a. 7. — Entre los textos de San Buenaventura son importantes: *De reductione artium ad Theologiam*. — *In Hexa... emeron*. — *Breviloquium*. — Para San Buenaventura y la escuela franciscana: E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola franciscana*, 1950. — Raoul Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, 1924 [Études de philosophie médiévale, 3]. — Comparación entre San Agustín y Santo Tomás: M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, 1924. — Véase también C. E. Schuetzinger, *German Controversy on St. Augustine's Illumination Theory*, 1960. — Sobre "ontologismo", véase bibliografía de ONTOLOGISMO.

ILUSIÓN. En filosofía se usa el término 'ilusión' sobre todo en relación con la cuestión de si los sentidos engañan o no. No se trata de dilucidar si los sentidos engañan siempre y necesariamente; si los sentidos engañaron siempre, y no hubiese, por otro lado, ningún otro criterio para formular juicios estimados verdaderos que el de los sentidos, no podría hablarse de ilusión. El concepto de ilusión se origina cuando se advierte que los sentidos pueden engañar, siquiera sea una vez. Desde entonces se pregunta si no será mejor desconfiar de los sentidos de un modo metódico. Ejemplos de esta desconfianza son numerosos en la historia de la filosofía. La distinción establecida por los filósofos griegos entre "realidad" y "apariencia" está en parte fundada en la desconfianza en la percepción sensible. El "mundo de la apariencia" es

el "mundo de la ilusión". De este mundo sólo caben "opiniones" (Parménides, Platón) y no "verdades". Ello no significa siempre, sin embargo, que "el mundo de la ilusión" sea declarado "inexistente". En rigor, en muchos casos no se trata de eliminarlo, sino de explicarlo, es decir, de averiguar cómo se produce la "ilusión" y de dar una explicación racional de la misma. Este es el sentido que tiene la famosa expresión platónica "salvar las apariencias" (o las "ilusiones"). El mundo de la ilusión no es el "mundo real", pero no es tampoco un "mundo completamente imaginario". La ilusión no desaparece —como ocurre con el célebre ejemplo del bastón dentro del agua—, pero se intenta mostrar en qué se funda y, con ello, mostrar cuál es la "realidad".

Denunciar la realidad sensible como "completamente ilusoria" es imposible a menos que se tenga un criterio por el cual se sabe, o cree saber, en qué consiste para algo "ser verdadero" o "ser real". Gilbert Ryle ha indicado (*Dilemmas*, 1954, págs. 94 y sigs.) que los argumentos producidos con el fin de depreciar (y menospreciar) la percepción sensible —y especialmente los argumentos producidos con el fin de depreciar toda percepción sensible— carecen de sentido, por cuanto se fundan en el supuesto (incomprobable) de que "todo es falible". Pero algo es falible sólo si hay algo que no lo sea y con respecto a lo cual lo sea. La moneda falsa lo es tan sólo con respecto a la "auténtica". Los defectos de los sentidos no permiten concluir que los sentidos no sean capaces de percibir adecuadamente; en verdad, hay defectos en los sentidos sólo en cuanto hay posibilidades para ellos de percibir de modo adecuado. Estos argumentos de Ryle son convincentes, pero no son distintos en substancia de los producidos por la mayor parte de los filósofos que han desconfiado de la percepción sensible excepto en un punto: en que muchos de tales filósofos han tratado de establecer un criterio no sensible con el fin de denunciar —y, de paso, explicar— las "ilusiones". La dificultad consiste en saber si puede establecerse un criterio no sensible para determinar el carácter adecuado o inadecuado, o a veces inadecuado, o siempre y necesariamente inadecuado, de las percepciones sensibles. Muchos filósofos moder-

nos han tratado de mostrar que los criterios establecidos al efecto son aceptables. Así ocurre con Descartes, con Locke y, en general, con todos los filósofos que han distinguido entre cualidades primarias y cualidades secundarias (o de la sensación) (véase CUALIDAD). La posible ilusión causada por los sentidos se debe, según tales filósofos, a que los sentidos perciben solamente las cualidades secundarias, pero no las primarias. Ello no significa que las cualidades secundarias o de la sensación produzcan siempre ilusiones del tipo de las engendradas por el bastón sumergido en el agua. En los filósofos de que nos ocupamos ahora el concepto de "ilusión" está ligado al de "apariencia" (VÉASE): las cosas "aparecen" de modo distinto de como "realmente" son — si es que se supone que su ser está constituido por cualidades primarias.

Kant distinguió entre ilusión (*Schein*) y apariencia (*Erscheinung*) (v. APARIENCIA). La verdad o la ilusión no están, según Kant, en el objeto, sino en el juicio sobre él. Por eso Kant estima que los sentidos no pueden errar, simplemente porque no pueden juzgar. Ahora bien, las ilusiones pueden ser de varias clases. Hay las ilusiones empíricas ("ópticas"); éstas se producen con frecuencia cuando la facultad del juicio ha sido descarriada por la imaginación. Las ilusiones empíricas pueden ser corregidas cuando se emplean correctamente las reglas del entendimiento (en su uso empírico). Hay también las ilusiones lógicas, las cuales son producidas por falacias. Estas ilusiones son engendradas por falta de atención a las reglas lógicas, y pueden eliminarse cuando se presta la debida atención a tales reglas. Hay, finalmente, las ilusiones trascendentales, producidas cuando se procede a ir "más allá" del uso empírico de las categorías, es decir, cuando se intenta aplicar las categorías a "objetos trascendentes" (*K. r. V.*, A 295 sigs. / B 352 sigs.). Las ilusiones trascendentales se hallan tan arraigadas que son muy difíciles de desenmascarar. Como la dialéctica es definida como "lógica de la ilusión", el estudio de las ilusiones trascendentales se lleva a cabo en la "Dialéctica trascendental", la cual "se contenta con poner al descubierto la ilusión de los juicios tras-

cedentes, a la vez que tomar precauciones para no ser engañados por ella" (A 297 / B 354). La ilusión trascendental es "natural" e "inevitable", por cuanto se apoya en principios subjetivos que aparecen como si fuesen objetivos.

ILUSTRACIÓN, siglo o época de las luces son los nombres que recibe un período histórico circunscrito, en general, al siglo XVIII y que, como resultante de un determinado estado de espíritu, afecta a todos los aspectos de la actividad humana y de la reflexión filosófica. La Ilustración, que se extendió particularmente por Francia, Inglaterra y Alemania, se caracteriza ante todo por su optimismo en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar a fondo la sociedad a base de principios racionales. Procedente directamente del racionalismo del siglo XVII y del auge alcanzado por la ciencia de la Naturaleza, la época de la Ilustración ve en el conocimiento de la Naturaleza y en su dominio efectivo la tarea fundamental del hombre. Por eso convienen hasta cierto punto a la Ilustración caracteres opuestos a los usados para describir el romanticismo (v.). La Ilustración no niega la historia como un hecho efectivo, pero la considera desde un punto de vista crítico y estima que el pasado no es una forma necesaria en la evolución de la Humanidad, sino el conjunto de los errores explicables por el insuficiente poder de la razón. Por esta actitud de crítica, la Ilustración no sostiene un optimismo metafísico, sino, como precisa Voltaire frente a Leibniz, un optimismo basado única y exclusivamente en el advenimiento de la conciencia que la humanidad puede tener de sí misma y de sus propios aciertos y torpezas. Fundada en esta idea capital, la filosofía de la Ilustración persigue en todas partes la posibilidad de realizar semejante *desiderátum*: en la esfera social y política, por el "despotismo ilustrado"; en la esfera científica y filosófica, por el conocimiento de la Naturaleza como medio para llegar a su dominio; en la esfera moral y religiosa, por la "aclaración" o "ilustración" de los orígenes de los dogmas y de las leyes, único medio de llegar a una "religión natural" igual en todos los hombres, a un deísmo

que no niega a Dios, pero que lo relega a la función de creador o primer motor de la existencia. Sin embargo, la confianza en el poder de la razón no equivale exactamente al racionalismo entendido como en el siglo XVII; la Ilustración subraya, justamente, la importancia de la sensación como modo de conocimiento frente a la especulación racional, pero el empirismo de la sensación no es sino un acceso distinto hacia una realidad que se supone, en el fondo, racional. Por eso ha dicho acertadamente Cassirer que la razón tal como es entendida por los "ilustrados" del siglo XVIII no posee la misma significación que la razón tal como fue empleada por los filósofos del siglo XVII. En el XVII la razón era la facultad por la cual se suponía que podía llegarse a los primeros principios del ser; de ahí que su misión esencial fuese descomponer lo complejo y llegar a lo simple para reconstruir desde él toda la realidad. En otras palabras, el racionalismo del XVII es una deducción de principios que no están fuera, sino dentro del alma, como "ideas innatas". En el XVIII, en cambio, la razón era algo humano; no se trataba, dice Cassirer, de ideas innatas, sino de una facultad que se desarrolla con la experiencia. Por eso la razón no era para la Ilustración un principio, sino una fuerza: una fuerza para transformar lo real. La razón ilustrada iba del hecho al principio (y no a la inversa); más que un fundamento era un "camino" que podían recorrer en principio todos los hombres y que era, por supuesto, deseable que todos recorriesen. En este sentido general y con la reserva de sus considerables divergencias, la Ilustración es representada en Francia por los enciclopedistas; en Inglaterra, por los sucesores del sensualismo de Locke, los antiinnatistas y los deístas; en Alemania, por la llamada "filosofía popular". La tendencia utilitaria de la Ilustración resalta particularmente en su idea de la filosofía como medio para llegar al dominio efectivo de la Naturaleza y como propedéutica indispensable para la reorganización de la sociedad. La tendencia naturalista se refleja en el predominio dado al método de conocimiento de las ciencias naturales. La tendencia antropológica se deriva

del interés superior despertado por el hombre y sus problemas frente a las grandes cuestiones de orden cosmológico. Por este boquete pudo ser superado desde sí mismo el naturalismo de la Ilustración a beneficio de un mayor conocimiento de la peculiaridad de lo humano y de lo histórico, sin que en la consideración de éste se abandonara la actitud crítica apuntada. La Ilustración, entendida en un sentido muy general, como concepción del mundo más bien que como filosofía o doctrina social o política, puede ser concebida como una constante histórica, como una forma espiritual que se manifiesta asimismo, con más o menos diferencias, en otros períodos de la historia. En este sentido Spengler efectúa una comparación morfológica de la Ilustración del Setecientos con la sofística griega, el período de las sectas mutacilitas y sufitas en la cultura árabe y los sistemas *Sāṅkhya* y budista en la India.

Obras generales históricas e histórico-filosóficas: Ph. Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, I-II, 1858; III, 1864. — John Grier Hibben, *The Philosophy of the Enlightenment*, 1910. — Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, 1932 (trad. esp.: *La ciudad de Dios del siglo XVIII*, 1943). — Hans Böhl, *Die religiöse Grundlage der Aufklärung*, 1933. — Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932 (trad. esp.: *Filosofía de la Ilustración*, 1943). — Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1713)*, 1935 (trad. esp.: *La crisis de la conciencia europea*, 1941). — Id., id., *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montaigne à Lessing*, 3 vols. (I/1. *Le procès du Christianisme*. I/2. *La cité des hommes*. II/3. *Désagrégation*. III. *Notes et références*), 1946 (trad. esp.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 1946). — Sobre el fin de la Ilustración: M. Beyer Fröhlich, *Höhe und Krise der Aufklärung*, 1934. — W. Scheibe, *Die Krisis der Aufklärung. Studie zum Kampf der Sturm-und-Drang-Bewegung gegen den Rationalismus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts*, 1936 [Göttinger Studien zur Pädagogik, 28]. — Fritz Valjavec, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, 1961. — Sobre ilustración francesa: H. Hatzfeld, *Geschichte der französischen Aufklärung*, 1922. — O. Ewald, *Die französische Aufklärung*, 1934.

phie, 1924. — B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich* (I. *Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung*, 1927. — II. *Der Sozialismus der katholischen Kirche und das Bürgertum*, 1930) (trad. esp.: *La conciencia burguesa*, 1944). — D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, 1933. — Charles Frankel, *The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment*, 1948. — Lester G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth-Century French Thought*, 1959. — Id., id., *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*, 1963. — Werner Krauss, *op. cit. infra.* — Sobre la Ilustración inglesa: Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th. Century*, 1876, 3ª ed., 2 vols., 1949. — Baron Car von Brockdorff, *Die englische Aufklärungsgeschichte*, 1924. — Sobre Ilustración alemana: Baron Car von Brockdorff, *Die deutsche Aufklärungsgeschichte*, 1926. — Emil Ermatinger, *Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung*, 1934. — H. M. Wolff, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, 1949. — Interpretaciones marxistas de la Ilustración en la serie *Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der deutschen und französischen Aufklärung* (Berlín Este, desde 1960); entre estos trabajos destaca: Werner Krauss, *Die französische Aufklärung im Spiegel der Literatur des 18. Jahrhunderts*, 1962. — Además, los escritos de Dilthey citados en la bibliografía del artículo correspondiente.

IMAGEN. Es usual llamar *imágenes* a las representaciones que tenemos de las cosas. En cierto sentido los términos 'imagen' y 'representación' tienen el mismo significado; lo que hemos dicho en otro lugar (véase REPRESENTACIÓN) del segundo, puede valer también para el primero. Ahora bien, pueden emplearse asimismo los términos 'imagen' e 'imágenes' para traducir respectivamente los vocablos griegos εἰδωλον ("ídolo") y εἰδωλα ("ídolos"), empleados por algunos filósofos antiguos, y especialmente por Demócrito y Epicuro, para designar las representaciones "enviadas" por las cosas a nuestros sentidos. Así, Epicuro indica en su *Carta a Herodoto* (46a-48, ed. Usener), que los εἰδωλα sobrepasan en finura y sutileza a los cuerpos sólidos, y poseen también más movilidad

y velocidad que ellos, de tal modo que nada o muy pocas cosas detienen su emisión. Los εἰδωλα, dice Epicuro, se engendran tan rápidamente como el pensamiento, ἀνα νοήματι συμβαίνει. Por otro lado, los εἰδωλα no afectan solamente al sentido de la vista, sino también a los del oído y del olfato; las sensaciones experimentadas por éstos son causadas asimismo por irradiaciones de los εἰδωλα.

Lucrecio desarrolló con detalle esta doctrina en *De rerum natura* (IV, 29 sigs.). Los εἰδωλα son llamados por Lucrecio con frecuencia *simulacra* (*simulacra*):

*esse ea quae rerum simulacra vocantur,
quae, quasi membrana summo de corpore rerum
dereptae, volitant utroque citroque
per auras
(las que llamamos imágenes de las cosas,
y que, cual membranas arrancadas de la piel de las cosas,
vuelan hacia adelante y atrás por el aire).*

Sin embargo, el poeta usa también para la imagen los nombres de *imago*, *effigies*, *figura* (este último término, más cercano, como sugiere C. Bailey, al vocablo también epicúreo τύπος). Lucrecio da primero pruebas de la existencia de los *simulacra* (IV, 54-109) y procede luego, siguiendo a Epicuro, a una larga descripción de los modos como las imágenes afectan los sentidos. Se trata de emanaciones o efluvios que se desprenden constantemente de las cosas. En efecto, no hay una sola imagen, sino un número continuo y sucesivo de ellas. Así, Epicuro decía ya que el ojo percibe la representación de la sucesión de muchos εἰδωλα. De un modo análogo, Lucrecio señalaba que las emanaciones tienen lugar continuamente. Ahora bien, Lucrecio precisaba esta doctrina mediante la distinción entre dos clases de percepciones: unas constituidas por los más finos *simulacra*, los cuales vagan por todos lados de muchos modos (IV, 72 sigs), y otras constituidas por los *simulacra* menos finos, que penetran en los poros del cuerpo suscitando las sensaciones. Esta distinción es debida a la necesidad de explicar las imágenes de realidades no existentes (como los

centauros), formados por combinaciones de los ídolos finos en la mente que los recoge. Pues por doquiera surgen imágenes de todas clases — *omne genus quoniam passim simulacra feruntur*. Según C. Bailey, los términos *imagines* (usado por Cicerón en *De fin.*, I, 6, 21), *figurae* (usado por Quintiliano, X, 2, 15) y *spectra* (usado por Catio, amigo epicúreo de Cicerón [*Ad Fam.*, XV, 16, 1]) tienen el mismo significado que los εἰδωλα de Epicuro y que los *simulacra* de Lucrecio.

El concepto de imagen ha sido usado con mucha frecuencia en psicología. En la mayor parte de las ocasiones se ha entendido como la copia que un sujeto posee de un objeto externo. Aunque las opiniones sobre el modo como se produce tal copia, y aun sobre la naturaleza de la misma, han variado mucho a través de las épocas, ha habido un supuesto constante en casi todas las teorías sobre la imagen psicológica: el de que se trata de una forma de realidad (interna) que puede ser contrastada con otra forma de realidad (externa). La mencionada doctrina de los epicúreos acerca de los "simulacros", las tesis escolásticas sobre la naturaleza de las especies inteligibles (véase ESPECIE), y muchas teorías psicológicas modernas que han intentado explicar psicofisiológicamente la aparición de las imágenes no han diferido entre sí considerablemente *en el anterior respecto*. En cambio, desde fines del pasado siglo se han realizado esfuerzos para entender de otros modos el concepto de imagen. Ya en las filosofías de tipo neutralista, en las cuales el mismo fenómeno es, según el punto de vista que se tome, físico o psíquico, se percibe tal esfuerzo. El mismo se acentúa en varias teorías de la percepción (v.) mantenidas por los neorealistas ingleses y, en general, por todos los que han intentado explicar la aparición de las imágenes en función de los llamados *sensa*. Pero sobre todo se intensifica en dos grupos de teorías. Uno de ellos está ejemplificado por la tesis de Bergson sobre la imagen en cuanto "cierta existencia que es más que lo que el idealista llama una representación, pero menos que lo que el realista llama una cosa — una existencia situada a medio camino entre la 'cosa' y la 're-

presentación'". El otro está ejemplificado en varias de las doctrinas fenomenológicas de la imagen, entre las cuales sobresale la de J.-P. Sartre al oponerse radicalmente a la concepción tradicional de la imagen como "imagen-cosa" que reproduce en el cerebro la "cosa externa". La imagen no es para dicho autor ni una ilustración ni un soporte del pensamiento; el contraste entre la riqueza desbordante de la realidad y la pobreza esencial de las imágenes no significa, en efecto, que haya entre ellas una completa heterogeneidad (véase IMAGINACIÓN).

Para la noción de esquema, a diferencia de la noción de imagen en Kant, véase ESQUEMA.

El término 'imagen' es usado también hoy en la lógica de las relaciones. Se llama *imagen* de una clase A con respecto a una relación R a la clase de todas las entidades que tienen la relación R con uno o más miembros de A. Simbólicamente se expresa mediante $R^{\prime}A$. La imagen de una clase con respecto a una relación se define del modo siguiente:

$$R^{\prime}A = \text{def. } \hat{x} (\exists y) (y \varepsilon A \cdot x R y).$$

La idea de la imagen de una clase con respecto a una relación se encuentra ya en Aristóteles. En efecto, en *Top.*, II, 8, 114 a 15-20, donde estudia los relativos, Aristóteles da los ejemplos siguientes: "Si la ciencia es una creencia, el objeto de la ciencia es también el objeto de la creencia" y "Si la visión es una sensación, el objeto de la visión es también objeto de la sensación". Ahora bien, esto puede ser expresado simbólicamente mediante la ley:

$$(A \subset B) \supset (R^{\prime}A \subset R^{\prime}B),$$

que es una de las leyes de la lógica de las relaciones en las cuales interviene la noción de imagen. De Morgan había indicado que la lógica de Aristóteles no puede dar cuenta del condicional: "Si los caballos son animales, las cabezas de los caballos son cabezas de animales." Los ejemplos anteriores muestran, por el contrario (según ha advertido Bochenski), que la lógica de Aristóteles proporciona una base para dar cuenta de dicho condicional, si bien hay que reconocer que tal base no se halla en los textos del Estagirita dentro del marco de una teoría relacional suficientemente completa.

IMAGINACIÓN. En el artículo sobre el concepto de fantasía (VÉASE), hemos tratado del problema de la fantasía o imaginación principalmente (pero no exclusivamente) en el pensamiento antiguo y medieval. En el presente artículo nos referiremos a la cuestión de la imaginación especialmente tal como ha sido dilucidada por varios pensadores modernos y contemporáneos. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que parte de lo que hemos dicho en el artículo referido corresponde asimismo al artículo presente.

No pocos autores modernos han reconocido que la imaginación es una facultad (o, en general, actividad mental) distinta de la representación y de la memoria, aunque de alguna manera ligada a las dos: a la primera, porque la imaginación suele combinar elementos que han sido previamente representaciones sensibles; a la segunda, porque sin recordar tales representaciones, o las combinaciones establecidas entre ellas, no podría imaginarse nada. Según Francis Bacon, la imaginación es la facultad que se halla en la base de la poesía. Para Descartes, la imaginación produce imágenes conscientes, a diferencia de la sensación, cuyas imágenes no necesitan estar acompañadas de conciencia. La imaginación es, en rigor, una representación (en el sentido etimológico de este vocablo, es decir, una nueva presentación de imágenes). Esta re-presentación es necesaria con el fin de facilitar diversos modos de ordenación de las "presentaciones"; sin las re-presentaciones que hace posible la imaginación no sería posible el conocimiento.

Esta relación entre "conocimiento" e "imaginación" puede parecer sorprendente a quien considere que el vocablo 'imaginar' significa sólo "puro fantasear" sin ninguna base real. Sin embargo, la estrecha relación entre imaginación y función cognoscitiva ha sido admitida por varios autores modernos.

Hume indica que "todas las ideas simples pueden ser separadas mediante la imaginación, y pueden ser de nuevo unidas en la forma que le plazca" (*Treatise*, I, i, 2). Esto equivale a reconocer que "la imaginación manda sobre todas sus ideas" (*ibid.*, I, iii, 4) y, por tanto, que no hay com-

binación de ideas —sin la cual no hay conocimiento— a menos que haya la facultad de la imaginación. Ello no significa que se pueda dar a la imaginación rienda suelta. En efecto, no podría explicarse la operación de la imaginación si ésta no estuviese "guiada por ciertos principios universales, los cuales la hacen, en cierta medida, uniforme consigo misma en todos los momentos y lugares" (*ibid.*, I, i, 2). En otras palabras, la imaginación es una facultad que opera de un modo regular, a modo de una "suave fuerza". Esta regularidad da origen a la creencia (v.). Así, el conocimiento no depende de que "se pueda imaginar lo que se quiera", pero la posibilidad de "imaginar lo que se quiera" refrendada por la costumbre de imaginar "lo que se suele imaginar" hace posible el conocimiento. Algo parecido había afirmado Hobbes (*De corp.*, II, vii, 13).

Un papel todavía más fundamental desempeña la imaginación de Kant. Este autor estima que la imaginación (*Einbildungskraft*) hace posible unificar la diversidad de lo dado en la intuición; por medio de la imaginación se produce una "síntesis" que no da origen todavía al conocimiento, pero sin la cual el conocimiento no es posible (*K. r. V.*, A 79 / B 104). Pero la imaginación no funciona únicamente en el citado nivel. Si consideramos las premisas de la deducción trascendental (VÉASE) de las categorías, advertimos que la diversidad de lo dado se unifica mediante tres síntesis: la de la aprehensión en la intuición; la de la reproducción en la imaginación, y la del reconocimiento en el concepto. La síntesis de la reproducción en la imaginación —ligada a la de la aprehensión en la intuición— hace posible que las apariencias vuelvan a presentarse siguiendo modelos reconocibles: "Si el bermellón fuese ora rojo, ora negro, ora ligero, ora pesado... mi imaginación empírica no hallaría nunca oportunidad, al representarme el color rojo, de traer a colación el bermellón pesado" (*ibid.*, A 101). Ahora bien, ambas formas de imaginación parecen ser todavía de carácter reproductivo; se limitan a re-presentar en el mismo orden ciertas aprehensiones. La imaginación puede ser también productiva. Ello ocurre ya cuando consideramos el entendimiento como "la unidad de la

apercepción (VÉASE) en relación con la síntesis de la imaginación", y cuando consideramos el entendimiento puro como la mencionada unidad en referencia a la "síntesis trascendental de la imaginación" (*ibid.*, A 119). La imaginación es aquí una actividad "espontánea", la cual no combina libremente representaciones para darles la forma que quiera, pero las combina según ciertos modelos y aplicándola siempre a intuiciones. Por eso la imaginación como "facultad de una síntesis *a priori*" se llama "imaginación productiva" (*ibid.*, A 123) y no sólo reproductiva. Lo mismo, y a mayor abundamiento, cabe decir cuando la imaginación hace posible el esquema (VÉASE) trascendental; por medio de la imaginación productiva se puede tender un puente entre las categorías y los fenómenos. La imaginación es aquí una facultad de producir reglas por medio de las cuales pueden subsumirse las intuiciones en los conceptos, haciendo las primeras homogéneas a los segundos. Se ha hecho observar que tal idea de la imaginación supone que el entendimiento posee una cierta espontaneidad (Cfr. R. Schmidt, *Kants Lehre von der Einbildungskraft*, 1924), pero debe hacerse observar que esta espontaneidad no es equivalente a una "pura facultad de fantasear"; la imaginación hace posible las síntesis, pero no hay síntesis sin material previamente sintetizable.

El papel desempeñado por la imaginación productiva en Kant no se limita al reino de la razón teórica, sino que se extiende a la facultad del juicio. "Debemos observar que en forma incomprendible para nosotros la imaginación puede no solamente representar (*zurückrufen*) ocasionalmente signos de conceptos de hace largo tiempo, mas también puede reproducir (*reproduzieren*) la imagen de la figura de un objeto de un número incontable de objetos de diversas clases o inclusive de una misma clase" (*KU.*, 17). La imaginación puede ser aquí asimismo reproductiva o productiva; sólo en el segundo caso puede hablarse de ella como libre (*ibid.*, 22). Lo cual no significa que la imaginación productiva saque algo de la nada; por grande que sea su poder de crear otra naturaleza, lo hace a base del material dado (*ibid.*, 49). Vemos, pues, que aunque Kant sub-

raya la importancia y espontaneidad de la imaginación, continuamente la refrena; si la imaginación por sí misma no obedece a la ley, se halla ligada al entendimiento en cuanto facultad de reglas según leyes. En cambio, algunos de los filósofos postkantianos dieron rienda libre a la imaginación. Fichte, por ejemplo, estimó que el Yo "pone" al no-Yo por medio de la actividad imaginativa. No se trata, por supuesto, de una "pura fantasía", sino de la consecuencia de haber destacado hasta el máximo el carácter espontáneo del Yo en cuanto "facultad de poner" (*setzen*). Tampoco se trata de un "poner por imaginación" algo que luego es declarado real: el "poner", el "imaginar" y el "ser real" son para Fichte la misma cosa.

Los filósofos idealistas, en la medida en que subrayaron la espontaneidad del Yo, tendieron a dar mayor importancia a la imaginación. Pero consideraron el concepto de imaginación no desde un punto de vista psicológico, sino epistemológico (o, si se quiere, epistemológico-metafísico). Los filósofos de tendencia empirista, en cambio, se ocuparon más bien de los aspectos psicológicos (y, en todo caso, psicológico-epistemológicos) de la imaginación.

Algunos autores han intentado hacer de la imaginación un fundamento metafísico de la realidad. En la medida en que la noción de imaginación es comparable a la de fantasía, puede considerarse como uno de estos autores a Jakob Froschammer. Nos hemos referido al mismo en el artículo sobre Fantasía (VÉASE). Aquí nos referiremos a otro autor, Edward Douglas Fawcett (nac. 1860), que en dos de sus obras (*The World as Imagination*, 1916, y *Divine Imagining*, 1921) bosquejó y elaboró todo un sistema filosófico basado en la idea de lo que llamó "Imaginación Cósmica" (I. C.). Fawcett presentó lo que llamó "la hipótesis de la Imaginación Cósmica" en la forma siguiente: "Nuestra hipótesis es un imaginar que concibe a la Realidad Última que todo lo abarca como realidad que ella misma imagina... El imaginar de la I. C. es el hacer la realidad misma imaginada. Por ser la cosa imaginada, 'es lo que es'; y de ello emerge cualquier cosa y según ello todo puede ser concebido. La I. C. se parece al Absoluto en dos

aspectos. Tiene en sí misma todas las condiciones. Es también espiritual. No le daremos el nombre de 'Lo Uno' o 'lo Múltiple'. No es una unidad neoplatónica que excluye toda diversidad, ni es tampoco un nombre siquiera para un 'pluralismo noético', como el concebido por William James" (*The World as Imagination*, Parte II, cap. 1, 5 14). Entre los "aspectos" de la I. C. se destacan la conciencia y la actividad. La I. C. es supralógica e infinita, siendo el principio de toda evolución y de toda energía.

En nuestro siglo se han llevado a cabo varios esfuerzos para dilucidar la naturaleza de la imaginación a base de descripción fenomenológica. Se ha destacado al respecto Jean-Paul Sartre (*L'Imagination*, 1936; *L'imaginaire*, 1940). Según Sartre, la imagen que presenta la imaginación es "un acto sintético que une un saber concreto, que no tiene carácter de imagen, a elementos más propiamente representativos" (*L'imaginaire*, pág. 19). La imagen no es, pues, algo "intermedio" entre el objeto y la conciencia. Tampoco es algo que desborda el mundo de los objetos; por el contrario, este mundo desborda en la infinitud de sus posibles "presentaciones", las imágenes. Sartre liga el mundo de la imaginación al mundo del pensamiento, y, además, considera que la imaginación está relacionada con la acción (o con la serie de "posibles acciones"). La imagen no es el mundo negado *simpliciter*; es el mundo negado desde cierto punto de vista (*ibid.*, pág. 234): para que el centauro aparezca como irreal (imaginario) "es menester precisamente que el mundo sea aprehendido como mundo-donde-no-hay centauros" (*loc. cit.*). Es claro que Sartre analiza el problema de la imaginación en forma que proporcione una base para su posterior (o simultánea) doctrina de la conciencia como "conciencia realizante [o realizadora]".

Además de los textos citados en el artículo, véase la bibliografía de FANTASÍA, donde hemos agrupado obras que se refieren tanto a la cuestión de la fantasía como a la de la imaginación. — Además: Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, 1960 (tesis). — È. Minkowski, F. Dagognet, J. Starobinski, P. de Man, artículos sobre imagi-

nación (y sobre Gaston Bachelard y J.-J. Rousseau a propósito de la imaginación) en *Revue Internationale de Philosophie*, Année XIV, N° 51 (1960), 3084. — K. E. Boulding, *The Image*, 1961. — Sobre la imaginación en Kant, véase especialmente Hermann Hörchen, "Die Einbildungskraft bei Kant", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI (1930).

IMITACIÓN. Los pitagóricos llamaban *imitación*, μιμησις, al modo como las cosas se relacionaban con los números, considerados como las realidades esenciales y superiores que aquéllas imitan. Aristóteles criticó esta doctrina en *Met.*, A 6, 987 b 12, declarando que no hay diferencia esencial entre la teoría pitagórica de la imitación y la teoría platónica de la participación (véase).

La noción anterior de imitación es (predominantemente) metafísica. El concepto de imitación puede entenderse asimismo en un sentido (predominantemente) estético. Es lo que sucede en parte con Platón y por entero con Aristóteles al presentar sus respectivas teorías de la imitación artística. Platón se refirió a esta cuestión en varios diálogos. Por ejemplo, en *Soph.*, 266 A sigs., al definir la imitación como una especie de creación, es decir, como una creación de imágenes y no de cosas reales, por lo cual la imitación es una creación humana y no divina, o en *Leg.*, II 667A, al dilucidar las condiciones que debe cumplir la imitación de algo: de qué sea imitación, si es verdadera, si es hermosa. Particularmente importantes son, empero, los pasajes platónicos en *Rep.*, X 595 C y sigs., donde indica que cuando un artista pinta un objeto fabrica una apariencia de este objeto, pero como en rigor no pinta la esencia o verdad del objeto, sino su imitación en la Naturaleza, la imitación artística resulta ser una imitación doble: la imitación de una imitación. Por eso el arte de la imitación no roza, según Platón, más que un fantasma, simulacro o imagen, εἰδωλον, de la cosa. Con lo cual advertimos que aun en su teoría de la imitación estética Platón no abandonó su doctrina de la imitación metafísica. Aristóteles, en cambio, dilucidó el problema de la imitación como un problema de la poética o arte productivo. Según el Estagirita las artes poéticas (poesía

épica y tragedia, comedia, poesía dítirámica, música de flauta y lira) son, en general, *modos de imitación* (*Poet.*, I 1447 a 14-16). El imitador o artista representa sobre todo acciones, con agentes humanos buenos o malos (*ibid.*, II 148 a 1-2), habiendo tantas especies de artes como maneras de imitar las diversas clases de objetos (*ibid.*, III 1448 a 18-20).

La doctrina artística de la imitación, especialmente en su forma aristotélica, ejerció considerable influencia hasta bien entrado el siglo XVIII. Muchas de las teorías setecentistas del gusto (v.) estaban basadas en ella. En la época contemporánea la noción de imitación artística ha sido elaborada con frecuencia en relación con la llamada endopatía (v.). La teoría estética se ha fundamentado en este respecto en una base psicológica. Por lo demás, los aspectos psicológicos, sociológicos y biológicos de la imitación han alcanzado un predominio cada vez más acentuado sobre el aspecto estético. Así, por ejemplo, se ha estudiado en biología y en psicología el fenómeno de la imitación en tanto que reproducción por un ser vivo de los movimientos de otro ser viviente. A este estudio pertenecen las investigaciones sobre la mímica efectuados por biólogos (como Piderit) y por psicólogos (Lipps). Amplio uso del concepto de imitación se ha hecho en sociología, especialmente por Tarde, el cual ha considerado la imitación como el modo de ser de los hechos sociales, a diferencia de la invención, característica del individuo. Mencionemos, finalmente, un uso de imitación menos importante filosóficamente, pero que ha despertado interés en la teoría e historia literarias: el que ha sido propuesto por E. Auerbach en su obra *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1942 (trad. esp.: *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, 1954).

Sobre la imitación en Platón: Culbert G. Rutenber, *The Doctrine of the Imitation of God in Plato*, 1946. — W. J. Verdenius, *Mimemís. Plato's Doctrine of Artistic Imitation and Its Meaning to Us*, 1949. — Sobre la imitación en sentido psicológico y sociológico: G. Tarde, *Les lois de limitation*, 1890 (trad. esp.: *Las leyes de la imitación*, 1907). — P. Back, *Die Nachahmung und ihre Bedeutung für*

Psychologie und Völkerkunde, 2» ed., 1923.

IMPENETRABILIDAD, IMPENETRABLE. Se ha discutido con frecuencia si los cuerpos (físicos) son penetrables o impenetrables; por lo común se ha adoptado esta última opinión, pero entonces se ha debatido si la impenetrabilidad es una propiedad específica del cuerpo físico distinta de la extensión. La cuestión de la penetrabilidad o impenetrabilidad de los cuerpos ha estado vinculada al problema de la constitución (continua o discreta) de la materia y al de la naturaleza del espacio y del contacto entre cuerpos.

Aquí nos limitaremos a señalar algunas de las opiniones más destacadas al respecto.

Los estoicos rechazaron la distinción aristotélica entre el contacto y la continuidad. La concepción continuista defendida por los estoicos les obligaba a mantener que no hay ningún punto preciso, o ninguna serie de puntos precisos, entre dos cuerpos que determine su "contacto". Como, por otro lado, no hay vacío entre los cuerpos, puede muy bien negarse la impenetrabilidad y admitirse la interpenetrabilidad. Congruentemente, los estoicos admitían la posibilidad de una "mezcla total" de cuerpos, y ello no sólo, como se diría hoy, en escala macroscópica, sino inclusive en escala microscópica. La mezcla total, lo mismo que la interpenetrabilidad, son consecuencia de la continuidad.

Que los cuerpos sean interpenetrables no significa para los estoicos que no ofrezcan resistencia. Esta última (véase ANTITIPIA) es una de las propiedades de los cuerpos.

La mayor parte de autores ha sostenido la impenetrabilidad de los cuerpos. Algunos, como los tomistas, han afirmado que los cuerpos son impenetrables naturalmente; los cuerpos se ordenan uno junto al otro en virtud de la cantidad. Aunque la impenetrabilidad no es lo mismo que la extensión, ambas propiedades se hallan íntimamente relacionadas. Ello no significa que cualquier cuerpo dado sea impenetrable; un cuerpo puede penetrar a otro por los intersticios del último, pero hay siempre en todo cuerpo algo impenetrable. Los tomistas distinguen por ello entre impenetrabilidad interna y externa (o local). Por

IMP

otro lado, los escotistas consideran la impenetrabilidad como una propiedad específica de los cuerpos distinta de la extensión.

En la época moderna el problema de la impenetrabilidad ha sido discutido a menudo en relación con la cuestión del movimiento y del reposo. Descartes ha sostenido que lo que ciementa las partes de un cuerpo duro es su propio reposo (*Princ. Phil.*, II, 55). Locke define la impenetrabilidad como una fuerza activa de los cuerpos; hay en cada cuerpo una fuerza que rechaza a otro cuerpo (*Essay*, II, 4). Para Leibniz, la impenetrabilidad se funda en la antitipia (v.); la impenetrabilidad es en este filósofo distinta de la extensión, la cual es puramente relacional.

La concepción de la materia en la física moderna "clásica" como espacio lleno conduce a la idea de materia (más bien que simplemente cuerpo físico) como impenetrable. Si se estima que la materia se halla compuesta de partículas elementales, la impenetrabilidad afecta entonces a las partículas; los cuerpos mismos son interpenetrables por los intersticios. La impenetrabilidad es en dicha física una *vis insita* (Newton). Los cambios fundamentales en la idea de materia introducidos durante el presente siglo tienen que modificar la noción clásica de impenetrabilidad. Esta última se funda de algún modo en la idea de que hay una distinción entre "lo lleno" y "lo vacío". Eliminada, o atenuada, esta distinción, no puede hablarse ya propiamente de impenetrabilidad, no tanto porque se admita que los cuerpos (o las partículas) son penetrables, sino más bien porque el concepto de impenetrabilidad pierde su anterior claro sentido físico.

IMPERATIVO. Los mandamientos éticos se formulan en un lenguaje imperativo. Este imperativo es a veces positivo, como en "Honrarás padre y madre", y a veces negativo, como en "No matarás". El lenguaje imperativo es a su vez una parte del lenguaje prescriptivo. Sin embargo, no todo el lenguaje ético es imperativo. Los juicios de valor moral, por ejemplo, que pertenecen también a la ética, se formulan en lenguaje valorativo. A su vez, los imperativos pueden ser de diversas clases. Por ejemplo: *singulares y universales*, o

IMP

—como indicó Kant— *hipotéticos* (o condicionales) y *categoricos* (o absolutos). En la ética actual se ha discutido sobre todo la índole lógica de las expresiones imperativas. Algunos autores han declarado que como los imperativos no son enunciados (los cuales se expresan en modo indicativo), no dicen nada y, por consiguiente, quedan fuera de toda ciencia. Según esta teoría, los imperativos expresan solamente los deseos de la persona que los formula, de tal modo que cuando decimos: "Obedece a tu madre", ello equivale a decir: "Deseo que obedezcas a tu madre." En suma, los imperativos no tienen en este caso otra posibilidad de comprobación que la comprobación de que la persona que los formula tiene efectivamente el deseo que en ellos se expresa. Es obvio que esta teoría está muy estrechamente relacionada con la que reduce los juicios de carácter moral a juicios aprobatorios, es decir, la que afirma que una proposición como 'Juan obra mal' equivale a la proposición 'No apruebo la conducta de Juan'. Otros autores han propuesto reducir los imperativos a condicionales. Según ello, una frase como 'No desearás a la mujer de tu prójimo' equivale a la frase: 'Si deseas a la mujer de tu prójimo, te atraerás la venganza de tu prójimo', o a la frase: 'Si deseas a la mujer de tu prójimo, contribuirás a la disolución de los vínculos familiares', etc. Contra ambas teorías se ha observado que si bien constituyen un análisis lógico de los imperativos, representan un sacrificio de aquello a que tienden justamente los imperativos: la expresión de unas normas de carácter moral. El fondo de las citadas teorías ha sido por ello reconocido como naturalista, pues, en efecto, solamente cuando se reduce enteramente el hombre a una entidad natural puede admitirse que el mandamiento expresa el estado de ánimo del que manda, ya sea bajo la forma del deseo o bien bajo la forma de la aprobación.

Nos hemos referido más arriba a una clasificación de los imperativos debida a Kant. Formularemos ahora dicha clasificación más detalladamente, pero antes será necesario introducir la noción kantiana de imperativo en general. Según escribe Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, "la concepción de un

IMP

principio objetivo en tanto que se impone necesariamente a una voluntad se llama un mandamiento, y la fórmula de este mandamiento se llama un imperativo". El imperativo —dice Kant (*K. p. V*, 36-7)— es una regla práctica que se le da a un ente cuya razón no determina enteramente a la voluntad. Tal regla expresa la necesidad objetiva de la acción, de tal modo que la acción *tendría lugar* inevitablemente de acuerdo con la regla *si* la voluntad *estuviera* enteramente determinada por la razón. Este es el motivo por el cual los imperativos son objetivamente válidos, a diferencia de las máximas (véase MÁXIMA), que son principios subjetivos.

Los imperativos son, como vimos, de dos clases: *hipotéticos* o *condicionales* —en los cuales los mandamientos de la razón están condicionados por los fines que se pretenden alcanzar—, y *categoricos* o *absolutos* —en los cuales los mandamientos de la razón no están condicionados por ningún fin, de modo que la acción se realiza por sí misma y es un bien en sí misma. Los imperativos hipotéticos determinan las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente, es decir, con referencia al efecto y a los medios de obtenerlo. Los imperativos categoricos determinan sólo la voluntad, tanto si es adecuada al efecto como si no lo es. Por eso los primeros contienen meros preceptos, en tanto que los segundos son leyes prácticas. Pues aunque las máximas son también principios, no son imperativos.

Kant subdivide los imperativos hipotéticos en *problemáticos* (o *imperativos de habilidad*) y *asertóricos* (o *imperativos de prudencia*, llamados también *pragmáticos*). Los imperativos categoricos no se subdividen, porque todo imperativo categorico es a la vez *apodictico*. Podemos, pues, decir que los imperativos ordenan o hipotética o categoricamente. Ejemplo de los primeros es el imperativo: "Debes considerar todas las cosas atentamente con el fin de evitar juicios falsos", que de hecho equivale a una proposición condicional, pues se puede formular asimismo del siguiente modo: "Si quieres evitar juicios falsos, debes considerar todas las cosas atentamente." Ejemplo de los segundos es el imperativo: "Sé justo." Este es uno de los muchos ejemplos

IMP

posibles de imperativo categórico. Con esto vemos que aun cuando es corriente usar la expresión 'el imperativo categórico (de Kant)', de hecho todo imperativo que mande incondicionalmente como si lo ordenado fuese un bien en sí, es categórico. Ahora bien, siguiendo la tradición nos referiremos al imperativo categórico (de Kant), en tanto que principio de todos los imperativos categóricos, bien que teniendo en cuenta que ha sido formulado de diversas maneras. No son variantes, sino formas que se enlazan entre sí, de tal modo que se pasa de la una a la otra dentro de un sistema moral consistente. Siguiendo las indicaciones de H. J. Patón en su libro *The Categorical Imperative* (1948, Cap. XIII, 1.), daremos las cinco formulaciones de Kant. Todas ellas se hallan en la *Fundamentación* citada. Las enumeramos en el mismo orden que propone Patón y les damos los mismos nombres que sugiere este autor. Son: (I) "Obra sólo de acuerdo con la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en ley universal" (fórmula de la ley universal); (II) "Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la Naturaleza" (fórmula de la ley de la Naturaleza); (III) "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como un fin, nunca simplemente como un medio" (fórmula del fin en sí mismo); (IV) "Obra de tal modo que tu voluntad pueda considerarse a sí misma como constituyendo una ley universal por medio de su máxima" (fórmula de la autonomía); (V) "Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines" (fórmula del reino de los fines). La fórmula que aparece en la *Crítica de la razón práctica* bajo el nombre de "Ley fundamental de la razón pura práctica", y que dice: "Obra de modo que tu máxima pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal", se aproxima mucho a (I), aunque en el desarrollo que le da en dicha obra Kant parece atenerse a (III). El propio filósofo habla de tres formas del imperativo categórico; podemos considerar (I) y (II)

BIP

como la primera; (III) como la segunda, y (IV) y (V) como la tercera. Kant enumera varios ejemplos de deberes, unos que son deberes para consigo mismo y otros que son deberes para con otras personas, con el fin de mostrar cómo funciona el imperativo categórico. Mencionamos tres de dichos ejemplos. Los dos primeros proceden de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; el último, de la *Crítica de la razón práctica*.

Entre los deberes para consigo mismo puede presentarse el siguiente caso: Un hombre desesperado por las desgracias ocurridas en su vida y todavía en posesión de su razón se pregunta si no sería contrario a su deber para consigo mismo suicidarse. Investiga entonces si la máxima de su acción podría convertirse en ley universal de la Naturaleza. Y razona como sigue: "Por lo pronto adopto como máxima el principio de que puedo acortar mi existencia cuando la mayor duración de ésta tenga que proporcionarme mayores males que bienes. ¿Puede convertirse este principio en ley universal de la Naturaleza? No, porque un sistema de la Naturaleza en el cual fuese una ley destruir la vida por medio del mismo sentimiento que impulsa la mejora de la misma sería contradictorio consigo mismo y no podría existir como sistema de la Naturaleza."

Entre los deberes para con otros puede presentarse el siguiente caso: Un hombre se ve obligado a pedir prestado dinero. Sabe que no podrá devolverlo, pero sabe también que no se le prestará nada si no promete su devolución en un tiempo determinado. Quiere hacer la promesa, pero posee suficiente conciencia moral para preguntarse si no será ilegal y contradictorio con el deber eludir tal dificultad haciendo semejante falsa promesa. Si se resuelve a hacerla pensará: "Estoy dispuesto a pedir dinero y a prometer devolverlo, aunque sé que no podré cumplir nunca mi promesa. Esto estará, ciertamente, de acuerdo con mi conveniencia, pero, ¿es justo? Para saber la respuesta, debo formularlo mediante una ley universal y preguntar: ¿Qué ocurriría si mi máxima se convirtiese en tal ley? Inmediatamente veo que no podría convertirse en semejante ley, pues una ley de esta índole se contra-

IMP

diría a sí misma. Supongamos que sea una ley universal el que cada uno que se encuentra en una dificultad pueda prometer lo que quiera pensando no cumplir con su promesa. Entonces la propia promesa, y lo que uno se propusiera con ella, resultarían imposibles, pues nadie aceptaría que ha habido una promesa y consideraría toda promesa como una falsa pretensión."

Entre los deberes para con otros puede presentarse el siguiente caso. Supongamos que alguien ha decidido seguir la máxima de incrementar su fortuna por todos los medios seguros a su alcance. Le ocurre en un momento dado tener un depósito de alguien que ha fallecido y que no ha dejado sobre el punto ninguna voluntad escrita. ¿Puede convertirse en ley práctica universal la máxima de que se puede negar a devolver un depósito en tales condiciones? La respuesta es, según Kant, negativa. Pues si la máxima en cuestión se convirtiese en ley universal se anularía a sí misma, ya que no habría depósitos.

Se han formulado varias objeciones a la doctrina kantiana del imperativo categórico.

Unas se basan en el hecho de que el imperativo categórico adolece de inconsistencias. Ejemplo de ello es el argumento de Brentano en una nota [15] a su obra *El origen del conocimiento moral*. La claridad con que lo ha expresado dicho filósofo merece que reproduzcamos el párrafo pertinente: "Si a consecuencia de la ley ciertas acciones son omitidas, entonces la ley obra un efecto y, por tanto, es real y en modo alguno queda anulada. Ved cuán ridículo fuera que alguien tratara en modo semejante la pregunta siguiente: ¿Debo acceder a quien intente sobornarme?, y contestase: Sí, porque si pensaras la máxima opuesta elevada a ley universal de la Naturaleza, ya no habría nadie que intentase sobornar a nadie, y, por consiguiente, quedaría la ley sin aplicación y, por tanto, anulada por sí misma." (*El origen*, etc., trad. M. García Morente, 2ª ed., 1941 pág. 86).

Otros destacan que un imperativo como el kantiano no tiene sus raíces en una exigencia racional, sino que es la consecuencia de un instinto que en un momento determinado puede revelarse racionalmente. Ejemplo de

tal opinión es el que propone Bergson en el Cap. I de su obra *Las ¿los fuentes de la moral y de la religión*, al indicar que si queremos un caso de imperativo categórico puro "tendremos que construirlo *a priori* o por lo menos estilizar la experiencia". En efecto, la fórmula "es necesario, porque es necesario" puede imaginarse como forjada en un instante en que la inteligencia expresa la inevitabilidad de una acción prescrita por el instinto. Por eso "un imperativo absolutamente categórico es de naturaleza instintiva o sonambúlica: o se le experimenta como tal en estado normal, o se le imagina así cuando la reflexión se despierta por un momento; el tiempo indispensable para formularlo, pero no para buscarle razones". (*Las dos fuentes*, etc., trad. esp., 1946, pág. 79).

Otros destacan que del imperativo categórico no pueden deducirse consecuencias éticas. Como indica Brentano en la obra antes citada, J. S. Mill había ya formulado esta objeción. Pero ésta se encuentra en todos los autores que han criticado el formalismo ético kantiano. Los que llevan esta objeción a sus últimas consecuencias indican que no puede haber ningún principio ético normativo de carácter universal. Tales principios —arguyen— son completamente vacíos y, por consiguiente, no pueden dar lugar a ninguna máxima concreta.

Otras objeciones, finalmente, se refieren a los supuestos desde los cuales el imperativo categórico es formulado. Se ha indicado, en efecto, que una ética como la kantiana es una ética rigorista, que niega la espontaneidad de la vida y adscribe valor solamente a lo hecho contra los propios impulsos. El imperativo categórico sería, según estas objeciones, la consecuencia de la universalización de tal rigorismo ético. Tal objeción se formula a su vez desde distintos puntos de vista. Unos son puntos de vista sociológicos (el imperativo categórico es la clave de una ética del hombre burgués). Otros son puntos de vista teológicos (el imperativo categórico es el punto culminante de una ética puramente autonoma, que atribuye al hombre la posibilidad de hacer el bien sin una gracia divina). Otros son puntos de vista psicológico-filosóficos (el imperativo categórico hace depender la ética exclusivamen-

te de la voluntad, sin atender a otras posibilidades de percibir los valores éticos). Otros, por fin, son puntos de vista filosóficos (el imperativo categórico es un imperativo de la razón, que puede ser contrario a los imperativos de la vida). En todos estos casos se critica el imperativo categórico kantiano por su rigidez y por su ausencia de supuestos, con lo cual este tipo de objeción coincide a veces con la que destaca el excesivo formalismo del imperativo. Destaquemos que dentro de este último género de objeciones puede incluirse la explicación de un imperativo categórico puro dada por Bergson.

Respuestas a estas objeciones obligan o bien a refundamentar la ética o bien a dar una interpretación menos formal de lo habitual al imperativo categórico kantiano. Lo primero ha sido intentado por autores como Brentano, Scheler y N. Hartmann, o por quienes, rechazando la ética de los valores, han propuesto regresar a éticas de carácter declaradamente material. Lo último ha sido llevado a cabo por quienes, como el mencionado H. J. Patón, señalan que "Kant no trata de proponer una teoría especulativa acerca del modo como un imperativo categórico puede producir efectos en el mundo fenoménico" (*op. cit.*, Cap. XIX, 5). No se trata, pues, de explicar cómo la razón pura puede ser práctica. Análogamente a lo que ocurre en la *Crítica de la razón pura*, en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la cuestión planteada por Kant es una cuestión de validez de ciertas proposiciones; ni los problemas psicológicos ni las consecuencias prácticas tendrían entonces nada que ver *en principio* con la formulación de imperativos. Es dudoso, sin embargo, que por lo menos en lo que toca a las consecuencias prácticas pueda resolverse el asunto doblando el formalismo del imperativo con el formalismo de su interpretación.

Varios filósofos y lógicos se han ocupado de lo que se ha llamado "la lógica de los imperativos", es decir, la lógica que se ocupa de las inferencias que puedan ejecutarse a partir de expresiones imperativas tales como "Haz X" u "Obedece Y". Algunos autores han negado la posibilidad de inferencias imperativas propiamente

dichas, pero otros (por ejemplo, R. M. Hare y Héctor Neri Castañeda) han afirmado la posibilidad de tales inferencias. El último autor citado (Cfr. bibliografía *infra*) ha elaborado con cierto detalle las condiciones de la lógica de los imperativos formulando las expresiones imperativas análogas a los valores de verdad. Ello significa establecer "una generalización fecunda de la noción de inferencia del modo como ésta se aplica a proposiciones indicativas ordinarias, esto es, como uso posible de enunciados formalmente relacionados entre sí de ciertos modos especificados, independientemente de si son verdaderos o falsos, y de cómo son usados y por quién".

Véase también DEONTOLOGÍA.

Además de las obras citadas en el texto: P. Deussen, *Der kategorische Imperativ*, 1891. — E. Jonson, *Det kategoriska imperativet. Värdeoretiska studier i Kants etik*, 1924 (*El imperativo categórico. Estudios axiológicos sobre la ética de K.*). — M. Moritz, *Kants Einteilung der Imperative*, 1960.

Sobre la lógica de los imperativos: Albert Hofstadter y J. C. C. McKinsey, "On the Logic of Imperatives", *Philosophy of Science*, VI (1939), 446-57. — Alf Ross, "Imperatives and Logic", *ibid.*, XI (1944), 30-46. — Bernard Mayo, Basil Mitchell y Austin Duncan-Jones, artículos sobre imperativos en *Proceedings of the Aristotelian Society*, LII (1951-1952), 161-206. — R. M. Hare, *The Language of Morals*, 1952. — Héctor Neri Castañeda, "A Note on Imperative Logic", *Philosophical Studies*, VI (1955). — Id., id., "Imperative Reasonings", *Philosophy and Phenomenological Research*, XXI (1960-1961), 21-49. — Marisa Zilli, "Analisi semantica dell'imperativo", *Rassegna filosofica*, VI (1957), 35-41. — O. Weinberger, *Die Sollsatzproblematik in der modernen Logik*, 1958. — Véase también bibliografía de DEONTOLOGÍA (Peter A. Carmichael, G. H. von Wright) y además: P. T. Geach, "Imperative and Deontic Logic", *Analysis*, XVIII (1957-1958), 49-56.

IMPERATIVO CATEGÓRICO. Véase IMPERATIVO.

IMPERSONAL, IMPERSONALISMO. El punto de vista que prescinde de la persona (VÉASE) es llamado "punto de vista impersonal". El vocablo 'impersonal' es equiparado con frecuencia al vocablo 'objetivo' (en el sentido moderno de este último térmi-

no). En metafísica se considera que el impersonalismo afirma el complejo primado (ontológico y axiológico) de las "cosas", *res*. El impersonalismo equivale entonces a una concepción del mundo que, según Renouvier, "busca en la conciencia, sede única de toda representación de las cosas, aquellas que puedan servir para representar la cosa o la esencia de todas, de modo que la conciencia y sus leyes no sean, en el fondo, más que formas o productos de las mismas". Por eso el impersonalismo se opone del modo más radical al personalismo (VÉASE). La oposición *personalismo-impersonalismo* es, así, una de las oposiciones fundamentales de la filosofía, hasta el punto de que parece muy difícil, si no imposible, acordarlos. Aun cuando la doctrina impersonalista metafísica no deba confundirse con el impersonalismo gnoseológico, la verdad es que con la mayor frecuencia se hallan estrechamente emparentados. Así ocurre con autores que, como F. Bouillier (1813-1899), el historiador y crítico del cartesianismo, han defendido esta doctrina; en la *Théorie de la raison impersonnelle* (1845) y en *Le Principe vital et l'âme pensante* (1862), Bouillier ha erigido una doctrina de carácter animista que desemboca en un impersonalismo panteísta y que puede servir de ejemplo para este tránsito del impersonalismo gnoseológico al metafísico.

En opinión de B. P. Bowne (*Personalism*, 1908), hay dos modos de llegar al impersonalismo: por un lado, mediante la aplicación a la realidad total de las categorías correspondientes a los objetos impersonales que rodean al hombre; por otro, mediante la "falacia de lo abstracto", que exige regresos infinitos. El primer camino conduce a un impersonalismo que se confunde con el materialismo y el ateísmo; el segundo conduce a un impersonalismo que se identifica con el idealismo absoluto y el acosmismo, y aun el impersonalismo no propiamente materialista ofrece dos caras distintas que, según ha indicado George H. Howison (*The Limit of Evolution*, 1896) se distinguen entre sí sutilmente, pero no por ello menos vigorosamente: el impersonalismo en que desemboca el evolucionismo de los agnósticos, principalmente el evolucionismo spenceriano, que transforma

el Dios personal en un Incognoscible, y el impersonalismo que acaba en un "idealismo afirmativo", tal como se expresa en la teoría del teísmo cósmico, en el que Dios se hace inmanente a la Naturaleza,

Una ética y concepción de la vida de carácter impersonalista fue defendida por Dietrich Heinrich Kerler (1882-1921; nac. en Neu-Ulma). Kerler escribió varias obras, en algunas de las cuales se manifestaban tendencias "impersonalistas" (*Die Idee der gerechten Vergeltung in ihrem Widerspruch mit dem Moral*, 1908; *Ueber Annahmen*, 2 partes, 1910; *Kategorienprobleme*, 1912; *Jenseits vom Optimismus und Pessimismus*, 1914; *Der Denker*, 1920; *Die Auferstehung der Metaphysik*, 1922), pero en una de ellas sobre todo (*Max Scheler und die impersonalistische Weltanschauung*, 1917) atacó el personalismo como una ética y una concepción de la vida fundadas en la propia persona. Contra el personalismo propuso un impersonalismo según el cual no sólo la propia persona, sino toda Persona, incluyendo Dios, o cualquier Ser divino creado, constituye la base para la realización de los valores y para la aprehensión del sentido de los valores. Las ideas de Kerler fueron elaboradas por Kurt Port (nac. 1896: *Weltwille und Wertwille*, 1925; *Das System der Werte*, 1929; *Kerler. Die Philosophie des Geistes*, 1949). Port difiere, sin embargo, de Kerler en que mientras éste da a su doctrina impersonalista un sentido estético-místico y no solamente ético, el último es el que primariamente interesa a Port. Agreguemos que, según Port (*Archiv für Begriffsgeschichte*, ed. Erich Rothacker, IV [1959], pág. 227), Kerler fue el primero en usar el término 'impersonalismo' (*Impersonalismus*), pero esto no parece ser históricamente correcto.

IMPETURBABILIDAD. Véase ATARAXIA, ESCEPTICISMO, ESTOICOS, PIRRÓN.

IMPETU (*impetus*). Las investigaciones de Pierre Duhem (v.) a que nos hemos referido en varios artículos, especialmente en PARÍS (ESCUELA DE), continuadas, en parte rectificadas, y ampliadas por varios historiadores (C. Michalski, Anneliese Maier, A. Koyré, S. Pines, E. A. Moody, Marshall Clagett, etc.), han proyectado claridad sobre la noción de *impe-*

tus, en la cual se ha visto un antecedente de la noción galileana de inercia. La noción en cuestión apareció ante todo como un modo de explicar el movimiento de un proyectil, es decir, uno de los llamados por Aristóteles "movimientos violentos" a diferencia de los "movimientos naturales". Hemos tratado del modo cómo Aristóteles planteó e intentó solucionar el problema del "movimiento de un proyectil" en el artículo Inercia (VÉASE). El correspondiente pasaje de Aristóteles (*Phys.*, IV, 8, 215 a 14) fue comentado, entre otros, por Simplicio (in *Arist. physicorum libros... commentaria* [Comm. in Aristotelem graeca, X, 1350]) y Juan Filopón (*In Aristotelis physicorum libros commentaria* [ibid., XVII, 639 y sigs.]. El primero se atuvo substancialmente a la explicación (o explicaciones) de Aristóteles, si bien modificándolas en varios sentidos. El segundo rechazó las explicaciones aristotélicas y las sustituyó por la hipótesis de una "fuerza cinética", *κινητική δύναμις*, impresa en el proyectil —y no en el medio en el cual se mueve el proyectil—, fuerza que hace que el proyectil siga moviéndose hasta que la fuerza se agota por la resistencia que le opone el medio. La "fuerza cinética" en cuestión es, según Juan Filopón, "incorporal", *ἀσωματόν* (lo que no significa necesariamente "espiritual"); la "fuerza cinética" de que habla Juan Filopón es una "energía" (*ἐνέργεια*) cinética" comparable a la que, según varios autores antiguos, emana de los objetos hacia el ojo que los ve, y que permite justamente al ojo verlos.

S. Pines (Cfr. bibliografía) advirtió que en su *Kitāb al-Shifā* (*Libro de la curación [del alma]*) Avicena pareció haber recibido la influencia de Juan Filopón en la cuestión que nos ocupa (el mismo historiador habla de un precursor de Avicena: el "précurseur Bagdadien de la théorie de l'impetus" Yahya ibn Adī [†978/74]). Avicena pasó en revista varias explicaciones del movimiento de un proyectil: la aristotélica (o, mejor, las dos aristotélicas: la de la *antiperistasis*, según la cual el aire es reemplazado por el proyectil; y la que puede llamarse "simultaneísta", según la cual el aire recibe el poder de ir empujando el proyectil); la de Juan Filopón; otra parecida a la de Juan Filopón, pero

de carácter discontinuista; y una teoría —la adoptada por el propio Avicena— según la cual hay una especie de "inclinación (en árabe, *mayl* o *mail*) que el movimiento inicial transmite al proyectil y que choca con la resistencia del medio. El *mayl* o *mail* no es la fuerza que mueve, sino el instrumento de que, por así decirlo, "se vale" la fuerza. El *mayl* puede ser psíquico o físico. El *mayl* físico puede ser "natural" o "violento". El "*mayl* violento" (*gasrī*) persiste indefinidamente a menos de que se oponga otra fuerza (o una resistencia que opera como fuerza). En todo caso, el *mayl* en cuestión es permanente. Otro filósofo árabe, Abū'l-Barakāt (t. ca. 1164), desarrolló la teoría del *mayl* aviceniano, pero de alguna manera "retrocedió" respecto a la doctrina de Avicena por cuanto estimó que el *mayl* violento "se gasta".

Juan Filopón y algunos autores árabes han sido considerados como precursores de la teoría medieval latina del ímpetu, aunque se discute todavía si dichos precursores ejercieron o no influencia directa sobre los autores latinos medievales que adoptaron, o desarrollaron, la teoría. Es interesante en todo caso notar que ciertos autores que no adoptaron la teoría del ímpetu (o alguna de sus posibles versiones), y defendieron la explicación aristotélica (o alguna de sus posibles versiones) dieron muestra de conocer bien la doctrina de "la continuación del movimiento del proyectil". Tal ocurre en los comentarios a Aristóteles de Rogelio Bacon y de Santo Tomás. Según B. Jansen (Cfr. bibliografía), Pedro Juan Olivi (v.) fue el primer "representante escolástico del actual concepto de movimiento", pero lo cierto es que aunque dicho filósofo expone una de las formas de la "doctrina de la continuación del movimiento" (la llamada "teoría de la inclinatio"), a la vez la rechaza. Según Anneliese Maier (Cfr. bibliografía), Pedro Juan Olivi no es un precursor del concepto moderno de movimiento; lo que dicho pensador hace es formular la teoría, similar a la posterior de Guillermo de Occam, según la cual el movimiento es una relación. Ello hace que no sea menester ninguna causa para la continuación del movimiento del proyectil, pero aunque esto parece muy próximo al "principio de inercia" no lo es, pues Pedro Juan

Olivi considera que la relación en cuestión no es "permanente".

Los análisis más completos y abundantes de nuestro problema se hallan en el siglo xiv. Marshall Clagett (Cfr. bibliografía) indica que en este siglo aparecieron por lo menos tres diferentes tendencias en los intentos de solucionar el problema de la continuación del movimiento de un proyectil —o cualquier otro "movimiento violento"—: la tendencia representada por Francisco de Marchia (v.), según la cual la fuerza que imprime el movimiento "imprime" a la vez una fuerza (la llamada *vis derelicta*) al proyectil, que le hace posible continuar su movimiento; la tendencia representada por Guillermo de Occam, según la cual, como el movimiento es, según antes apuntamos, una relación y ésta se reduce a las sucesivas posiciones en el espacio del móvil, no es menester admitir una causa especial para explicar el movimiento (de acuerdo con la norma *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* [v.]); la tendencia representada por Juan Buridán, según la cual hay efectivamente una "fuerza impresa", y ésta es de carácter permanente, pudiendo determinarse en función de la cantidad de material del mismo.

Esta última doctrina es la única que merece ser llamada propiamente "teoría del ímpetu". Así, hay razón para afirmar que, no obstante los muchos y diversos "precursores" de la doctrina en cuestión, ésta fue defendida por vez primera con toda amplitud y consecuencia por Juan Buridán, y por los pensadores de la llamada "Escuela de París" (v.), tales como Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia y otros.

El considerar a Juan Buridán como el principal exponente de la teoría del ímpetu no significa ignorar que a la vez *culmina* en este autor una larga historia. Al mismo tiempo, puede estimarse la doctrina de Buridán como ejemplo de una de las posibles interpretaciones aristotélicas. Según E. A. Moody, en efecto, el origen más inmediato de las doctrinas al respecto en el siglo xiv lo constituyó la crítica a que Avempace sometió varios conceptos de la física aristotélica en el siglo xii. Desde entonces se formaron dos corrientes que interpretaron de dos modos distintos el fenómeno del movimiento violento. Una se apoyaba

en las ideas del propio Avempace (Rogelio Bacon, Santo Tomás, Juan Duns Escoto y —en parte— Guillermo de Occam). La otra se apoyaba en el "aristotelismo ortodoxo" en su interpretación averroísta (Alberto Magno, Egidio Romano, Sigerio de Brabante [este último, sin embargo, parece haberse inclinado posteriormente hacia las doctrinas de Santo Tomás en el asunto que nos ocupa]). La primera de dichas dos corrientes fue reasumida, según Moody, y considerablemente elaborada (y posiblemente modificada) por varios autores del siglo xiv: los citados Francisco de Marchia, Juan Buridán, Nicolás de Oresme y Alberto de Sajonia. Así, como ha mostrado Anneliese Maier, la doctrina del ímpetu que culminó en los últimos autores citados, y especialmente en Juan Buridán, fue preparada por muchas discusiones acerca de la naturaleza de la fuerza motriz (*via motrix*).

Es difícil precisar en qué consiste exactamente el ímpetu (*impetus*) según Juan Buridán — o según Nicolás de Oresme y otros "parisienses" del siglo xiv. Hemos indicado ya que tal ímpetu se determina en función de dos cantidades. Pero Buridán intentó a la vez, y acaso sobre todo, determinar la "naturalidad" del ímpetu. Éste no es la fuerza impulsiva original — pues en tal caso no proseguiría en principio *in infinitum*. Tampoco es el movimiento en cuanto tal del proyectil — ya que este movimiento es producido justamente por el ímpetu. El ímpetu es como una cualidad, permanente, bien que destructible — se entiende, destructible por un agente que actúe contra ella, cual puede ocurrir con otro móvil o con la resistencia del medio. Parece, pues, que el ímpetu es una especie de cualidad natural del móvil. Debe observarse al efecto que para Buridán la doctrina del ímpetu explicaba no sólo el movimiento de un proyectil, sino todo movimiento "local", incluyendo especialmente el de la "caída de los cuerpos", es decir, el movimiento acelerado de los cuerpos que caen. La aceleración de un cuerpo al caer es explicable, según Buridán, por el hecho de que hay una continua impresión del ímpetu en el cuerpo mediante la gravedad. De este modo se procedía a la unificación de los diversos tipos de movimiento en un solo concepto.

Se ha discutido a menudo en qué medida la doctrina del ímpetu ha sido un antecedente de la doctrina de la inercia (VÉASE) y en qué medida el contenido conceptual de la primera se aproxima al de la segunda. Duhem estimó que la doctrina del ímpetu está muy próxima a la de la inercia, y que aquélla llevó a ésta. Koyré ha afirmado que la doctrina del ímpetu y la de la inercia no son tan similares entre sí como pretendía Duhem, y que aunque hay en la doctrina del ímpetu mucho de "moderno", no es tan "moderna" como la de la inercia. Aunque Galileo empleó el término *impeto*, llegó a la formulación de la ley de la inercia en parte por rechazo de una de las formas de la doctrina del ímpetu. Por lo demás, añadimos, aunque se acentúe la "modernidad" de la doctrina del ímpetu —cuando menos en la forma que dieron a la misma Juan Buridán y Nicolás de Oresme—, no puede considerarse que la adhesión a la mencionada doctrina sea suficiente para caracterizar a un autor como "moderno", o "pre-moderno". Los mertonianos (VÉASE) se opusieron por lo general a la doctrina del ímpetu y, sin embargo, fueron en varios aspectos más "modernos" que los "parisienses", especialmente en lo que toca a sus esfuerzos por "cuantificar" las nociones físicas.

Ahora bien, descontadas las falsas analogías entre la idea del ímpetu y la de inercia, todavía puede sostenerse que hay algunas analogías que no son falsas entre la idea de ímpetu y algunas nociones de la física moderna tal como fue desarrollada por Galileo y Newton. Una de estas analogías, acaso la principal de ellas, es la que, según Anneliese Maier, existe entre *impetus* y *momentum* — o fuerza compuesta por la masa y la velocidad de un cuerpo.

Las obras de los historiadores a que nos hemos referido al comienzo de este artículo son todas fundamentales para el concepto de que aquí nos ocupamos. Destacamos, sin embargo: Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu*, 3 vols., 1906-1913. — C. Michalski, "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XVe 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 (1922), 59-88. — *Id.*,

id., "La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XVe siècle", *ibid.*, L'Année 1927 (1928), 93-164. — Annaliese Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, 1949 [especialmente el capítulo "Impetustheorie und Trägheitsprinzip"]. — *Id.*, *id.*, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, 2ª ed., 1951 [especialmente el capítulo "Die Impetustheorie"]. — *Id.*, *id.*, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, 1958 [especialmente el capítulo "Das Wesen des Impetus"]. — B. Jansen, S.J., "Olivi der älteste scholastische Vertreter des heutigen Bewegungsbegriff", *Philosophisches Journal der Görresgesellschaft*, XXXIII (1920), 137-52. — S. Pines, "Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus", *Archeion*, XXI (1938), 298-306. — *Id.*, *id.*, "Un précurseur Bagdadien de la théorie de l'impetus", *Isis*, XLIV (1953), 247-51. — *Id.*, *id.*, "Études sur Ahwad al-Zamân Abu'l-Barakât al-Baghdâdî", *Revue des Études juives*, N. S., III (1938), 3-64; *ibid.*, IV (1938), 1-33. — Alexandre Koyré, *Études Galiléennes*, 3 vols., 1939 [Actualités Scientifiques et Industrielles, 852-54]. — Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4]. — E. A. Moody, "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment", *Journal of the History of Ideas*, XII (1951), 163-93, 375-422. — Véase también, para otros escritos de estos autores, y obras complementarias, la bibliografía de los artículos MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE).

IMPLICACIÓN. Ha sido común en la literatura lógica confundir la implicación con el condicional (VÉASE) sin tener en cuenta que mientras en el condicional se emplean enunciados, de acuerdo con el esquema:

$$p \supset q,$$

que se lee:

si *p*, entonces *q*,

pudiendo tener como ejemplo:

Si Shakespeare fue un dramaturgo, Lavoisier fue un químico,

en la implicación se emplean nombres de enunciados, de acuerdo con el esquema:

'*p*' implica '*q*',

que puede tener como ejemplo:

'Shakespeare fue un dramaturgo' implica 'Lavoisier fue un químico'.

La confusión citada se debe al olvido de la diferencia entre la mención (VÉASE) y el uso. Ahora bien, ello no significa que no pueda emplearse la expresión 'implica' al hablar de un condicional. Lo que sucede es que tal expresión debe restringirse a las ocasiones en las cuales el condicional es lógicamente verdadero. Por este motivo, el condicional:

Si Shakespeare fue un dramaturgo, Lavoisier fue un químico

es un condicional verdadero, en tanto que la implicación:

'Shakespeare fue un dramaturgo' implica 'Lavoisier fue un químico'

es una implicación falsa. Ejemplo de implicación verdadera es:

'Shakespeare fue un dramaturgo' implica 'Lavoisier fue un químico' implica 'Lavoisier fue un químico',

a la que corresponde el condicional lógicamente verdadero:

Si Shakespeare fue un dramaturgo, Lavoisier fue un químico, entonces Lavoisier fue un químico',

Lo que se llaman *paradojas de la implicación material* a las cuales nos hemos referido en el citado artículo sobre la noción de condicional y que se desprenden de la tabla de verdad correspondiente a ' \supset ' (véase TABLAS DE VERDAD), son debidas, por lo tanto, a leer 'ID' o 'si... entonces' como 'implica'. Cuando así no ocurre, no puede hablarse de paradojas.

La interpretación material del condicional, llamada con frecuencia *implicación material*, fue ya expuesta por Filón de Megara (VÉASE), según lo que refiere al respecto Sexto el Empírico (*Pyrr. Hyp.*, II, 110; *Adv. log.*, II, 112-4). Los estoicos siguieron a Filón por este camino, y la concepción en cuestión fue recogida en la Edad Media por Abelardo, Juan Duns Escoto, Guillermo de Occam y otros autores. Se ha debatido, en cambio, si la interpretación material está o no expresada en Boecio. Algunos autores (Łukasiewicz, Dürr) se inclinan por la afirmativa. Otros (René van den Driessche) sos-

IMP

tienen que Boecio no se adhirió simplemente a la concepción estoica, distinguiendo entre la partícula 'si' (usada para expresar la implicación externa) y la partícula 'cum' (usada para expresar la implicación interna). Así, la fórmula:

$$(p \supset q) \supset (r \supset s)$$

es expresada por Boecio del modo siguiente:

sí, cum est a, est b, cum sit c, est d (véase Prantl, I, 715. Amm. 162). Lo mismo ocurrió con Abelardo (*Ouvrages inédits d'Abelard publiés par V. Cousin*, 1836).

Entre los modernos resucitaron la interpretación material Frege y Peirce, y la mayor parte de los lógicos posteriores siguieron esta vía. En cambio, se opuso a tal interpretación C. I. Lewis, a quien Łukasiewicz ha llamado "un moderno partidario de Diodoro". En efecto, ya Diodoro Crono criticó en la Antigüedad la concepción de Filón de Megara y opuso a ella su propia interpretación, que se ha llamado a veces *implicación diodoriana*. Durante mucho tiempo se ha supuesto que semejante interpretación había caído en el olvido y que no lograron resucitarla las reseñas que de la posición de Diodoro se encuentran en varios pensadores antiguos (Sexto el Empírico, *op. cit.*, Cicerón, *Acad. Quaest.*, II, 143), los cuales señalaron claramente que, al revés de Filón, Diodoro manifestaba que la implicación es verdadera sólo cuando "no fue imposible ni es posible que empiece con lo verdadero y termine con lo falso". Sin embargo, encontramos en algunos autores escolásticos huellas de la interpretación diodoriana. Ejemplo al respecto es el de Juan de Santo Tomás (*Cursus philosophicus. I Ars lógica*, Liber II, c. 5, *apud* J. J. Doyle en *The New Scholasticism*, XXVII [1953], 23), el cual establece, por lo pronto, que la implicación (llamada *bona consequentia*) es "aquella en la cual el antecedente infiere el consecuente, de tal modo que el antecedente no puede ser verdadero y el consecuente falso". Esta *bona consequentia* puede ser, empero, *materialis* y *formalis*. La material es la que se dice buena solamente por la razón de alguna materia; la formal es la que se dice ser buena en cualesquiera materia y términos. Si se dice 'Algún hombre es

IMP

racional; por lo tanto, todo hombre es racional', esta implicación vale en aquella materia, porque es materia necesaria en la cual de un particular puede inferirse un universal. Pero no vale por la forma, porque en otra materia, aun teniendo forma semejante, no es válida, como cuando se dice: 'Algún hombre es blanco; por lo tanto, todo hombre es blanco'. La implicación formal vale, pues, en todas las condiciones. Con ello se aproxima, según Doyle, a lo que Lewis ha llamado la *implicación estricta*, opuesta a la material. Diremos ahora algunas palabras sobre la concepción de Lewis.

Este autor considera que su propio empleo de 'implica' está "más de acuerdo con los usos habituales de tal relación en la inferencia y en la prueba". En efecto, el cálculo basado en la implicación estricta "no es ni un cálculo de extensiones, como la implicación material y el álgebra Boole-Schröder, ni un cálculo de intensiones, como los desafortunados sistemas de Lambert y Castillon. Incluye relaciones de ambos tipos, pero las distingue y muestra sus conexiones. La implicación estricta contiene la implicación material, tal como aparece en *Principia Mathematica* en tanto que sistema parcial, y contiene también un sistema parcial suplementario cuyas relaciones son las de la intensión". Así, sólo el sistema de la implicación estricta permite aclarar, según Lewis, lo que implicaría una proposición falsa si fuese verdadera y, por lo tanto, abre el campo de la inferencia lógica. Tal sistema constituye la base de la lógica modal proposicional edificada por el autor mencionado (véase MODALIDAD). La expresión 'p implica estrictamente q' (simbolizada mediante la fórmula 'p \supset q') constituye en dicha lógica una abreviatura de la expresión 'No es posible que no sea el caso que si p entonces q' (simbolizada mediante ' $\sim_v \sim (p \supset q)$ '). 'p \supset q' puede traducirse metalógicamente mediante 'p' implica lógicamente 'q'. Así la implicación estricta de Lewis introduce las modalidades y a la vez no puede ser entendida sin ellas.

El término 'implicación' ha sido usado en un sentido general filosófico y no estrictamente lógico, por varios autores. Nos referiremos ahora a dos de ellos.

IMP

Uno es Maurice Blondel. En su obra *La Pensée* (tomo II, págs. 441 y siguientes) declara este autor que hay un método de implicación (que no debe ser confundido con el método de immanencia [VÉASE]) y que está vinculado al sentido tradicional del *implicite*. El estar implícita una cosa en otra puede ser entendido, según Blondel, en dos sentidos: en el pasivo del *envuelto*, y en el activo del *envolvente*. Varios son, según ello, los modos de inclusión o de implicación. Para el citado autor, el método de implicación debe referirse tanto a datos de hechos como a exigencias de derecho. Éstos no se oponen entre sí o permanecen separados, sino que forman un conjunto orgánico. Con lo cual el método de implicación une lo *a priori* con lo *a posteriori*, el orden de los hechos con el de la necesidad. Con esto, además, lo explícito no absorbe a lo implícito. Blondel cree, por lo demás, que dicha idea de implicación puede remontarse a la noción leibniziana del *vinculum substantialis* (véase VÍNCULO).

Otro es Husserl. Según éste, existe una forma de implicación entre los todos y las partes que aparece bajo la forma de la "fundamentación" o, mejor, de la "fundación". Ahora bien, como 'implicación' resulta aquí un término equívoco, se ha propuesto (por Ortega y Gasset) el vocablo 'complicación' como el más adecuado para expresar ciertas conexiones (véase CO-IMPLICACIÓN, COMPLICACIÓN).

Entre los trabajos históricos sobre la noción de implicación mencionamos: J. Łukasiewicz, "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis* V (1935), 111-31. — M. Hurst, "Implication in the Fourth Century", *Mind*, N. S., XLIV (1935), 484-95. — K. Dürr, "Aussagenlogik im Mittelalter", *Erkenntnis*, VII (1937-1938), 160-8. — Id., id., *The Propositional Logic of Boethius*, 1951. — B. Mates, "Diodorean Implication", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 234-42. — R. van den Driesche, "Sur le 'De syllogismo hypothetico' de Boèce", *Methodos* I (1949), 293-307. — J. J. Doyle, art. cit. *supra*. — I. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic*, 1951. — Para trabajos sistemáticos de índole lógica véase C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, 1918. — C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic*, 1932. Por lo demás, el problema de la implicación en sus varios sentidos es tratado en todos los textos actuales de lógica (o logística).

IMP

Cítamos, además: D. J. Bronstein, "The Meaning of Implication", *Mind*, N. S., XLV (1936), 157-80. — D. J. B. Hawkins, *Causality and Implication*, 1937. — N. Malcolm, "The Nature of Entailment", *Mind*, N. S., XLIX (1940), 337-47. — E. Beth, J. B. Grize, R. M. Martin, B. Matalón, A. Naess, J. Piaget, *Implication, formalisation et logique naturelle*, 1962.

IMPOSSIBILIA (DE IMPOSSIBILIBUS). Véase INSOLUBILIA.

IMPOSICIÓN. Los escolásticos medievales, principalmente los del siglo XIV, subdividían los signos convencionales (véase SIGNO) en dos clases: signos de primera imposición y signos de segunda imposición. Los signos de primera imposición son signos impuestos a los objetos con el fin de servirles de signos. Los signos de segunda imposición son (a) signos que significan algún individuo o (b) signos que significan un agregado de términos. Los signos de la clase (a) están subordinados a un término mental; no así los signos de la clase (b) que carecen de términos mentales a los cuales correspondan, pues significan solamente nombres de (a).

Como los signos lo son usualmente de términos, puede hablarse también de términos de primera y de segunda imposición. Los signos (o términos) de primera imposición se subdividen en términos de primera y segunda intención. Nos hemos referido a estos últimos términos en el artículo Intención (v.) Hemos visto allí que el uso escolástico había sido precedido por el efectuado por ciertos filósofos árabes, en particular Avicena. Agreguemos aquí que un texto de este filósofo que resulta comprobatorio al respecto es el que consta en *Met.*, I, 2, f. 70, e *ibid.*, III, 10, f. 83.

IMPRESIÓN. Se ha entendido por 'impresión' la producción de una huella, impronta o "carácter" en el alma, el espíritu, etc. sobre todo cuando éstos han sido concebidos por analogía con una tabla (v.) de cera en la que los estímulos "inscriben" sus "tipos" o "imágenes". Más específicamente se ha entendido por 'impresión' la excitación de los órganos de los sentidos por estímulos exteriores, y también la sensación o sensaciones producidas por una excitación de ta-

IMP

les órganos. Lo usual ha sido concebir las impresiones en el nivel de la sensación o de la percepción, pero se ha hablado asimismo de impresiones en la memoria (v.); en tal caso se supone que las impresiones han quedado fijadas de tal modo que pudiesen luego recordarse.

Muchos escolásticos han introducido la noción de "especie (v.) impresa". Las especies impresas, *species impressae*, son semejanzas de los objetos causados por afección de los mismos en los sentidos. Cuando se han relacionado tales especies impresas con el intelecto (v.) se han definido como "semejanzas" producidas por el intelecto activo y la imagen del objeto en tanto que ha afectado el intelecto pasivo. La *species impressa* es, según muchos escolásticos, en particular tomistas, una *similitudo seu forma vicaria obiecti*, una semejanza o forma vicaria del objeto en tanto que hace actuar la potencia cognoscitiva con vistas al conocimiento de tal objeto. La *species impressa* puede informar la potencia cognoscitiva de dos modos: entitativamente (*entitatively*) o materialmente (*materialiter*), y cognoscitivamente (*cognoscitively*) o inmaterialmente (*immaterialiter*). La *species impressa* se distingue de la *species expressa*, que es la semejanza de la cosa conocida misma.

El término 'impresión' ha circulado en la filosofía moderna especialmente en el sentido que le dio Hume. Locke había hablado ya de las impresiones (*impressions*) que el espíritu se ve forzado a recibir (*Essay*, II, i, 5 25). Hume (VÉASE) distinguió entre impresiones e ideas. Las impresiones —sensaciones, pasiones, emociones— poseen mayor vivacidad y fuerza que las ideas. "Por medio del término *impresión* significo —escribe Hume— todas nuestras percepciones más vivaces cuando oímos o vemos o palpamos u odiamos o deseamos o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas — que son las percepciones menos vivaces de que somos conscientes cuando reflexionamos sobre cualesquiera de esas sensaciones o movimientos antes mencionados" (*Enquiry*, sec. 2). Las impresiones se dividen en impresiones de sensación e impresiones de reflexión (*Treatise*, I, sec. 2); a esta diferencia y al modo como es usada en la crítica del conocimiento de Hume nos hemos

INC

referido con más detalle en el artículo sobre este filósofo.

IN. Véase EN, IN SE.

IN SE. En el vocabulario latino de la escolástica es común distinguir entre la expresión *in se* y la expresión *in alio*. *In se* significa 'en sí', 'en sí mismo'; *in alio* significa 'en otro', 'en otra cosa'. Un ser *in se* es, pues, un ser cuya realidad le es propia, mientras que un ser *in alio* es un ser cuya realidad no le es propia, ya que consiste en existir en algo que no es él. Observemos que la distinción en cuestión ha sido usada por otros autores además de los escolásticos. Así, en la *Ethica* de Spinoza se establece el axioma (Parte I, axioma I): "*Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt*" —"Todas las entidades que son o son en sí o son en otra entidad"—, y se presenta la definición (Parte I, definición iii): "*Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur, etc.*" — "Entiendo por substancia lo que es en sí y se concibe por sí, etc." (Véase SUBSTANCIA.)

La distinción entre *in se* e *in alio* es paralela a la distinción entre *a se* (VÉASE) y *ab alio*. Lo habitual es reservar la primera para cuando se habla del ser de una entidad, y la segunda para cuando se hace referencia al principio (o causa) de que tal entidad procede. En muchos casos el ser *in se* equivale no sólo al ser *a se*, sino también al ser *per se* y al ser *ex se*. Puede distinguirse en el ser *in se* entre un ser *in se simpliciter* y un ser *in se secundum quid*. Esta última distinción es paralela a la que hemos mencionado en el artículo Absoluto (VÉASE).

INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE). En 1927 el físico Werner Heisenberg (nac. 1901) presentó una serie de fórmulas expresando otras tantas "relaciones de incertidumbre". Suelen conocerse estas relaciones bajo el nombre de "principio de incertidumbre" y también "principio de indeterminación" o "principio de indeterminabilidad" (*Unbestimmtheitsprinzip*), de Heisenberg. La más conocida de tales relaciones se formula del modo siguiente:

$$\Delta p - \Delta q \geq h/4\pi$$

donde 'p' y 'q' se leen 'momento' (a veces, 'velocidad') y 'posición' respectivamente —o, más exactamente,

coordenada instantánea del momento' y 'coordenada instantánea de la posición' respectivamente— de un electrón o cualquiera otra de las partículas elementales subatómicas, y ' h ' se lee 'constante de Planck'. ' Δp ' y ' Δq ' se leen 'coeficiente de desviación del valor medio del momento en un instante dado' y 'coeficiente de desviación del valor medio de la posición en un instante dado' respectivamente.

Ello significa que si se mide con máxima precisión una de tales coordenadas no se puede obtener simultáneamente un valor preciso para la otra coordenada. Dicho en los términos que se han hecho populares desde la formulación de dicha relación de incertidumbre: cuanto más exactamente se determina la velocidad (momento) de una partícula, tanto menos exactamente puede determinarse la posición de la misma partícula, y viceversa; o sea, no se puede determinar simultáneamente con la misma precisión la velocidad (momento) y posición de una partícula subatómica.

Hay otras relaciones de incertidumbre, tales como la expresada en la fórmula:

$$\Delta E - \Delta t \cong h/4\pi,$$

donde ' ΔE ' se lee 'desviación del valor medio de la energía' y ' Δt ' se lee 'desviación del valor medio de la determinación del tiempo'. Aquí se muestra la imposibilidad de determinar simultáneamente con la misma precisión el valor de la energía y la coordenada temporal; cuanto más precisa es la medida del primero tanto menos precisa es la del segundo, y viceversa. Ahora bien, nos atenderemos aquí, como ejemplo de las relaciones de incertidumbre de Heisenberg, sólo a la primera relación, es decir, la que describe la relación entre determinación de momento y posición de una partícula elemental subatómica, por ser esta relación la que ha servido principalmente de base a muchas discusiones entre físicos y filósofos, y por ser ella la que es usualmente (aunque incorrectamente) citada como "el principio de incertidumbre" o "principio de indeterminación". Para abreviar, llamaremos a esta relación simplemente "relación de incertidumbre".

Se ha considerado a menudo tal relación como una prueba de que hay indeterminismo (véase) en el univer-

so físico. Según ello, el determinismo que aparece en el mundo macrofísico es sólo un límite del indeterminismo en el mundo microfísico. En otros términos, se ha dicho que en el mundo microfísico rigen leyes estadísticas y no leyes deterministas; por tanto, que en el mundo macrofísico deben de regir asimismo leyes estadísticas, pero que dado el número elevado de partículas que intervienen en las relaciones macrofísicas éstas pueden considerarse como prácticamente regidas por leyes deterministas. Por consiguiente, el determinismo sería, según esta interpretación, una "aproximación"; en principio no habría determinismo, pero lo habría a todos los efectos prácticos (de modo análogo, o aunque inverso, a como se considera euclidiano el espacio para mediciones efectuadas en la superficie de la Tierra aun cuando se considere no euclidiano el espacio cósmico; en este caso, el espacio en la superficie de la Tierra sería en principio no euclidiano, pero sería euclidiano para todos los efectos prácticos). Se ha llegado asimismo a decir que la relación de incertidumbre de Heisenberg constituye una prueba no sólo de que hay en el universo físico indeterminación, sino inclusive "libertad", o cuando menos "un principio de libertad", pero ello es evidentemente ir demasiado lejos o, mejor dicho, es un caso de μεταβασις εις άλλο γένος o "transposición a otro género".

Las interpretaciones anteriores (de las que excluimos, por las razones indicadas, la última) son llamadas "interpretaciones reales", es decir, interpretaciones de la relación de incertidumbre según las cuales ésta expresa algo que acontece efectivamente en la realidad (subatómica). Ello significa que no hay en la relación de referencia nada "subjetivo" y que, por consiguiente, no puede atribuirse la "indeterminación" a la "interferencia" del observador en la realidad física. El rechazo de todo "subjektivismo" se funda en el reconocimiento de que no hay nada "subjetivo" en la imposibilidad de medir con precisión dos cantidades físicas correlacionadas; tal imposibilidad es concebida como una consecuencia de las leyes fundamentales estadísticas de la mecánica cuántica — dentro de la cual han sido formuladas las relaciones de incertidumbre.

Otro grupo de interpretaciones admite que la relación de incertidumbre es una prueba de indeterminismo, pero liga este último a una "intervención" del observador en el mundo subatómico. Estas interpretaciones destacan la interacción entre el observador y lo observado y ponen de relieve que, en principio, ello sucede con toda medición física.

Frente a los que han acentuado la posición indeterminista, hay los que han proclamado que la relación de incertidumbre no prueba, o no prueba todavía, que haya indeterminismo en el mundo físico. Varias son las posiciones adoptadas al respecto; mencionaremos brevemente algunas de las más destacadas.

Ciertos autores han indicado que la idea de que hay interacción entre el observador y lo observado prueba justamente lo contrario de lo que han pretendido demostrar algunos de los que han defendido tal idea, es decir, prueba que el supuesto indeterminismo es sólo resultado de una "intervención"; si ésta pudiese eliminarse, se eliminaría el indeterminismo.

Otros autores han indicado que se ha cometido una confusión al equiparar 'determinismo' y 'predictabilidad'. Esta última no es una condición necesaria y suficiente de un sistema determinista. No puede, en efecto, decirse que si un sistema es determinista, todos sus estados son predecibles. Pueden serlo y pueden no serlo; por tanto, el que no lo sean no es razón suficiente para concluir que el sistema no es determinista.

Otros autores han expresado la idea de que, puesto que las relaciones de incertidumbre están ligadas a la mecánica cuántica, una mecánica subcuántica eliminaría las relaciones de referencia, o las mantendría únicamente como parte de un lenguaje exclusivamente aplicable al nivel cuántico. Einstein expresó la convicción de que, a pesar de todo, se alcanzaría a ver un día que no hay indeterminismo. L. de Broglie (que primero defendió la interpretación que hemos llamado "real" de las relaciones de indeterminación) y, sobre todo, David Bohm, han postulado un nivel subcuántico del tipo antes aludido. En tal nivel subcuántico se suponen "parámetros escondidos" que restablecen el determinismo (en el sentido de sistema determinista'). Aunque hay

un teorema de Johann von Neumann según el cual no se puede suplementar la teoría cuántica introduciendo tales "parámetros escondidos", este teorema está formulado justamente en el nivel cuántico, de modo que tanto de Broglie como Boehm no consideran como un obstáculo insuperable el teorema en cuestión.

Finalmente, otros autores han indicado que no es legítimo extraer conclusiones de las relaciones de incertidumbre en cuanto a la cuestión del "determinismo" o "indeterminismo" —y menos aun en cuanto a la supuesta eliminación del "principio de causalidad" a consecuencia de las relaciones—, por la sencilla razón de que los términos 'momento' y 'posición' usados en mecánica cuántica no tienen el mismo sentido del que tienen tales términos en la mecánica clásica.

Las cuestiones suscitadas por las relaciones de incertidumbre de Heisenberg son más complejas de lo que puede hacer pensar la anterior exposición. En las disputas entre la llamada "escuela de Copenhagen" (Niels Bohr y otros) y los que se han opuesto por diversos motivos a la misma hay numerosos aspectos que no pueden aclararse sin una larga y paciente presentación técnica de los problemas en cuestión. Además, no siempre las posiciones están tan clara y tajantemente delimitadas como lo hemos indicado arriba. Ahora bien, desde el punto de vista filosófico, y atendiendo al carácter de la presente obra, consideramos nuestra presentación como suficiente. Aspirábamos simplemente a mostrar que puede aplicarse el análisis filosófico a la interpretación de las relaciones de incertidumbre siempre que tal análisis tenga en cuenta el lenguaje en que tales relaciones han sido formuladas y las condiciones de tal lenguaje.

Véanse las obras sobre "indeterminismo en la ciencia y especialmente en la física" mencionadas en la bibliografía del artículo INDETERMINISMO; consideramos particularmente importantes al respecto los trabajos de Ernst Cassirer, L. de Broglie, David Boehm y Ernest Nagel. A ellos puede agregarse: A. Einstein, "Remarks Concerning the Essays Brought Together in This Coöperative Volume", en *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, 1949, ed. P. A. Schilpp. — Jean Pierre Vigié, *Structure des micro-objets dans l'interprétation causale de la théorie des quanta*, 1956. —

Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery*, 1958, y especialmente "Copenhagen Interpretation of Quantum Theory", en *American Journal of Physics*, XXVII (1959), 1-15, reimp. en A. Danto y S. Morgenbesser, eds., *Philosophy of Science*, 1960, págs. 288-312. — Norwood Russell Hanson, *The Concept of the Positron*, 1962 [defensa de la posición de la "Escuela de Copenhagen"]. — Muchos de los trabajos sobre física contemporánea citados en la bibliografía de FÍSICA, y numerosos trabajos sobre filosofía de la ciencia citados en la bibliografía de CIENCIA se refieren al problema de las relaciones de incertidumbre.

INCLUSIÓN. El término 'inclusión' es usado en lógica principalmente en dos aspectos.

En el álgebra de clases se dice que una clase A está incluida en una clase B, cuando todos los miembros de A son miembros de B. El símbolo de inclusión es ' \subset ', de modo que ' $A \subset B$ ' se lee 'La clase A está incluida en la clase B'. Ejemplo de inclusión de clases es: 'La clase de los cocodrillos está incluida en la clase de los reptiles anfibios'. No debe confundirse ' \subset ' con \in que indica pertenencia de un miembro a una clase. La inclusión de clases se define del modo siguiente:

$A \subset B = \text{def. } (x) (x \in A \supset x \in B).$

En el álgebra de relaciones se dice que una relación f está incluida en S, cuando S relaciona dos entidades, x y y , cada vez que R relaciona igualmente dos entidades, x y y . El símbolo de inclusión es también ' \subset '. Ejemplo de inclusión de relaciones es: La relación *primo carnal* de está incluida en la relación *primo de*. La inclusión de relaciones se define del modo siguiente:

$R \subset S = \text{def. } (x) (y) (x R y \supset x S y).$

INCOGNOSCIBLE. Se llama "incognoscible" a lo que no puede conocerse, y en particular a lo que no puede ni podrá nunca conocerse — o que se supone no se puede ni se podrá nunca conocer. En la literatura filosófica se ha hablado sobre todo de "lo Incognoscible" como si fuera un "absoluto" del cual pueden, sin embargo, conocerse sus manifestaciones. Spencer ha llamado incognoscible (*Unknowable*) o Fuerza al ser absoluto del cual son manifestaciones la materia y el movimiento, sometidos a la ley universal de la evolución. Lo In-

cognoscible resulta así parcialmente cognoscible, por lo menos en lo que se refiere a su existencia y a su carácter absoluto, a pesar de que por principio rechaza cualquier predicación.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que esta incognoscibilidad de lo Absoluto tiene en la mayoría de los autores un carácter intelectual o racional. La simultánea afirmación de una cosa en sí y de su incognoscibilidad tal como se manifiesta en el kantismo o en la filosofía de Spencer no sólo ha sido rechazada por quienes sostienen la cognoscibilidad intelectual o conceptual de lo Absoluto, sino también por quienes indican que si es, en efecto, inaccesible por vía intelectual, resulta accesible, en cambio, por otras vías: por medio de una intuición que rebasa las limitaciones del conocimiento teórico. Las diferentes posiciones frente al problema de lo incognoscible parecen ordenarse, pues, de este modo: 1) afirmación de un en sí incognoscible; 2) afirmación de la radical incognoscibilidad de todo incognoscible, es decir, indicación de que de lo incognoscible no puede conocerse ni siquiera su existencia; 3) afirmación de que si lo incognoscible es inaccesible por vía racional, especulativa, no lo es por otras vías; 4) afirmación de que no existe un en sí incognoscible, ya porque éste sea, como en Fichte, eliminado por la reducción de todo ser a mero producto de la conciencia infinita, ya porque no se admita un absoluto sin relaciones o porque, como en las diversas formas del "positivismo", se declare que lo absoluto incognoscible es un fantasma metafísico.

Roberto Ardigò escribió varios trabajos sobre el problema de lo incognoscible; destacamos: *La dottrina Spenceriana dell'inconoscibile*, 1899. — E. H. Grosse, *Spencers Lehre vom Unerkennbaren*, 1890.

INCONCEBIBLE. Véase INCONDICIONADO.

INCONDICIONADO es lo que no tiene ninguna condición para su existencia, lo que existe por sí mismo, lo que no depende de otra cosa. El ser incondicionado es uno de los caracteres fundamentales del ser absoluto (VÉASE). Como tal, no sólo se supone que es independiente, sino que se afirma que todos los demás

seres dependen de él; lo Incondicionado es por ello a la vez lo Condicionante por excelencia.

En este sentido, lo Incondicionado es un *ser a se* (v.). A veces se supone que lo Incondicionado es, o es también, un *ser per se*. Pero como esta última forma de ser puede predicarse de toda entidad que tenga capacidad para existir —sin que exista necesariamente por sí misma— se puede concluir que lo Incondicionado tiene "aseidad" más bien que "perseidad".

Kant discute la noción de incondicionado (*das Unbedingte*) en la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura*. La razón en su uso lógico busca "la condición universal de su juicio" (*Kr.V.*, A 307 B 364). En un silogismo hay una condición —la premisa— que constituye una regla universal. Esta regla está sometida al mismo requerimiento de la razón de encontrar su condición — es decir, la condición de la condición, y así sucesivamente, hasta encontrar lo Incondicionado. Tal regla (o máxima) de la razón se convierte en un principio de la razón pura cuando se supone que, una vez dado lo condicionado, se dan toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras. El principio de la razón en cuestión es sintético, pues lo condicionado se halla relacionado analíticamente con alguna condición, pero no se halla relacionado con lo Incondicionado. Ahora bien, los principios derivados del principio de la razón de que hablamos son trascendentes con relación a todas las apariencias (v. APARIENCIA). Ello quiere decir que no puede haber uso empírico del principio y que, por tanto, éste difiere radicalmente de los principios del entendimiento (v.).

El examen de los tres tipos de silogismo —categórico, hipotético, disyuntivo— le sirve a Kant para determinar tres tipos de incondicionado: la unidad incondicionada del sujeto pensante (en la *psychologia rationalis*), la unidad absoluta de la serie de condiciones de la apariencia (en la *cosmologia rationalis*) y la unidad de la condición de todos los objetos del pensamiento en general (en la *theologia rationalis*). Los conceptos de la razón pura (o ideas trascendentales) se ocupan, pues, en todos los casos de una "unidad sintética incondicionada de todas las condiciones en general" (*ibid.*, B 391 / A 334). Ahora

bien, Kant intenta mostrar que en cada caso se choca con dificultades insalvables: con los paralogramas de la razón pura, con las antinomias de la razón pura y con la imposibilidad de la prueba ontológica (véanse PARALOGISMO, ANTINOMIA, ONTOLÓGICA [PRUEBA]). Así, "todas las empresas trascendentales de la razón pura son la misma empresa, y todas se llevan a cabo dentro de la esfera de la ilusión trascendental" (*ibid.*, A 702 / B 820) (véase ILUSIÓN). En suma, lo incondicionado y sus formas se hallan siempre más allá de los límites de la experiencia posible.

Para Hamilton, no puede pensarse lo Incondicionado en modo alguno, pues pensar es para este filósofo esencialmente condicionar. La "filosofía de lo condicionado", opuesta a toda especulación sobre lo Incondicionado, es el resultado de este supuesto. Lo que Hamilton llama el principio o ley de lo condicionado se formula diciendo que "todo lo que es concebible en el pensamiento se encuentra entre dos extremos que, por ser ambos contradictorios, no pueden ser ambos verdaderos, pero uno de los cuales, dada su contradicción mutua, debe ser verdadero" (*Lect. on Met. and Logic*, II). Por ello el principio de lo condicionado, principio que Hamilton considera inmediatamente evidente por la naturaleza misma de la conciencia, equivale a declarar que la mente se ve obligada a elegir entre inconcebibles sólo en virtud del principio de contradicción. Lo inconcebible o impensable no se entiende siempre, empero, de un modo unívoco y por eso las tesis de Hamilton han sido rechazadas cuando no se han referido a la simple afirmación de que es imposible concebir un sujeto sin relaciones, es decir, un incondicionado puro y simple.

W. Brugger, S. J. "Das Unbedingte in Kants Kritik der reinen Vernunft", *Kant und die Scholastik heute*, ed. J. B. Lotz, S. J., 1955, págs. 109-153.

INCONSCIENTE. Se llama "inconsciente" (1) a lo que no ha penetrado, o acaso no pueda penetrar, en el campo de la conciencia, y (2) a lo que carece de conciencia. En el primer caso se habla de un hecho inconsciente, de un estado inconsciente; en el segundo, de un ser inconscien-

te. Eu psicología se llama a menudo "inconsciente" (o, mejor, "lo inconsciente") al conjunto de los hechos, estados o procesos que no son aprehendidos por la conciencia, que tienen lugar efectivamente en la zona psíquica, pero que no son advertidos por el sujeto. En el psicoanálisis, lo inconsciente viene a ser la capa más profunda de los procesos psíquicos, la región completamente oscura, a diferencia de la claridad de la conciencia y de la semclaridad de lo subconsciente (VÉASE). No todos los procesos inconscientes llegan a ser conscientes, sino al contrario: la parte más considerable de la vida anímica se desenvuelve en lo inconsciente, ya sea ejerciendo una constante presión sobre la conciencia, la cual censura o no los actos, ya sea determinando la conciencia misma sin que ésta lo advierta. Las relaciones entre lo inconsciente, lo subconsciente y la conciencia determinan de este modo el perfil general de la vida psíquica.

Mientras en la psicología (no necesariamente en la metafísica; véase *infra*) anterior a Freud se consideraba que los procesos mentales eran siempre conscientes (o que el yo era coexistensivo con la conciencia), Freud insistió en que tal equivalencia constituía un prejuicio inadmisibles, y, además, muy perjudicial para el buen entendimiento de los procesos psíquicos. "Puedo asegurarles —proclamó Freud en la primera de sus "Lecciones" tituladas *Introducción al psicoanálisis*— que admitir la existencia de procesos mentales inconscientes representa un paso decisivo hacia una nueva orientación en el mundo y en la conciencia."

La noción freudiana de lo inconsciente no es, sin embargo, simple. Según A. C. MacIntyre (*op. cit. infra*) hay seis características de esta noción: (1) Lo inconsciente se distingue de lo consciente y de lo preconscious. Por lo tanto, parece darse una definición puramente negativa de lo inconsciente. Pero una definición positiva aparece tan pronto como se tiene en cuenta el complejo de teorías freudianas dentro de las cuales la noción de inconsciente desempeña un papel fundamental. (2) Lo inconsciente es el ámbito dentro del cual tienen lugar los procesos primarios, pues aun cuando algunos procesos secundarios son inconscientes, se trata de transforma-

INC

ciones de procesos primarios. (3) El inconsciente se entiende por contraste con el "ego" y con lo "reprimido". (4) Lo inconsciente es el eslabón que liga, en el trasfondo, la infancia con la vida adulta. (5) Lo inconsciente es un trasfondo omnipresente que ejerce continua influencia causal sobre el pensamiento y la conducta. (6) Lo inconsciente es un "lugar" o "esfera" (por lo tanto, algo "existente"). Lo inconsciente es, así, el nombre que recibe un sistema de actos; en todo caso, todos los conceptos freudianos se enlazan en un sistema cuya clave es la noción de inconsciente.

Los fenomenólogos han rechazado la noción freudiana de lo inconsciente por considerar que no tiene sentido hablar de actividades mentales inconscientes (por ejemplo, de "pensamientos inconscientes"). Todo objeto en cuanto objeto intencional lo es de una conciencia, y aun si hubiese inconscientes, tales actos serían objetos (intencionales) de la conciencia (véase sobre este punto especialmente Jean-Paul Sartre, art. cit. *infra*).

La noción de inconsciente tiene un carácter plenamente metafísico no sólo cuando se hace de ella, como Eduard von Hartmann, el verdadero Absoluto, sino también cuando se concibe el universo entero desde el punto de vista de la mayor o menor conciencia de cada uno de sus componentes. Así ocurre, por ejemplo, en Leibniz, quien sostiene claramente que la diferencia entre las mónadas radica en la claridad y distinción con que representan el mundo, desde la inconsciencia de las almas o mónadas que constituyen la materia hasta la conciencia absoluta, la mónada suprema, la máxima y perfecta claridad, Dios. Entre ambas se insertan diversos grados de conciencia, pero de tal suerte que hay una tendencia universal a pasar de lo inconsciente a lo consciente, de la percepción oscura y confusa a la percepción clara y distinta. De modo diferente, pero adoptando también un punto de vista enteramente metafísico, la noción de lo inconsciente y del paso del mismo a la conciencia desempeña un papel fundamental en los sistemas de Fichte, Hegel y Schopenhauer. Para los dos primeros, la dialéctica de la conciencia se realiza en función de la fenomenología del Espíritu, el cual encuentra una resistencia que va

INC

venciendo en virtud de su aspiración infinita, o bien, tras la pérdida de sí mismo, vuelve a encontrarse en el saber absoluto. Para el último, la evolución de la Voluntad es simultáneamente el paso de lo inconsciente a lo consciente, donde aparece el mayor dolor y, con él, la plena y auténtica negación de la voluntad de vivir. Finalmente, Eduard von Hartmann reunió los caracteres de la Idea de Hegel y de la Voluntad de Schopenhauer en el Inconsciente absoluto, que se manifiesta sucesivamente en los planos físico, psíquico y metafísico y representa el fundamento del mundo, la finalidad ciega que tiende a desenvolverse hasta llegar a la conciencia, que es simultáneamente salvación y redención de lo creado.

Naturaleza del inconsciente y de lo inconsciente: C. F. Flemming, *Zur Klärung des Begriffes der unbewussten Seelentätigkeit*, 1877. — L. Ambrosi, *Sulla natura dell'inconscio*, 1893. — W. Windelband, "Die Hypothese des Unbewussten", *Sitzungsberichte der Heidelb. Akademie der Wissenschaften* (1914). — Moritz Geiger, "Das Unbewusste und die psychische Realität", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921), 1-138. — I. Levine, *The Unconscious*, 1923. — G. Roffenstein, *Das Problem des Unbewussten*, 1923. — J.-C. Filloux, *L'Inconscient*, 1942 (trad. esp.: *El inconsciente*, 1953). — Lo inconsciente principalmente en sentido psicológico: S. Freud, *op. cit. supra*. — C. G. Jung, *Das Unbewusste im normalen und krankhaften Seelenleben*, 1926 (trad. esp.: *Lo inconsciente en la vida normal y patológica*, 1927. — *Id.*, *id.*, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1928 (trad. esp.: *El Yo y lo Inconsciente*, 1936). — E. Aeppli, *Psychologie des Bewussten und Unbewussten, Unterbewusstes*, 1927. — A. C. MacIntyre, *The Unconscious*, 1958, págs. 15, 29-32. — Conciencia e inconsciente: K. J. Grau: *Bewusstes, Unbewusstes, Unterbewusstes*, 1922. — J.-P. Sartre, "La transcendence de l'Égo", *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937), 85-123. — Pensar inconsciente: A. Adamkiewicz, *Ueber das unbewusste Denken*, 1904. — Vida inconsciente y movimientos: Théodule Ribot, *La vie inconsciente et les mouvements*, 1914. — Invencción e inconsciente: J.-M. Montmasson, *Le rôle de l'inconscient dans l'invention scientifique*, 1928. — Lo inconsciente en diferentes autores y corrientes: Bertazzi G. M. Grassi, *L'inconscio nella filosofia*

INC

di Leibniz, 1903. — R. Herberich, *Die Lehre vom Unbewussten im System Leibnizens*, 1905 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 20]. — W. L. Northridge, *Modern Theories of the Unconscious*, 1924. — Karl Otto Petraschek, *Die Logik des Unbewussten. Eine Auseinandersetzung mit den Prinzipien und Grundbegriffen der Philosophie E. von Hartmanns*, 2 vols., 1926. (Para las obras de Eduard von Hartmann y comentarios sobre su filosofía del inconsciente, véase la bibliografía del artículo sobre este autor). — L. L. Whyte, *Unconscious before Freud*, 1960.

INCORPORALES. La distinción entre entidades corporales y entidades incorporeales fue frecuente entre los filósofos antiguos. Varias cuestiones se suscitaron al respecto: (1) ¿Qué entidades son incorporeales?; (2) ¿Cuáles son las entidades propiamente ("metafísicamente") reales: las corporales o las incorporeales?; (3) ¿Qué relaciones hay entre unas y otras? Las soluciones dadas a una cualquiera de estas tres cuestiones dependieron en gran medida del modo de responder a las dos restantes. Aquí simplifiaremos y mencionaremos simplemente tres posiciones: (a) La de quienes (como Platón) afirmaron que los incorporeales (usamos 'incorporeales' como abreviatura de 'entidades incorporeales') son las únicas entidades verdaderamente existentes, pues se trata de las ideas. Las demás existen, pero en forma dependiente (mediante participación [VÉASE] o de algún otro modo). (b) La de quienes (como muchos cínicos y epicúreos) sostuvieron que solamente existen las entidades corporales: es la posición calificada de *pansomatista*. (c) La de quienes (como Aristóteles y muchos estoicos) concibieron que los incorporeales existen, pero en un sentido particular del término 'existir'.

Nos referiremos más detalladamente a la posición (c), y sobre todo a la doctrina estoica. Aristóteles había admitido que los incorporeales platónicos (las ideas) existen, pero en las cosas. Más difícil es precisar la doctrina estoica. Ante todo, los incorporeales no son, según los estoicos, las ideas platónicas, sino cuatro especies de "entidades": lo significado o lo expresable (*λεκτόν*), el vacío, el lugar (VÉASE) y el tiempo — agrupación, según Bréhier, sumamente original, pues, en efecto, lo significado es una

IND

entidad semiótica, en tanto que las demás son entidades "físicas". En segundo lugar, hubo dentro de la propia escuela estoica muchas discusiones acerca del verdadero *status ontológico* de dichas entidades. Mientras algunos, siguiendo la concepción cínica y epicúrea, preferían acentuar el pansomatismo y negar todo ser a los incorporeales, otros declaraban que la supresión pura y simple de éstos creaba más dificultades de las que resolvía. Por este motivo la mayor parte de los pensadores estoicos se inclinó hacia una concepción de los incorporeales que entra plenamente dentro de la posición (c) — una posición por así decirlo "mediadora". Los estoicos negaban, en efecto, que los incorporeales fueran activos o pasivos; tales propiedades pertenecen sólo a los corporales. Por lo tanto, se oponían a la doctrina platónica acerca de la actividad de los incorporeales y se acercaban a la doctrina aristotélica. A diferencia de Aristóteles, sin embargo, no solamente daban otra lista de incorporeales, sino que negaban que los incorporeales estuvieran "en las cosas". Como indica Bréhier, los incorporeales estoicos "se hallan en el límite de la acción de los cuerpos". No son, pues, meramente inexistentes. No existen tampoco como principios de los seres corporales. No se hallan en éstos ya sea ontológica, ya sea epistemológicamente. Pero tampoco existen separadamente, sino en esa forma "limitante" que los hace a la vez existir y no existir.

É. Bréhier, "La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXII (1909), 114-25; también ed. aparte; recogido en *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 105-16.

INDECIDIBLE. Véase DECIDIBLE, GÖDEL (PRUEBA DE).

INDEFINIDO. Véase INFINITO, Juicio, PROPOSICIÓN.

INDEMOSTRABLES. Los viejos estoicos introdujeron en su lógica proposicional varios esquemas de argumentación simples y válidos que consideraron indemostrables. Estos argumentos eran considerados, pues, como axiomas o principios del razonamiento. El término 'indemostrable' (*ἀποδεικτικὸς*) significa que *no necesita ser demostrado a causa de su evidencía*. La invención de tales mo-

IND

dos se atribuye a Crisipo, pero fueron aceptados rápidamente por casi todos los filósofos estoicos y aun incorporados a otras lógicas. Referencias a los mismos se hallan, entre otros textos, en Diógenes Laercio (VII, 79), Sexto el Empírico (*Adv. math.*, VIII; 223; *Pyrr. Hyp.*, II, 156-7), Galeno (*Inst. Log.*, 32), Cicerón (*Top.*, 57); especialmente detallada es la reseña que da acerca del particular Sexto el Empírico. Algunos autores (Cicerón, Galeno) mencionan más de cinco de tales esquemas o modos de argumentación, pero lo usual es reducirlos a cinco. Los estoicos usaban números ordinales como letras proposicionales; a tenor de ello, formulaban los cinco esquemas siguientes:

Primer indemostrable:

Si lo primero, entonces lo segundo.

Lo primero.

Por lo tanto, lo segundo.

Segundo indemostrable:

Si lo primero, entonces lo segundo.

No lo segundo.

Por lo tanto, no lo primero.

Tercer indemostrable:

No a la vez lo primero y lo segundo

Lo primero.

Por lo tanto, no lo segundo.

Cuarto indemostrable:

O lo primero o lo segundo.

Lo primero.

Por lo tanto, no lo segundo.

Quinto indemostrable:

O lo primero o lo segundo.

No lo primero.

Por lo tanto, lo segundo.

Los propios estoicos proporcionaban ejemplos de tales esquemas. Así, para el primer indemostrable tenemos:

Si es de día, hay luz.

Es de día.

Por lo tanto, hay luz.

Para el segundo:

Si es de día, hay luz.

No hay luz.

Por lo tanto, no es de día.

Para el tercero:

No es a la vez de día y de noche.

Es de día.

Por lo tanto, no es de noche.

Para el cuarto:

O es de día o es de noche.

IND

Es de día.

Por lo tanto, no es de noche.

Para el quinto (modificamos el ejemplo usualmente dado):

O es de día o es de noche.

No es de día.

Por lo tanto, es de noche.

Lukasiewicz fue el primero en mostrar que tales esquemas constituyen una clara prueba de que los estoicos desarrollaron con gran rigor la lógica proposicional. Si durante mucho tiempo esto no fue advertido por los historiadores de la lógica, es porque éstos se apoyaron en el texto de la *Geschichte*, de Prantl (I, 473), donde los esquemas en cuestión son falsificados por la introducción de la partícula 'es' (la cual no se encuentra en las exposiciones antiguas). Así, Prantl sustituyó falsamente el esquema 'Si lo primero, entonces, lo segundo. Lo primero. Por lo tanto, lo segundo' por el esquema: 'Si lo primero es, es lo segundo; pero lo primero es; por lo tanto, lo segundo es', y así sucesivamente. Los historiadores actuales de la lógica antigua (Bochenski, Benson Mates, J. T. Clark, S. J., etc.) siguen, en cambio, la correcta lectura de Lukasiewicz. Observemos que los indemostrables pueden ser considerados como tautologías de la lógica sentencial o como esquemas de inferencia metalógicos. Esta última interpretación es la que mejor se ajusta a la realidad, pues se trata de esquemas o modos de argumentación válidos para ejecutar inferencias correctas y, por consiguiente, de reglas de inferencia para el cálculo sentencial.

INDEPENDENCIA (EN LAS PROPOSICIONES). Véase OPOSICIÓN.

INDETERMINISMO. Nos hemos referido a la posición llamada "indeterminismo", o al concepto de indeterminismo en varios artículos; tales, por ejemplo, ALBEDRÍO (LIBRE), AZAR, CONTINGENCIA, DETERMINISMO, LIBERTAD, NECESIDAD, PREDESTINACIÓN, VOLUNTAD. Daremos aquí una visión de conjunto de los significados de 'indeterminismo' a base de algunas de las referencias contenidas en tales artículos más varias informaciones complementarias.

De modo muy general se llama "indeterminismo" toda doctrina según la cual los acontecimientos de cualquier índole que sean no están determinados. Según el determinismo (en

IND

general), todo sucede "necesariamente" (en varios sentidos del término necesario'). Según el indeterminismo (en general), nada sucede "necesariamente", o algunos acontecimientos por lo menos tienen lugar de modo "no necesario". Así, el indeterminismo se contraponen en todos los casos al determinismo. Ahora bien, el sentido de 'indeterminismo' depende en gran medida del significado dado a 'determinismo'. A los varios sentidos del término 'determinismo' (VÉASE) corresponden otros tantos sentidos de 'indeterminismo'. Por otro lado, en cuanto se contraponen a un determinismo dado, las doctrinas indeterministas se definen generalmente en relación con lo que se supone que sea la "razón del determinismo". La razón de la determinación de los acontecimientos puede ser un decreto de Dios, o un principio, o la suposición de una cadena causal estricta. El indeterminismo suele negar no sólo que los acontecimientos (o algunos acontecimientos) estén determinados, sino también, y a veces especialmente, la "razón" de la supuesta determinación.

Puede hablarse de un "indeterminismo general" y de "indeterminismos especiales". El indeterminismo general se refiere a cualesquiera acontecimientos; en todo caso, abarca por igual los acontecimientos físicos y los psíquicos. De los "indeterminismos especiales" se destacan dos: uno, llamado "indeterminismo físico" y otro llamado, según los casos, "indeterminismo psíquico", "indeterminismo psicológico", "indeterminismo espiritual" e "indeterminismo espiritualista". En la mayor parte de los casos este último tipo de indeterminismo tiene en cuenta actos o acciones en los que van implicadas las ideas de mérito, culpa, responsabilidad, etc.

Nos hemos extendido sobre el indeterminismo físico en los artículos AZAR y CONTINGENCIA; asimismo, aunque desde otros puntos de vista, en los artículos DETERMINISMO y FUTURO. Debe advertirse, sin embargo, que las doctrinas indeterminadas físicas están embebidas con frecuencia en una doctrina indeterminista general. El término 'indeterminismo' ha circulado asimismo con ocasión de los debates en torno a las llamadas "relaciones de incertidumbre" (o "indeterminabilidad"), de Heisenberg; remitimos al efecto al artículo especial-

IND

mente dedicado a tales relaciones.

El indeterminismo psíquico, psicoético, espiritual, etc., ha sido objeto de discusión en casi todas las ocasiones en las que se ha planteado el problema de la libertad humana. Parte de lo que puede decirse al respecto se halla en los artículos sobre los conceptos de Libre albedrío, Libertad, Voluntad y algunos otros. Añadiremos, sin embargo, que con frecuencia se ha distinguido entre el indeterminismo y la afirmación de la libertad. En ocasiones se ha tendido a identificar, o cuando menos a aproximar, las doctrinas indeterministas con las que defienden el libre albedrío. Ciertos autores (Fichte, algunos existencialistas) identifican el indeterminismo con la afirmación de la libertad siempre que esta última sea entendida como un acto radical de "ponerse a sí mismo", de "autoafirmarse" en cuanto existencia, etc.

Una de las corrientes que más inequívocadamente pueden calificarse de "indeterministas" es la corriente a veces llamada "espiritualismo francés", que comprende, entre otros, a Lachelier, Boutroux y Bergson. Este último autor ha puesto en claro la idea de indeterminismo al sostener que una doctrina indeterminista no sólo no es determinista mas no es tampoco finalista, ya que el finalismo (véase FIN, TELEOLOGÍA) suprime la esencial indeterminación del "ser espiritual" tanto como el determinismo.

Véase bibliografía de los artículos a que remite el texto del presente artículo, especialmente de los artículos AZAR, DETERMINISMO, INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE), LIBERTAD. Sobre indeterminismo en sentido general: C. D. Broad, *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism*, 1934 (Lección inaugural en la Universidad de Cambridge). — C. de Koninck, *Le problème de l'indéterminisme*, 1937. — L. Vivante, *Il concetto della indeterminazione*, 1938. — Sobre el indeterminismo en la ciencia, y especialmente en la física (además de la bibliografía de DETERMINISMO, FÍSICA, INCERTIDUMBRE [RELACIONES DE]), véase: D. Sztejnberg, "Zagadnienie indeterminizmu na terenie fizyki wspolczesnej", *Przegląd Filozoficzny*, XXXV (1932) ("El problema del indeterminismo en la física moderna"). — Id., id., "Zagadnienie indeterminizmu w biologji", *ibid.*, XXXV (1932) ("El problema del indeterminismo en la biología"). — Id., id., "Zagadnienie indeterminizmu na

IND

terenie nauk humanistycznych", *ibid.*, XXXVI (1933) ("El problema del indeterminismo en las ciencias humanísticas"). — Ernst Schrödinger, *Über Indeterminismus in der Physik*, 1932. — Ernst Cassirer, "Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem", *Göteborgs Högskolas Arskrift*, XLII (1936). — Max Planck, *Determinismus und Indeterminismus*, 1938. — Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, 1949 [Waynflete Lectures. Oxford, 1948]. — Paulette Février, *Déterminisme et indéterminisme*, 1955 (trad. esp.: *Determinismo e indeterminismo*, 1957 [Colección "Problemas científicos y filosóficos", 6. Universidad Nacional de México]). — Louis de Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique*, 1956 (especialmente los capítulos titulados "La physique quantique, restera-t-elle indéterministe?" y "Une interprétation nouvelle de la mécanique ondulatoire, est-elle possible?" [conferencia dada en 1954]). Hay en trad. esp. de L. de Broglie: *El problema de la interpretación causal y objetiva de la física cuántica*, 1956 (Suplementos del Seminario de Problemas científicos y filosóficos, 4. Universidad Nacional de México). — David Bohm, *Causality and Chance in Modern Physics*, 1957 (trad. esp.: *Causalidad y azar en la física moderna*, 1959). — Ernest Nagel, *The Structure of Science*, 1961 (Cap. 10: "Causality and Indeterminism in Physical Theory", págs. 277-335). — Anatol von Spakovsky, *Freedom, Determinism, Indeterminism*, 1963. — Sobre el "indeterminismo espiritualista", véase A. Levi, *L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea*, 1904.

INDICACIÓN. Véase SIGNO.

ÍNDICE. Véase SIGNO.

INDIFERENCIA. Los términos 'indiferencia', 'indiferente' e 'indiferentismo' han sido usados en varios sentidos. He aquí algunos:

(1) 'Indiferente' traduce el vocablo griego ἀδιάφορον, usado por muchos filósofos estoicos: "lo que ellos [los estoicos] llaman ἀδιάφορον lo llamo, y viene muy al caso, *indifferens*" (Cicerón, *De fin.*, III, 53). Según los estoicos, es indiferente lo que no pertenece ni a la virtud ni al vicio. Las cosas indiferentes (ἀδιάφορά, *indifferentia*) son, pues, neutrales ("moralmente neutrales"). Ahora bien, el modo como se usen esas cosas indiferentes puede introducir una diferencia. Así, por ejemplo, la vida humana como

IND

tal es indiferente, pero el modo de usar (de dirigir) la vida —hacia la virtud o hacia el vicio— no es indiferente (Dióg. L., VII, 103-4; Sexto, *Pyrr. Hyp.*, III, 177; Séneca, *Ep.*, X, 82).

(2) Se llama "indiferencia" o "estado de indiferencia" a un estado psíquico en el cual se hace imposible, o parece ser imposible, toda decisión, elección, preferencia. En el estado de indiferencia no hay voluntad (v.). En la indiferencia extrema —o abulia— la falta de voluntad engendra una situación peculiar y hasta paradójica: la situación en la cual hay una especie de "voluntad" de no tener voluntad — la "voluntad".

(3) Según algunos autores, la indiferencia constituye una de las bases del libre albedrío (VÉASE). Este último es definido a veces como libertad de indiferencia, *libertas indifferentiae* (y también *liberum arbitrium indifferentia*). Ciertos autores estiman que la libertad se funda en semejante "libre albedrío". Otros señalan que el *liberum arbitrium indifferenciae* tiene un carácter puramente negativo y que no puede dar origen a la libertad; ésta se constituye mediante un acto positivo de la voluntad. En efecto, se supone que la libertad de indiferencia es una "indiferencia de equilibrio" y que ésta por sí sola es incapaz de mover la voluntad.

(4) La indiferencia se opone a la necesidad. Se establecen varias clases de indiferencia: *activa* (como la indiferencia del hombre para sentir o comprender una cosa más que otra); *pasiva* (como la indiferencia de la materia para recibir varias formas); *objetiva* (o indiferencia del objeto respecto a los actos de la voluntad); *subjetiva* (o indiferencia del sujeto para querer o no querer un objeto propuesto).

(5) La indiferencia puede considerarse como un temple (VÉASE) de ánimo que cubre todas las cosas con un velo que las hace aparecer iguales. Según Heidegger, este tipo de indiferencia emerge en los estados de auténtico y profundo aburrimiento.

(6) Una de las posiciones en la disputa de los universales (VÉASE) es aquella según la cual las especies son definidas como la indiferencia de los individuos. Los universales son concebidos entonces *indifferenter* y no *essentialiter*. La "doctrina de la in-

IND

diferencia" fue adoptada por Adelardo (VÉASE) de Bath en su *De eodem et diverso*. También Guillermo de Champeaux parece haber sido conducido por Abelardo a la afirmación de un realismo atenuado: el "realismo de la indiferencia".

(7) Kant llama *indiferentismo* (Cfr. Prefacio a la 1ª ed. de la *Crítica de la razón pura*) a la posición adoptada en la teoría del conocimiento que oscila entre el dogmatismo y el escepticismo.

(8) Schelling ha definido la indiferencia como identidad de los contrarios en el seno del Absoluto. Hay entonces completa indiferencia de sujeto y objeto. Según dicho autor, no debe confundirse, empero, la indiferencia con la identidad: la indiferencia no es identidad absoluta, sino identidad de un Absoluto. Por eso "la indiferencia de conocimiento y de ser no es identidad simple entre A como sujeto y A como objeto (Spinoza), sino indiferencia de $A = A$ como expresión del ser y de $A = A$ como expresión del conocer" (WW. I, 4, 184).

(9) En el cálculo de probabilidades se ha llamado *principio de indiferencia* (y a veces *principio de razón insuficiente* [v.]) al que afirma que cuando no hay una razón conocida para establecer probabilidades mayores o menores (esto es, probabilidades desiguales) hay que suponer que hay las mismas probabilidades (o probabilidades iguales). Así, según el principio de indiferencia, si se arroja al aire una moneda hay una probabilidad de $\frac{1}{2}$ de que al caer al suelo salga cara y una probabilidad de $\frac{1}{2}$ de que salga cruz. El principio en cuestión fue ya establecido por Jacob Bernoulli; aceptado durante mucho tiempo por los matemáticos fue sometido a crítica en la época contemporánea por varios matemáticos y lógicos (von Kries, J. M. Keynes, etc.). Según Keynes, la aplicación indiscriminada del principio conduce a resultados paradójicos. Por ejemplo, si decimos "Este libro es rojo", hay una probabilidad de $\frac{1}{2}$ de que sea rojo; si decimos "Este libro es azul" hay una probabilidad de $\frac{1}{2}$ de que sea azul, y si decimos "Este libro es negro" hay una probabilidad de $\frac{1}{2}$ de que sea negro. Con ello tendríamos tres alternativas de probabilidad. Observemos, empe-

IND

ro, que en el caso de la moneda hay ya una restricción, por cuanto se establece que solamente puede caer de cara o de cruz.

El sentido (1) de 'indiferencia' es a la vez ético y antropológico-filosófico. El sentido (2) es psicológico. El sentido (3), a la vez psicológico, ético y teológico. El sentido (4), ontológico-descriptivo. El sentido (5), predominantemente existencial (VÉASE). El sentido (6) es lógico y ontológico. El sentido (7), epistemológico. El sentido (8), metafísico. El sentido (9), lógico y matemático. Algunos de estos sentidos se entrecruzan —como (2) y (3)—; otros son específicos de una disciplina, de una tendencia o de un autor — como (5), (7), (8) y (9).

INDISCERNIBLES (PRINCIPIO DE LOS). El llamado *principium identitatis indiscernibilium* se debe sobre todo a Leibniz, por lo que se llama asimismo *principio de Leibniz*. Escribimos 'sobre todo', porque se ha puesto de relieve que ya algunos pensadores estoicos habían reconocido tal principio, bien que de un modo poco preciso y refiriéndolo únicamente a sus resultados (la inexistencia de dos entidades exactamente iguales). Así, Séneca (*Ep.*, 113, 16) escribió que todas las cosas son diferentes entre sí y que no hay dos hojas o, en general, dos seres vivientes exactamente iguales. La misma afirmación se encuentra en varios pensadores renacentistas, especialmente en Nicolás de Cusa, y modernos (en parte Suárez, Malebranche).

Leibniz formuló, explicó y defendió el principio de la identidad de los indiscernibles en numerosas ocasiones. Nos limitaremos a tres pasajes. En la Cuarta carta a Clarke (de la llamada "Correspondencia entre Leibniz y Clarke", de 1715-1716; Gerhardt, VII, § 93), Leibniz indica que el principio en cuestión es consecuencia del principio de razón suficiente (VÉASE), lo que muestra, dicho sea de paso, la fecundidad de este último "gran principio". "Infiero de este principio [de razón suficiente], entre otras consecuencias, que no hay en la Naturaleza dos seres reales absolutos que sean indiscernibles, pues si los hubiera Dios y la Naturaleza obrarían sin razón tratando el uno de modo distinto que el otro". Sería absurdo, en suma, que hubiese dos seres

IND

indiscernibles; dados tales dos seres, uno no importaría más que el otro y no habría razón suficiente para elegir uno más bien que el otro. En los *Nouveaux Essais*, Libro II, cap. xxvii (Gerhardt, V, 213), Leibniz estima que las diferencias externas no son suficientes para distinguir o individualizar un ser: "Es menester que, aparte la diferencia del tiempo y del lugar, haya un principio interno de distinción, y aunque haya varias cosas de la misma especie, es, sin embargo, cierto que no hay nunca cosas perfectamente semejantes. Así, aunque el tiempo y el lugar (es decir, la relación con el exterior) nos sirven para distinguir las cosas que no distinguimos bien por sí mismas, las cosas no dejan de ser distinguibles en sí. Lo preciso [lo característico] de la identidad y de la diversidad no consiste, pues, en el tiempo y en el lugar, aunque sea cierto que la diversidad de las cosas va acompañada de la del tiempo o del lugar, por cuanto acarrear consigo impresiones diferentes sobre la cosa". En *Monadologie*, § 9 (Gerhardt, V, 608) Leibniz indica que cada mónada es distinta de las demás. "Pues no hay jamás en la Naturaleza dos seres que sean perfectamente iguales y en los que no sea posible encontrar una diferencia interna, o fundada en una denominación intrínseca."

Los seres no difieren entre sí, pues, sólo numéricamente, *solo numero*. No está excluida *in abstracto* la existencia de dos indiscernibles, pero en virtud de la razón suficiente hay que excluir tal existencia *in concreto* (véase, sin embargo, INDIVIDUACIÓN).

Los leibnizianos aceptaron el principio de la identidad de los indiscernibles. En su *Ontologia* (§§ 179-224) Wolff trata *De Identitate & Similitudine* en cuanto "afecciones del ente en general". Puede entonces definir la identidad como completa sustituibilidad de dos entes (§ 181); indicar que si los entes determinantes son iguales, los entes determinados son iguales, y viceversa (§ 192-3); hablar de la identidad de dos cosas con una tercera como siendo todas idénticas entre sí (§ 223). Pero cuando en su *Cosmologia* (§ 246-8) se refiere a entes que existen en la Naturaleza, Wolff mantiene el principio de la identidad de los indiscernibles en el sentido leibniziano.

IND

En cambio, Kant criticó el principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles manifestando que Leibniz confundió las apariencias (véase APARIENCIA) con las cosas en sí y, de consiguiente, con inteligibles u objetos del entendimiento puro. Si las apariencias son cosas en sí, el principio en cuestión, declaró Kant, es indiscutible (*K. r. V.*, A 264 / 320). Pero las apariencias son objetos de la sensibilidad; la pluralidad y la diferencia numérica no son dadas ya por medio del espacio como condición de las apariencias externas. Intuir dos cosas en dos diferentes posiciones espaciales es, pues, suficiente para considerarlas numéricamente distintas. "La diferencia de los lugares (*Örter*)—escribe Kant— hace la pluralidad y distinción de los objetos, en cuanto apariencias, no solamente posible, sino también necesaria, sin que sean menester otras condiciones" (A 272 / B 328; Cfr. también A 251-2 / B 337-8).

Entre los pensadores contemporáneos, el principio de los indiscernibles ha sido examinado sobre todo desde el punto de vista lógico. Nos referimos luego a la presentación del principio dentro de la lógica matemática. Pero antes haremos observar que, aparte esta presentación, varios filósofos y lógicos han discutido el sentido o los sentidos en que el principio puede ser o puede no ser aceptado. Algunos autores han indicado que carece de sentido inclusive afirmar o negar que dos cosas puedan tener todas sus propiedades en común a menos que previamente se hayan distinguido. Otros señalan que si el principio puede negarse sin que la negación sea contradictoria consigo misma, el principio carece de interés. Otros señalan que puede imaginarse un universo radicalmente simétrico en el cual todo lo que sucede en cualquier lugar puede ser exactamente duplicado en un lugar a igual distancia de lado opuesto del centro de la simetría, en cuyo caso habría objetos numéricamente distintos, aunque indiscernibles. Otros arguyen que en un universo semejante sería posible la indiscernibilidad de dos objetos numéricamente distintos solamente porque se introduce un punto de observación con respecto al cual las dos mitades del universo están situadas en dos lugares diferentes.

IND

En la lógica actual el principio de Leibniz se formula enunciando que dos entidades, * e y, son idénticas si tienen las mismas propiedades. El principio se simboliza mediante el bicondicional:

$$(H^n + 1 F^n) \equiv H^{n-1}(G^n)$$

en el cual se muestra que dos entidades son idénticas si tienen las más propiedades extensionales, es decir, si pertenecen a las mismas clases. Por consiguiente, una formulación rigurosa del principio requiere cuantificar los predicados y tiene su lugar en la lógica cuantificacional superior. Cuando la cuantificación se limita a las letras argumentos, la fórmula resultante:

$$(x) (y) (x = y \equiv (Fx = Fy)) \quad (2)$$

es solamente aproximada al principio de los indiscernibles, pues enuncia únicamente que si dos entidades, x e y, son idénticas, lo que es verdadero de x es verdadero de y. (1) expresa, pues, el principio de Leibniz, mientras (2) expresa la llamada ley de sustituidad de la identidad. Observemos que (1) recibe asimismo otras formulaciones. Así, puede sustituirse en (1) el bicondicional '≡' por el condicional '⊃'. También puede formularse a base de propiedades intensionales y no de propiedades extensionales.

Las referencias "clásicas" figuran en el texto del artículo. Entre las discusiones contemporáneas sobre el principio referidas en el párrafo penúltimo de este artículo véase Max Black, "The Identity of Indiscernibles", *Mind*, LXI (1952), 153-64 [donde presenta la tesis del universo radicalmente simétrico]. — A. J. Ayer, "The Identity of Indiscernibles", *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, vol. III, 1953, págs. 124-9; reimp. en el libro del autor: *Essays in Philosophical Analysis*, 1954, págs. 26-35. — G. Bergmann, "The Identity of Indiscernibles and the Formalist Definition of Identity", *Mind*, N. S., LXII (1953), 75-9; reimp. en el libro del autor: *The Metaphysics of Logical Positivism*, 1954, págs. 268-76. — N. L. Wilson, "The Identity of Indiscernibles and the Symmetrical Universe", *Mind*, N. S., LXII (1953), 506-11. — D. J. O'Connor, "The Identity of Indiscernibles", *Analysis*, 14 (1954), 103-10. — Nicholas Rescher, "The Identity of Indiscernibles. A Re-Interpretation", *Journal of Philosophy*, LII (1955), 152-5. — D. F. Pears, "The Identity

of Indiscernibles", *Mind*, N. S., LXIV (1955), 522-7.

INDIVIDUACIÓN. Se llama "principio de individuación" y también "principio de individualización" (*principium individuationis; principium individui*) al principio que da razón de por qué algo es un individuo, un ente singular. El primer autor que se ocupó ampliamente de este principio y de los problemas por él suscitados fue Aristóteles, en particular al tratar de las nociones de substancia (VÉASE), forma (v.) y materia (v.). Por lo pronto, pueden darse tres respuestas a la cuestión: "¿En qué consiste el principio de individuación?", cuestión ligada a la siguiente: "¿Qué es lo que hace que algo sea un individuo?"

La primera respuesta es: el principio de individuación está constituido por la forma y por la materia, es decir, por el "individuo concreto" o "el compuesto", σύνολον. Esta respuesta es en algunos respectos semejante a algunas de las proposiciones a que nos referiremos luego; por ejemplo, a la proposición de que la entidad singular misma constituye su propio principio de individuación; y también a la proposición de que no se necesita, propiamente hablando, un principio de individuación, ya que un individuo dado es "esta realidad determinada" — y, sobre todo, "esta substancia".

La segunda respuesta es: el principio de individuación está constituido por la materia (en el sentido aristotélico de este término). Esta respuesta se considera (erróneamente) como la única propiamente aristotélica. Ahora bien, aunque no sea la única respuesta que ha dado Aristóteles a nuestra cuestión, ha sido una de las más influyentes. Las razones para su adopción son varias. Ante todo, ésta: como la forma es universal, no puede explicar por qué un individuo es un individuo. La forma es, *ex hypothesi*, la misma en una clase dada de individuos. Desde el punto de vista de la forma, Juan, Pedro y Antonio son lo mismo: todos ellos son hombres, es decir, animales racionales. Dentro de la filosofía platónica (o atribuida comunmente a Platón), esto no constituye grave problema, pues Juan, Pedro y Antonio son sombras o copias de la Idea del Hombre. Pero en la filosofía de Aristóteles es una dificultad. Por lo tan-

to, debemos suponer que la forma hace que una cosa sea *lo que* es, pero no lo que *es*: la forma es el hecho de *ser*, pero no el *hecho* de ser. Así, pues, sólo queda la materia como principio individuante. Esto es posible, con todo, porque la materia no es el receptáculo indeterminado platónico, la χώρα, sino algo ya determinado, como dirá luego Santo Tomás, *materia signata quantitate*. Por ejemplo, la materia de todos los cuerpos naturales es la tierra, el fuego, el agua, el aire. La materia de los astros es el éter. La de los cuerpos orgánicos, los tejidos. La de los seres humanos, los órganos. Etc., etc. Se dirá que entonces nos las habernos con un principio de individuación que se aplica solamente a *clases* de seres y que, por consiguiente, no es lo bastante individuante. Pero podemos refinar nuestra concepción de la "materia cualificada" en varios sentidos. Tomemos, por ejemplo, los hombres. El tamaño (ser alto, gordo, etc.), el color (ser blanco, amarillo), las disposiciones corporales (estar en buena o mala salud), las características psicológicas (ser ábilico, inteligente) son todos propiedades de la materia humana. Así, podemos decir que la concepción aristotélica de la materia, cuando menos en el nivel del hombre, es igual a la concepción de las circunstancias humanas. Lo que permanece igual en todos los hombres es (según la concepción clásica) el ser un animal racional, lo que es equivalente a la propiedad de participar en una inteligencia activa, propiedad que se reconoce en el hecho de aceptar los principios racionales. Pero *el modo como* tales principios son reconocidos es distinto en cada uno de los hombres. Con lo cual resolvemos la famosa dificultad de que la materia no puede ser el principio de individuación por el hecho de no ser cognoscible. Pues esto es cierto acaso para la "materia pura", pero no para la "materia cualificada". Sin embargo, con ello no resolvemos todavía la dificultad que plantea el hecho de que con el fin de cualificar la materia necesitamos de algún modo la forma, pues la forma es la cualidad de una materia dada. Dicho sea de paso, esta última dificultad constituye uno de los motivos por los cuales Aristóteles "recae" con gran frecuencia, tras haberlo descartado,

en el platonismo. Pues no es suficiente indicar, como hace el Estagirita, que la materia de que se trata en una clase determinada de individuos es "numéricamente diferente y específicamente una" sin aclarar a fondo, cosa que el filósofo no hace, el significado de la antedicha fórmula.

Acaso una solución mejor sea la de suponer que la noción de individuo es susceptible de poseer diferentes grados. El propio Aristóteles insinúa una solución semejante cuando parece concebir el alma del hombre como una forma individual. En tal caso, el principio de individuación sería más "material" en clases de seres que poseyeran menos individualidad que otras, y más "formal" en el caso inverso. Por ejemplo, mientras la distinción entre la piedra * y la piedra y sería casi imperceptible en lo que toca a la individualidad, la diferencia entre Juan y Pedro sería muy acusada. Debe advertirse, empero, que al señalar que el Estagirita "insinuó" esta solución hemos querido destacar que se trata sólo de una indicación vaga. En efecto, no debe olvidarse que para Aristóteles "la substancia no admite variación de grado" (*Cat.*, I 5, 3b-4a), lo que supone que nada de lo que es una substancia (o individuo) puede ser más o menos de lo que es. El conflicto entre la citada insinuación y esta última doctrina es, de todos modos, iluminativo para la comprensión del pensamiento del Estagirita, pues expresa cierto conflicto entre su metafísica general y su doctrina del alma.

La tercera respuesta es: el principio de individuación es la forma. Se ha indicado algunas veces que esta doctrina no es aristotélica. Pero lo cierto es que cuando menos el Estagirita la aplica al analizar realidades tales como el primer motor y aun las inteligencias activas. En este caso habría ciertos seres (como Dios y los ángeles en las teologías escolásticas) que serían al mismo tiempo individuos y formas, habiendo sólo un individuo para cada forma. El problema, empero, consiste en saber si puede utilizarse esta idea para otros tipos de substancias. A nuestro entender, hay al respecto dos posibilidades:

(a) Si admitimos la teoría de los

IND

grados de individualidad, podremos afirmar que cuanto más elevada sea una realidad en la jerarquía de los entes tanto más tendrá la tendencia a acoger la forma y no la materia como principio de individuación. Así, la controversia entre la forma y la materia como principios de individuación podrá resolverse de acuerdo con las realidades correspondientes. En los niveles inferiores de realidad el principio será la materia; en los niveles superiores, la forma. Y en el nivel intermedio (por ejemplo, el nivel humano), el predominio de la forma o de la materia dependerá del grado y perfección en la individualidad de un hombre dado.

(b) Si entendemos la noción de forma en un sentido cada vez menos "platónico", será todavía más aceptable la posibilidad de hacer de la forma el principio de individuación, y ello no sólo en ciertas realidades, sino en todas las substancias. Este punto esencial ha sido destacado por W. D. Ross. Si la forma es, en efecto, una esencia platónica, entonces o tendrá que mantenerse separada de los ejemplares individuales o coincidirá con ciertos individuos únicos. Pero si la forma es entendida como una causa (final o eficiente, o las dos a la vez), entonces podremos decir que el despliegue de una forma no será sino la explicación causal de un individuo. Habrá entonces tantas formas como causas específicas o, mejor dicho, como causas explicatorias. Aristóteles parece haber tenido en cuenta esta posibilidad en *Met.*, Z VII 17, 1041 a 0-32.

Nos hemos detenido en los problemas que plantea el principio de individuación en la forma planteada por Aristóteles, porque desde las bases establecidas pueden entenderse mejor las diversas posiciones adoptadas al respecto por quienes discutieron este asunto con gran detalle: los escolásticos. Sus trabajos sobre el problema fueron precedidos por los comentaristas aristotélicos y por los filósofos árabes; así, por ejemplo, ya Avicena afirmó que el principio de individuación es la materia cualificada por la cantidad. Pero los escolásticos sistematizaron estas cuestiones en un cierto número de posiciones que corresponden aproximadamente a las actitudes adoptadas con respecto a la cuestión de los universales (VÉASE).

IND

Estas posiciones pueden reducirse a tres.

(1) Por una parte, los filósofos nominalistas extremos sostenían que, existiendo una idea separada de la cosa, o, si se quiere, no habiendo más realidad que "esta realidad determinada", el principio de individuación no es necesario, pues el problema se plantea más bien con respecto a los universales, cuya razón se nos escapa a menos que los consideremos como radicados en la mente. De ahí la dificultad de la ciencia, pero de una ciencia que tenga por modelo los supuestos platónico-aristotélicos, de la ciencia de la articulación de lo real en géneros y especies, ya que la causa es en tal ciencia últimamente la esencia. (2) El tomismo intenta mediar entre las posiciones extremas: el principio de individuación no escapa a esta regla. Pero entonces solamente podrá haber principio de individuación si hay efectiva mediación. De ahí la tesis tomista: lo que constituye la individualidad de las substancias creadas sensibles es la materia; en cambio, las formas separadas o subsistentes tienen el principio de individuación en sí mismas, es decir, pueden ser, como las puras inteligencias, a la vez individualidades y especies. La oposición a esta concepción se basaba sobre todo en la idea dada por Santo Tomás acerca de la materia. Si ésta es pura potencia, se alegaba, no puede constituir ningún principio de individuación. Por otro lado, si la materia es pura potencia, la forma debe perderse en ésta, y en vez de individuarse, acabará por desvanecerse, ya que la materia no le agrega nada positivo. Sin embargo, la materia a que se refiere Santo Tomás como principio de individuación no es la materia pura y simple, sino la *materia signata quantitate*, es decir, la que es considerada bajo ciertas dimensiones. (3) Duns Escoto señalaba que aun esta *quantitas* de la materia no puede constituir una individuación suficiente, pues la cantidad es un accidente. En el caso del hombre, la aptitud del alma para unirse a determinado cuerpo procedería de su forma, y no de la materia; aun la materia *quatenus quantitate signata* debería, así, ser rechazada. De ahí la proposición de Duns Escoto: el *principium individuationis* no es la pura

IND

esencia ni tampoco la materia, ni un accidente extrínseco a la esencia, ni uno de los elementos constitutivos de ésta. Es un principio positivo, inherente a la esencia; en otros términos, es una modalidad de la substancia. Este principio es la *haecceidad* (VÉASE). Entre ella y la substancia no hay distinción real, sino únicamente formal. Mas esta distinción formal no es una pura creación del espíritu, como supondría el nominalismo, ni tampoco algo radicado en la naturaleza de la cosa misma y sus distinciones totales. La *haecceitas* es la particularización o individualización de la esencia y no la forma misma de la cosa, pues ésta subsiste fuera de lo múltiple (*Quaest. subt. in Met. Arist.*, q. 5 n. 61).

La anterior exposición de las opiniones sobre el fundamento del principio de individuación en los filósofos medievales ha seguido líneas muy generales. Una exposición detallada de las opiniones o "sentencias" al respecto puede encontrarse en Suárez, *Disp. met.*, especialmente secciones ii-vi. Suárez examina las diversas formas en que se ha dicho que el principio de individuación es la *materia signata*, tal como se afirma, entre otros, en Santo Tomás, *S. theol.*, I q. III a 3 y q. L a 4; III, q. LXXVII a 2; *In IV*, dist. 12, q. 1; Cayetano, *De ente et essentia*, c. 2; Capreolo, *In II*, dist. 3; Ferrariense, *I cont. Gent.*, c. 21; las formas en que se ha dicho que el principio de individuación es la forma sustancial, tal como se afirma, entre otros, en Durando de Saint-Pourçain, *In II*, dist. 3, q. 2; Averroes, *I de an.*, c. 7; *Phys.*, III, comment. 60; IV, comm. 38; Avicena, *VI Natur.*, Parte I y otros; y la forma en que se ha dicho que el principio de individuación se halla en la existencia de la cosa singular, tal como se afirma en Duns Escoto, *In II*, dist. 3, q. 3; Enrique de Gante, *Quodl.*, IV, q. 8 (y, según Fonseca, V, q. 8). De acuerdo con su método, Suárez pone de relieve en qué sentidos pueden aceptarse y pueden no aceptarse tales opiniones, y concluye, *contra superiores sententias*, que "toda substancia es singular [por sí misma o por su entidad es singular] y no requiere otro principio de individuación fuera de su entidad o fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad" (*Disp. met.*, V, sec. vi, 1). Esta

es la sentencia mantenida por Aurelo (*apud* Capreolo, *in II*, dist. 3, q. 2) y por Durando de Saint-Pourçain; Suárez apunta que, de acuerdo con Fonseca (*Met.*, V, c. VI, q. 3, sec. 2) esta opinión es la más embrollada de todas [*implicatissima*], pero que según el propio Suárez es la más clara [*clarissima*]. El fundamento de la unidad no puede distinguirse, en efecto, de la unidad. A la vez, el principio de individuación de la materia prima es para Suárez "su misma entidad, tal como está en la cosa" (*ibid.*, 2); el principio de individuación de la forma substancial radica asimismo en ésta por su misma entidad [*per suammet entitatem*] (*ibid.*, 5). Los modos substanciales se individualizan también por sí mismos (*ibid.*, 14); y en la substancia compuesta el principio de individuación es esta forma y esta materia unidas entre sí [... *principium esse hanc materiam et hanc formam inter se unitae*] (*ibid.*, 15).

La exposición de Suárez y las ideas por él mantenidas influyeron mucho más de lo que se suele indicar sobre los filósofos modernos que han tratado de modo explícito del problema del principio de individuación (Schopenhauer, por ejemplo, cita a Suárez y las *Disp. met.*, V [sec. 3], en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 23). Sería largo enumerar los filósofos modernos que de modo determinado se han ocupado de la cuestión, e imposible referirnos a todos aquellos que la han tratado sólo de manera implícita. Nos limitaremos a mencionar algunas opiniones sobre nuestro asunto.

Leibniz —por ventura uno de los pensadores modernos que más abundantemente trataron el problema de *principio individui* (ya a partir de su disertación de 1663: *Disputatio metaphysica de principio individui*)— manifestó varias opiniones al respecto. En la citada *Disputatio* se limitaba a exponer diversas doctrinas acerca de lo que hace que un individuo sea un individuo. Por lo pronto, hay que distinguir entre el individuo según la lógica (*in ordine ad praedicationem*) y el individuo según la metafísica (*in ordine ad rem*). Hay que distinguir asimismo entre el individuo como ser creado, como mera substancia, etc. Acerca del individuo metafísicamente considerado hay dos opiniones básicas: según unos, el principio de indi-

viduación se halla en toda la entidad (*entitas tota*); según otros, no se halla en toda la entidad (*non tota [entitas]*). Los partidarios de esta última opinión se dividen en dos grupos: para unos se expresa mediante una negación; para otros, mediante algo positivo. A la vez, los que sostienen que se expresa mediante algo positivo se refieren a la parte física (*existentia*) o a la parte propiamente metafísica (*haecceitas*). La parte física "termina la esencia"; la parte metafísica "termina la especie". En general, concluye Leibniz, hay tres sentencias fundamentales sobre el principio de individuación: 1. Todo individuo se individualiza por toda su entidad (Aurelo, *apud* Capreolo), y, en general, terministas y nominalistas; 2. El principio de individuación consiste en negaciones; 3. El principio de individuación es la existencia (Murcia). En el curso de su carrera filosófica Leibniz se ocupó con frecuencia de la cuestión del principio de individuación. En la mayor parte de los casos esta cuestión estaba ligada al problema del llamado "principio de identidad de los indiscernibles" a que nos hemos referido en otro lugar (véase INDISCERNIBLES [PRINCIPIO DE LOS]). En vista de ello puede afirmarse que la opinión de Leibniz está cercana a la de todos los que (como Suárez) fundan la individuación de lo individual en "la entidad misma". Así se desprende de los tres pasajes citados en el artículo sobre la noción de Indiscernibles. Sin embargo, en la menos conocida *Confessio philosophi* (escrita aproximadamente en 1673; ed. Yvon Belaval, 1961) Leibniz trató la *spinosissima* cuestión de *principio individui* en forma distinta al indicar que cuando se dice "esto", *hoc*, o se pregunta por la determinación (*determinatione*) no se hace otra cosa sino referirse a la conciencia del tiempo y del lugar (*nisi sensus temporis et loci*), es decir, del movimiento de la cosa (*motus... rei*). Con lo cual el principio de individuación acaba por residir fuera de la cosa misma (*extra rem ipsam*); así, dos huevos se distinguen entre sí en tanto que en un momento dado uno está en un lugar determinado y otro en otro (*quod praesenti tempore hoc est in loco A illud in loco B*) (*op. cit.*, pág. 104). Los mismos espíritus (*mentes*) se individualizan por el lugar y el tiempo (*loco*

et tempore velut individuari seu fieri).

Sin embargo, la tendencia general de Leibniz es la que favorece la individuación por una "distinguibilidad en sí" de cada ente o, por lo menos, de cada substancia. Lo mismo sucede en Wolff al indicar que el principio de individuación, por el cual se entiende la *ratio sufficiensintrinsicae individui* (*Ontologia*, § 228) es definible como *omnimoda determinatio eorum, quae enti actu insunt* (*ibid.*, § 229 [véase también INDIVIDUO]). Es curioso comprobar que esta tendencia a individualizar por "la entidad misma" es admitida por algunos autores usualmente considerados como "empiristas". Así, por ejemplo, Locke, al escribir que el principio de individuación es "la existencia misma". Ahora bien, esta existencia no debe ser confundida con la *haecceitas* escotista, aun cuando tiene ciertas relaciones con ella, especialmente en tanto que existencia que encaja, por así decirlo, a cualquier ser dentro de un espacio y un lugar particulares "incomunicables para dos seres de la misma clase" (*Essay*, II, xxvii).

En cambio, otros autores se inclinan en favor del espacio y tiempo como principios de individuación. Así, Schopenhauer, el cual, por motivos metafísicos derivados de su doctrina acerca de la Voluntad, estima que el espacio y el tiempo singularizan lo que es en un principio idéntico y por los cuales la unidad esencial del todo se convierte en una multiplicidad. Schopenhauer sostiene que las formas fenoménicas no afectan a la Voluntad como cosa en sí. Y no afectándole ni siquiera la forma más general de la representación, menos le afectarán todavía las formas que, como el espacio y el tiempo, determinan la pluralidad. "En este último respecto —dice— designaré el tiempo y el espacio, empleando una antigua expresión tomada de la escolástica, como el *principium individuationis*, lo que hago notar para que se tenga en cuenta de ahora en adelante. Pues el tiempo y el espacio son aquello en virtud de lo cual lo que en su esencia y según el concepto es uno y lo mismo, aparece como vario, como múltiple, bien en la sucesión, bien en la simultaneidad; son, por consiguiente, el *principium individuationis*, objeto de tan largas disquisiciones y disputas entre los escolásticos, las cuales se

pueden encontrar reunidas en Suárez (*Disp.*, 5, sec. 3)" (*Welt*, II, 23). La Voluntad queda así fuera del principio de razón y de la multiplicidad, aun cuando sean innumerables sus manifestaciones en el espacio y en el tiempo. Es una, pero no en el sentido de la unidad de un objeto por oposición a la pluralidad, ni en el sentido del concepto que por abstracción surge de lo múltiple, sino como "aquello que está fuera del tiempo y del espacio, o sea del *principium individuationis*, esto es, de la posibilidad de la pluralidad" (*op. cit.*).

En la mayor parte de las tendencias filosóficas contemporáneas, con excepción de las neoescolásticas, se han abandonado casi totalmente las doctrinas que eligen la materia o la forma como principios de individuación y se ha tendido a algunas de las siguientes soluciones: 1. Lo individual se funda, por así decirlo, "en sí mismo"; la entidad individual existe como tal irreductiblemente. 2. La noción de individuo es una construcción mental a base de los datos de los sentidos. 3. La idea de cosa como "cosa individual" está determinada por la localización espacio-temporal. En todos estos casos se tiende a rechazar lo que Herbert W. Schneider llama (*Ways of Being* [1962], págs. 16 y 17) "la idea sintética de la individualidad" defendida por la "tradición clásica". El citado autor defiende "la individualidad como categoría de análisis ontológico; los individuos no están formados por medio de la unión de elementos no-individuados, pues son ellos mismos elementos últimos del ser" (*op. cit.*, pág. 17).

Véase Paul Horsch, "Le principe d'individuation dans la philosophie indienne", *Asiatische Studien* [Suiza], X (1956) y XI (1957-1958).

Véase también la bibliografía del artículo INDISCERNIBLES (PRINCIPIO DE LOS). Algunas de las obras citadas en la bibliografía del artículo INDIVIDUO se refieren a la cuestión del principio de individuación. Para la historia de este principio en la escolástica, véase J. Assenmacher, *Die Geschichte des Individualitäts-Prinzip in der Scholastik*, 1926.

INDIVIDUALISMO. El término 'individualismo' designa una doctrina según la cual el individuo —en cuanto "individuo humano"— constituye el fundamento de toda ley. El indi-

vidualismo puede ser ético, político, económico, religioso, etc., según sea la actividad o serie de actividades del individuo consideradas. Ahora bien, el sentido de 'individualismo' difiere no solamente de acuerdo con la actividad humana que se tome como punto de referencia, sino también de acuerdo con el significado de 'individuo'.

En el artículo sobre la noción de individuo (VÉASE) no nos hemos referido sino incidentalmente al individuo humano, pero algunos de los conceptos allí introducidos para dilucidar la cuestión de la naturaleza de lo individual pueden servirnos aquí. Especialmente importante al respecto es la distinción entre la noción puramente numérica del individuo y la noción del individuo como ente singular determinado "omnimodamente". Aplicada esta distinción al individuo humano, resultan dos concepciones del mismo: una, según la cual el individuo en cuestión es una especie de "átomo social", y otra según la cual es una realidad singular no intercambiable con ninguna de la misma especie. La primera concepción es predominantemente negativa: según ella, el individuo humano se constituye por oposición a diversas realidades (la sociedad, el Estado, los demás individuos, etc.). La segunda concepción es predominantemente positiva: según ella, cada individuo humano se constituye en virtud de sus propias cualidades irreductibles. Esta segunda concepción es muy similar a la de la persona (VÉASE), por lo que puede hablarse de dos doctrinas: la del individuo como mero individuo, y la del individuo como persona.

La primera de dichas concepciones ha sido muy común en la época moderna y ha dado origen a muy diversas formas de individualismo. La idea de contrato social y el liberalismo económico, por ejemplo, son dos de estas formas. Se ha dicho por ello que tal individualismo es, en el fondo, un "atomismo" (VÉASE) o, más exactamente, un "atomismo humano". Una vez admitido este individualismo se plantea la cuestión de cómo es posible la relación entre diversos individuos en una comunidad. Las doctrinas forjadas al respecto son múltiples. Unos afirman que lo característico del individuo es su constante oposición a la sociedad, al Esta-

do y aun a los demás individuos. Ejemplo de esta doctrina es el pensamiento de Stirner (VÉASE) y muy diversas formas de anarquismo. Otros sostienen que la oposición en cuestión, aunque innegable, no convierte por ello al individuo en una entidad antisocial; por el contrario, hace posible la sociedad en cuanto agrupación de individuos con un cierto fin: el de satisfacer al máximo los intereses de cada individuo. Muchas doctrinas jusnaturalistas, contractualistas y utilitaristas siguen esta tendencia. Otros manifiestan que hay, o puede haber, o tiene que haber, una armonía entre diversos individuos siempre que se deje a cada uno de ellos manifestarse tal como es. Muchas doctrinas —que pueden agruparse bajo el nombre de "liberalismo optimista"— se adhieren a esta concepción. En todos los casos, el individualismo en este sentido se opone a toda forma de colectivismo, el cual es considerado como destructor de la libertad individual.

La segunda de las mencionadas concepciones ha dado origen a otras ciertas formas de individualismo. Como la idea subyacente en tal concepción es la de persona, puede decirse que la doctrina resultante de la afirmación del primado del individuo en este sentido es el personalismo (VÉASE). O, si se quiere seguir usando el nombre 'individualismo', puede calificarse más adecuadamente de "individualismo personalista". Este tipo de individualismo-personalismo no niega, antes destaca la importancia del llamado "bien común" (VÉASE), pero este último no debe confundirse con ninguna forma de "totalitarismo". En efecto, de modo semejante a como el individualismo en sentido estricto se opone al colectivismo, el individualismo personalista se opone al llamado "transpersonalismo". El individualismo personalista no aspira a negar la libertad individual en único beneficio de la sociedad o la comunidad, sino más bien tiende a integrar los intereses individuales con los sociales o comunitarios. Una característica muy destacada del individualismo personalista es que tiene un fuerte componente "histórico", en tanto que el individualismo en sentido estricto es con frecuencia "ahistórico" y aun "anti-histórico".

Debe observarse que ciertas formas de individualismo en sentido estricto

se acercan mucho a otras formas de individualismo personalista. La distinción entre las dos formas de individualismo, no es, pues, siempre tajante, como no lo es tampoco la distinción entre la concepción predominantemente positiva de la noción de individuo como "individuo humano".

El interés por la noción de individuo humano se ha desarrollado asimismo en la psicología, especialmente en dos direcciones de ésta. Por un lado, tenemos la tendencia a la clasificación de las individualidades. Aunque en tal clasificación los individuos sean usualmente agrupados en tipos (véase TIPO), el fundamento de toda clasificación de individuo es el examen de k individualidad. Por otro lado, tenemos la llamada "psicología individual" o estudio de los individuos humanos en sus caracteres diferenciales. Observemos que Adler (VÉASE) llama "psicología individual" a su propio sistema psicológico, fundado en la determinación del "estilo de vida" de cada individuo de acuerdo con la reacción que éste adopta frente a los sentimientos de inferioridad que surgen ya en la infancia. La "psicología individual", de Adler, es asimismo un método terapéutico por el cual se trata de hacer ver al individuo las fallas radicales de su vida y la dependencia en que se hallan sus reacciones frente al mundo social, a la profesión y a la vida sexual, de los citados sentimientos de inferioridad, cuyo origen básico se halla, según Adler, en minusvalías orgánicas.

Algunas de las obras citadas en la bibliografía de INDIVIDUO tratan también de la cuestión del "individuo humano". Para mayor información sobre este punto, y en particular sobre la cuestión de la relación entre individuo y sociedad o comunidad, véanse obras citadas en las bibliografías de los artículos COMUNIDAD, OTRO (EL), PERSONA, PERSONALISMO y SOCIOLOGÍA [en este último, la sección relativa a "sociedad, y doctrina y filosofía de la sociedad"]. Especialmente importantes son al respecto las obras de F. Tönnies, Theodor Litt, O. Spann, G. H. Mead, H. Bergson, J. Ortega y Gasset. — Véase además: M. Cautley, Célestin Bouglie, Pierre Janet, Jean Piaget, Lucien Fèbvre, *L'individualité*, 1933.

Para el individualismo en diversos sentidos véase: G. Galo, *L'individualismo ético nel secolo XIX*, 1906. — G. Vidari, *L'individualismo nelle dot-*

trine morale del secolo XIX, 1909. — W. Fite, *Individualism*, 1911. — P. Archambault, *Essai sur l'individualisme*, 1913. — Georges Palante, *Pessimisme et individualisme*, 1913. — O. Diettrich, "Individualismus, Universalismus, Personalismus", *Kantstudien*, XIV (1917). — Ernst Horneffer, "Der moderne Individualismus", *Kantstudien*, XXIII (1919), 406-25. — Hermann Schmalenbach, "Individualität und Individualismus", *Kantstudien*, XXIV (1920), 365-88. — F. Koehler, *Wesen und Begriff des Individualismus*, 1922. — John Dewey, *Individualism, Old and New*, 1930. — Roger Étienne Lacombe, *Déclin de l'individualisme?* (1937). — W. E. Hocking, *The Lasting Elements of Individualism*, 1940 [Powell Lectures on Philosophy]. — C. Dammur, *Der Individualismus als Gestalt des Abendlandes*, 1947.

La cuestión del individualismo y de la individualidad ha sido tratada asimismo desde el punto de vista de los "individuos en la naturaleza" y en particular desde el punto de vista de los "individuos orgánicos"; véanse entre las numerosas obras publicadas al respecto: L. B. Hellenbach, *Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart*, 1878. — J. Huxley, *The Individual in Animal Kingdom*, 1911. — Th. Haering, *Ueber Individualität in Natur- und Geisteswissenschaft*, 1926. — F. Raffaele, *L'individuo e la specie*, 1943. — Nos hemos referido a este punto en nuestro libro *El ser y la muerte*, 1962, especialmente págs. 133-42.

Para la cuestión de lo individual (o singular) en las ciencias históricas, véase NOMOTÉTICO.

INDIVIDUO. Como traducción del término ἄτομος (v. ATOMISMO) el vocablo latino *individuum* (= 'individuo') designa algo a la vez indiviso e indivisible. Se ha dicho que el individuo es algo indiviso, pero no necesariamente indivisible. Sin embargo, tan pronto como se divide un individuo desaparece como tal individuo. Es razonable, pues, admitir la indivisibilidad (en principio) del individuo.

Según R. Eucken (*Geschichte der philosophischen Terminologie* [1879, reimp., 1960], pág. 52), Cicerón empleó los términos *individuus* y *dividuus*. Pero no pareció darles un sentido filosófico técnico. Este sentido aparece, en cambio, en otros autores. Nos referiremos por lo pronto a dos de ellos, porque en cada uno se da una significación determinada de 'individuo'.

En *De providentia*, 5, Séneca define los individuos como entidades en las cuales nada puede separarse sin dejar de ser tales: *quaedam separari a quibusdam non possunt, coherent, individuae sunt*. El sentido de 'individuo' es aquí el de cualquier entidad indivisa e indivisible. El individuo no es necesariamente un ser singular y aislado, diferente de los demás, esto es, un ser que existe una sola vez. En cambio, Porfirio da en la *Isagoge* una definición de 'individuo' como entidad singular e irrepetible. Según Porfirio, los individuos (ἄτομα) son entidades tales como Sócrates, este hombre, esta cosa — entidades que poseen atributos que solamente se dicen de tal determinada entidad. Parece, pues, que los individuos en el sentido de Porfirio, τὰ ἄτομα, son los "cada cosa", τὰ καθ'ἑκαστα. Debe advertirse, sin embargo, que mientras los individuos propiamente dichos son entes completamente singulares, los individuos designados por la expresión τὰ καθ'ἑκαστα son, o pueden ser también, las *infimae species*, los "individuoides" o "atomoides", ἄτομαεῖδη, indeterminables por medio de género y diferencia.

El sentido que dio Porfirio a 'individuo' influyó grandemente sobre la mayor parte de autores medievales. Eucken indica que en la Edad Media se empleó *individuum* (y, en alemán, con Notke, *unspaltig*) como idéntico a "esto", "esta cosa", "este determinado ser", y que en este sentido se emplearon las expresiones *individualis* e *individualitas*, "las cuales solamente son aplicadas a la vida en general a partir de Leibniz, que representa aquí también el paso de la antigüedad a los tiempos modernos" (*Geistige Strömungen der Gegenwart* [1904], A3).

Al comentar la *Isagoge* de Porfirio, Boecio estimó que el vocablo *individuum* puede entenderse en tres sentidos: "Individuo se dice de varios modos. Se dice de aquello que no se puede dividir [*secari*] por nada, como la unidad o la mente; se dice de lo que no se puede dividir por su solidez [*ob soliditatem*], como el diamante; y se dice de lo que no se puede predicar de otras cosas semejantes, como Sócrates" (*Ad Isag.*, II). El primer sentido es general; el segundo, real o "físico"; el tercero, lógico. Los escolásticos medievales distinguieron con frecuencia entre estas nociones de 'in-

dividuo'. La noción más "general" de 'individuo' es la que fue llamada *individuum vagum* (*individuo vago*) (Cfr. Santo Tomás, *S. theol.*, I, q. XXX a 4). Ejemplos de tal "individuo vago" es "cualquier hombre", "cualquier árbol". El individuo vago se distingue de los demás individuos de la misma especie sólo numéricamente, a diferencia de la distinción de un individuo con respecto a otro por medio de las llamadas *notae individuantes* (características individuantes), tales como las clásicas siete *notae*: *forma*, *figura*, *locus*, *tempus*, *stirps*, *patria*, *nomen*.

Varias son las cuestiones suscitadas por la noción de individuo en sus aspectos real y lógico. En su aspecto real la cuestión más importante fue la tratada bajo el epígrafe "principio de individuación" (véase INDIVIDUACIÓN; véase también INDISCERNIBLES [PRINCIPIO DE LOS]). En su aspecto lógico la cuestión más importante fue la de la naturaleza del llamado por algunos autores "concepto individual". Este "concepto" es el de un nombre propio, como 'Pedro', o el de una descripción, como 'el hombre más alto de Montevideo en este momento'. Se dice a veces que tal concepto denota un individuo. Este individuo puede ser real como en 'mi amigo Antonio, aquí presente' (si hay tal amigo, Antonio, y si está presente), o "ideal", o todavía no real, como en 'el primer hombre que ha leído la *Odisea* en la Luna'. Muchos lógicos han destacado el carácter real (o posiblemente real) del objeto denotado por el susodicho "concepto individual", a diferencia del carácter "ideal" de las entidades designadas por conceptos genéricos. Con ello puede verse que los aspectos antes distinguidos del problema del individuo —el "real" y el "lógico"— no pueden siempre separarse por completo; en todo caso, el análisis de uno de estos aspectos revierte con frecuencia sobre el otro.

Junto a las cuestiones real y lógica puede mencionarse una cuestión gnoseológica: la que se refiere a la cognoscibilidad, y a la forma de cognoscibilidad, de algo individual. Una doctrina muy común ha sido la de declarar el carácter "incomunicable" del individuo: *Individuum est incomunicabile*, por cuanto lo que se dice de él es algo universal (uno o varios predicados). A consecuencia de ello,

varios autores han indicado que del individuo sólo puede tenerse un conocimiento "intuitivo". Otros han manifestado que lo único que puede hacerse con un individuo es "mosstrarlo".

Las doctrinas medievales sobre la noción de individuo son más complejas de lo que pueden hacer presumir las anteriores indicaciones. Por la naturaleza de la presente obra nos vemos precisados a silenciar muchos aspectos de la cuestión que ahora nos ocupa. Indiquemos, sin embargo, a modo de ilustración, que no siempre se admitió que el individuo como tal fuera un ser simple. Por ejemplo, Duns Escoto hizo notar que la noción de individuo contiene por lo menos dos principios: su naturaleza y su entidad individuante, entre las cuales no hay distinción (VÉASE) real, ni tampoco racional, sino formal.

En la filosofía moderna encontramos muy diversos modos de considerar la cuestión de la naturaleza del individuo y de lo individual. Por un lado, ciertos filósofos han tratado esta cuestión bajo el aspecto de la relación entre los entes singulares y la totalidad del universo (o del "ser"). Se ha preguntado a tal efecto si los entes singulares son o no simples modos de una substancia única. La respuesta de Spinoza es positiva; la de Leibniz, negativa. Este autor ha destacado hasta el extremo la singularidad de cada individuo. En general, ha habido dentro de la filosofía moderna la tendencia a considerar el individuo como algo singular. La plena identificación entre individualidad y singularidad es afirmada por Wolff al decir que el individuo como ente singular es aquel ente que se halla completamente (es decir "omnimodamente") determinado: "*ens singulare, sive Individuum esse illud, quod omnimode determinatum est*" (*Ontología*, § 227). Según Wolff, la noción de individuo se compone de la noción de especie (bajo la cual cae) y de la diferencia numérica (*ibid.*, § 240). Los autores empiristas se han inclinado por lo general a poner de relieve el puro "ser dado" de todo lo individual: el individuo es entonces un *datum* irreducible. Para Kant la noción de individualidad está determinada por la aplicación empírica de diversas categorías (véase CATEGORÍA). Hegel ha analizado la noción de individuo des-

de el punto de vista de la posibilidad de su "individualización". El individuo meramente particular es para Hegel un individuo incompleto; sólo en el proceso del desenvolvimiento dialéctico llega el individuo a superar la negatividad de su ser abstracto por medio de determinación. Con ello puede llegarse a la idea de un "individuo universal" o individuo concreto que es a la vez singular y completo.

El concepto de individuo ha sido también objeto de numerosos análisis y especulaciones en cuanto "individuo humano" (y también en cuanto "yo", "ego", "persona", etc., etc.). Muchos de estos análisis y especulaciones han usado nociones derivadas del estudio del concepto de individuo desde los puntos de vista general, real y lógico a que antes nos hemos referido. Sin embargo, dado el sentido distinto que tiene en este caso el término 'individuo' nos referimos a este punto con más detalle en el artículo Individualismo (VÉASE).

En la época contemporánea ha sido frecuente tratar la cuestión de lo individual y del individuo con referencia a problemas tales como el *status* ontológico de los entes individuales (o, con frecuencia, de los entes "particulares" o "singulares"), la expresión lógica de tales entes individuales, las condiciones de su conocimiento, etc., etc. La cuestión del individuo y de lo individual ha sido, así, tratada desde varios puntos de vista: lógico, ontológico, metafísico, etc. En general, es difícil encontrar una filosofía contemporánea que no se haya ocupado de algún modo de este problema. Sin embargo, hay ciertas filosofías que han colocado este problema en el centro de la reflexión. Tal ocurre, por ejemplo, con ciertos autores nominalistas (como Nelson Goodman), para quienes el universo es "un universo de individuos". En tal caso se admiten ontológicamente sólo entidades concretas (individuos) y no entidades abstractas — si bien "no admitir entidades abstractas" no quiere decir ni mucho menos negarse a operar lógicamente con ellas. Importante es asimismo el problema de la noción del individuo y de lo individual en P. F. Strawson, el cual se ha ocupado del problema de cómo pueden "identificarse las entidades particulares" y de las diversas clases de tales entidades. Ello significa, según dicho autor, ave-

riguar las características de los esquemas conceptuales mediante los cuales se habla acerca de entes particulares. La identificación en cuestión no es, sin embargo, suficiente, pues las personas son, como reconoce Strawson, entes individuales que no pueden identificarse del mismo modo que las cosas particulares. En ambos casos se trata de categorías primitivas de individualidad. Zubiri se ha ocupado asimismo de la cuestión del individuo, distinguiendo entre un tipo de individuo que es un *singulum*, un ente singular, y un tipo de individuo que es plenamente individuo, es decir, entre individualidad singular e individualidad *stricto sensu*. Por tanto, no es admisible para Zubiri la equivalencia tradicional *singulare sive individuum*. La "individualidad estricta significa la constitución real íntegra de la cosa con todas sus notas, sean éstas diferentes de las de otros individuos, o sean, por el contrario, comunes total o parcialmente a varios otros individuos o incluso a todos". Hay en la realidad los dos tipos de individualidad: meros *singuli* e individuos propiamente dichos (incluyendo algunos entes que, como el hombre, sólo son individuos *stricto sensu* y nunca *singuli*). El autor de la presente obra se ha ocupado asimismo de la cuestión de la estructura del individuo y de la individualidad. Todas las realidades son individuales (son "seres particulares"), pero existen "grados de individualidad" que son a la vez grados de discernibilidad. La individualidad puede, pues, "decirse de muchas maneras": sólo formalmente puede hablarse de "individualidad como tal".

Indicamos primero algunas obras en las cuales se estudia la cuestión de la naturaleza del individuo y de lo individual desde varios puntos de vista. Algunas de estas obras se refieren de modo especial al problema del "individuo humano"; complétense con los títulos citados en la bibliografía de INDIVIDUALISMO.

W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*, 1896. — Hans Pichler, "Zur Lehre von Gattung und Individuum", *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I (1918). — R. Müller-Freienfels, *Philosophie der Individualität*, 1921. — Johannes Volkelt, *Das Problem der Individualität*, 1928. — A. Müller, *Das Individualitätsproblem und die Subordination der Teile*, 1930. — R. Bella, *L'individuo. Saggio di filosofia*, 1935.

— Varios autores, *The Problem of the Individual*, 1937 [University of California Publications in Philosophy, 20]. — A. Lucca, *I rapporti fra l'individuo e l'universo*, 1937. — Jorge Millas, *Idea de la individualidad*, 1943.

Para obras sobre la noción de individuo e individualidad en varios autores, véase:

D. Badereu, *L'individuel chez Aristote*, s/f. [1936]. — C. Hummel *Nicolaus Cusanus. Dar Individualitätssprinzip in seiner Philosophie*, 1961. — Geneviève Lewis, *L'individualité selon Descartes*, 1950. — Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, 1925 [separata del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VII], reimpr., 1962. — F. Meinecke, *Schiller und der Individualitätsgedanke*, 1938 [especialmente en el sentido del "individuo humano"]. — A. J. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère*, 1963 [Descartes, Corneille, Retz, La Rochefoucauld, Molière, Bossuet, La Bruyère, Pascal].

Sobre la llamada "causalidad individual", véase Augustin Jakubisiak, *Vers la causalité individuelle*, 1947.

Respecto a los trabajos contemporáneos a que nos referimos al final del artículo, citamos:

Nelson Goodman, "A World of Individuals", en Alonzo Church, Nelson Goodman e I. M. Bocheński, O. P., *The Problem of Universals. A Symposium*, 1956, págs. 15-31. — P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959, *passim*. — Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 1962, especialmente pág. 164 y sigs. — José Ferrater Mora, *El Ser y la Muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, 1962, especialmente pág. 127 y sigs.

INDUCCIÓN. En varios pasajes de sus diálogos Platón ha empleado los verbos *ἐπάγειν* y *ἐπάγεσθαι* (traducidos, según los casos, por 'inducir', 'conducir a', 'dirigir hacia'). De estos verbos se ha formado el sustantivo *ἐπαγωγή* (*epagoge*, traducido por *inductio*, 'inducción'). Por lo pronto, el uso platónico no tiene carácter técnico. Así, Platón emplea en un pasaje de sus diálogos (véase bibliografía de este artículo) el verbo *ἐπάγειν* con un sentido psicológico y pedagógico (aunque con algunas implicaciones gnoseológicas y metafísicas): se trata de ver cómo se puede "inducir" a alguien (a un niño) a adquirir un conocimiento, esto es, a "conducirlo" a la adquisi-

ción del conocimiento de lo todavía ignorado. En otro pasaje Platón se refiere al hecho de "aducir" un testimonio en apoyo de un decir. Pero ello no significa que Platón no haya tenido ninguna idea acerca de lo que ha sido considerado luego (cuando menos por algunos autores) como el procedimiento indirecto *κατ' ἐξοχήν*. En efecto, en un tercer pasaje el filósofo expresa la idea (ya tocada en múltiples otros lugares de sus diálogos) de que el alma puede —y aun tiene por misión esencial— elevarse desde la consideración de las cosas sensibles hasta la contemplación de "lo que hay de más excelente en la realidad" — lo que significa, a su entender, los principios. Ello parece posible a causa de la existencia de un método dialéctico, el cual va rechazando hipótesis para elevarse hasta proposiciones de carácter cada vez más universal. Ahora bien, aun acentuando hasta el extremo los precedentes platónicos, lo cierto es que el primer pensador que proporcionó un concepto suficientemente preciso de la inducción, y que introdujo los términos *ἐπάγειν* y *ἐπαγωγή* como vocablos técnicos para designar un cierto proceso de razonamiento, fue Aristóteles.

Sin embargo, hay cierta dificultad para conciliar dos modos, como el Estagirita cuando habla de la inducción. Por un lado, en efecto, insiste en que hay una diferencia entre silogismo (VÉASE) e inducción: en el primero el pensamiento va de lo universal a lo particular (o, mejor, de lo más universal a lo menos universal), mientras que en el segundo el avance se efectúa de lo particular a lo universal (o, mejor, de lo menos universal a lo más universal). Así, el razonamiento:

(Si) todos los seres vivientes están compuestos de células,

(y) todos los gatos son seres vivientes
(entonces) todos los gatos están compuestos de células,

es un ejemplo de silogismo, mientras que el razonamiento:

(Si) el animal A, el animal B, el animal C están compuestos de células,

IND

(y) el animal A, el animal B, el animal C son gatos, (entonces) todos los gatos están compuestos de células,

es un ejemplo de inducción. Por otro lado, el Estagirita relaciona asimismo la inducción con el silogismo, haciendo de la primera una de las formas del segundo. Así, el razonamiento:

(Si) el oro, la plata, el cobre, el hierro son conductores de electricidad,

(y) el oro, la plata, el cobre, el hierro son metales, (entonces) todos los metales son conductores de electricidad,

es un ejemplo de inducción. Advirtamos que, no obstante ciertas apariencias, la forma de este último razonamiento no es igual a la del precedente. Primero, las dos premisas de aquél contienen una enumeración de individuos, en tanto que las dos premisas de éste enumeran géneros o clases ('el oro' es el nombre que designa la clase de todos los objetos de oro, 'la plata' es el nombre de la clase que designa todos los objetos de plata, etc.). Segundo, se presupone en el último ejemplo que si simbolizamos las clases enumeradas en las dos premisas por 'A', la propiedad 'ser conductores de electricidad' por 'B', y la propiedad 'ser metales' por 'C' la clase C no es más amplia que la clase A.

La dificultad apuntada puede resolverse (siguiendo las indicaciones de W. D. Ross) del modo siguiente: (1) Movido por su descubrimiento del silogismo y por su idea de que sólo él es un razonamiento válido, Aristóteles tendió a hacer depender la (perfecta) validez del razonamiento inductivo de la (perfecta) validez del razonamiento silogístico. (2) El primero de los razonamientos inductivos citados es un ejemplo de razonamiento inductivo imperfecto, en tanto que el segundo de los razonamientos inductivos es un ejemplo de razonamiento inductivo perfecto. (3) El razonamiento inductivo perfecto es un caso límite del razonamiento inductivo en general; aunque posible, es excepcional, porque puede aplicarse con éxito sólo a aquellos objetos que pueden ser enumerados por entero y cuyas propiedades

IND

son fácilmente obtenibles por abstracción. (4) El razonamiento inductivo perfecto no es equivalente, empero, a una inferencia aparente, en la cual no se haga sino repetir lo mismo mediante otro concepto, pues se introduce una conexión racional efectiva entre un concepto (en el ejemplo anterior, el concepto expresado por 'metal') y otro concepto inferido de aquél (en el mismo ejemplo, el concepto expresado por la propiedad 'ser conductor de electricidad'). (5) Una exposición suficiente de la doctrina aristotélica de la inducción debe tener en cuenta los razonamientos inductivos perfectos en tanto que razonamientos inductivos límites (y considerar, pues, que puede haber relación entre silogismo e inducción), y los razonamientos inductivos imperfectos en tanto que expresan los razonamientos inductivos más habituales (y considere, pues, que no hay diferencia entre silogismo e inducción). (6) La inducción más habitual (la imperfecta) es un procedimiento que, a diferencia del razonamiento deductivo, no opera a base de una "visión" directa de la conexión o conexiones racionales entre los términos empleados, sino a base de una especie de "mediación psicológica" hecha posible por una "revisión de los casos particulares". (7) La inducción perfecta, que va siempre de la esencia al género (o de una clase dada a otra clase de orden superior a ella) presupone una inducción imperfecta, que va usualmente de los individuos a la especie.

De esta doctrina aristotélica, la escolástica medieval —especialmente la más influida por el Estagirita— tomó sobre todo una dirección: la que consiste en contraponer la inducción al silogismo. Se trata de una contraposición que afecta solamente a la forma de la inducción (*formaliter*) y no a la materia (*materialiter*), pues no hay inconveniente en que se presente la materia de la inducción silogísticamente. Pero como lo que importa lógicamente es la forma, la contraposición de referencia es considerada como fundamental. El proceso inductivo se basa, según la citada concepción escolástica, en una enumeración suficiente que, arrancando de los entes singulares (plano sensible) desemboca en lo universal (plano inteligible). Ahora bien, una

IND

vez admitido esto, hay que precaverse contra ciertas interpretaciones que los escolásticos (tomistas y neotomistas) estiman incorrectas. Así, Maritain indica (siguiendo a Alberto el Grande, Santo Tomás y Juan de Santo Tomás) lo siguiente. (a) El proceso inductivo, aunque usualmente de índole ascensional, puede manifestarse también como un descenso que lleva la mente de un universal a sus partes subjetivas y a los ciatos singulares de la experiencia; lo importante no es tanto el ascenso o descenso como el hecho de que mientras en el silogismo el núcleo en torno al cual gira la argumentación es un término o un concepto (el término medio), en la inducción es una enumeración de individuos o partes. (b) El mecanismo inductivo es reversible; el mecanismo silogístico, irreversible. (c) En el silogismo se identifican dos términos o conceptos con un tercer término; en la inducción se establece una conexión entre individuos y un concepto universal. (d) El proceso inductivo no puede, pues, reducirse a un silogismo (ni a una entimema cuya premisa mayor no se halla expresada, ni a un silogismo de la tercera figura). (e) La inducción no consiste en pasar de un cierto número de individuos de una colección a la colección entera (ya sea en tanto que colección o bien como colección compuesta simplemente de un número de individuos como individuos), pues en el primer caso la inducción se convierte en un razonamiento defectuoso y en el segundo en una tautología: la inducción (basada en enumeración incompleta) no pasa de *algunos a todos*, sino de *algunos a todo*. (f) Hay una analogía entre inducción y abstracción (VÉASE), pero no deben identificarse, pues se trata de dos distintas operaciones de la mente que desembocan en dos diferentes formas de lo universal: la primera, en proposiciones universales como objetos de juicio; la segunda, en universales como objetos de aprehensión simple. Esta última característica es importante en el sentido de que pretende mostrar que, por un lado, hay cierta relación entre la inducción aristotélica (interpretada en la forma antedicha) y el proceso que en Platón desempeña a veces el papel de un razonamiento inductivo, y que, por

otro lado, son procesos distintos.

El problema de la inducción despertó el interés de muchos filósofos modernos, en particular de los que se propusieron analizar y codificar los procesos de razonamiento que tenían lugar (o que suponían tenían lugar) en las ciencias naturales. Importante al respecto fue la contribución de Francis Bacon (VÉASE). Este autor (como otros de la época) planteó con insistencia la cuestión del tipo de enumeración que debía considerarse como propio del proceso inductivo científico. Observando que en las ciencias se llega a la formulación de proposiciones de carácter universal partiendo de enumeraciones incompletas, formuló en sus tablas de presencia y ausencia una serie de condiciones que permiten establecer inducciones legítimas. Se ha alegado al respecto que no es justo contraponer la inducción baconiana a la inducción aristotélica, pues el Estagirita y otros autores antiguos y medievales no excluyeron las inducciones basadas en enumeraciones incompletas; lo que hicieron fue distinguir entre enumeraciones completas y enumeraciones incompletas, agregando que si bien ambas son suficientes para producir inducciones legítimas, sólo las primeras exhiben claramente el mecanismo lógico del proceso inductivo. Observemos, sin embargo, que hay cuando menos ciertas diferencias entre el concepto baconiano y el aristotélico de inducción. Por ejemplo, en este último no se niega que hay ciertas relaciones (sobre todo analógicas) entre el proceso inductivo y la abstracción, por cuyo motivo suele tomarse como punto de apoyo una concepción realista de los universales (sea realista platónica; sea, más frecuentemente, realista moderada). En cambio, en el primer concepto se prescinde de las relaciones analógicas, por cuyo motivo suele tomarse como punto de apoyo una concepción nominalista de los universales. La inducción aristotélica ha sido llamada por algunos "positiva"; la baconiana ha sido llamada a veces "negativa". En esta última desempeña un papel importante la noción de generalización.

Desde Bacon hasta el siglo XIX se han destacado las siguientes concepciones de la inducción:

(A) Concepciones basadas en las

ideas baconianas, adoptadas por algunos autores de tendencia empirista.

(B) Concepciones fundadas en las ideas aristotélicas, adoptadas por la mayor parte de autores escolásticos y por otros de tendencia realista moderada y conceptualista.

(C) Concepciones que han insistido en una noción "positiva" de la inducción, casi equivalente a la idea platónica de "ascenso" de la mente desde los particulares a los principios, adoptadas por varios racionalistas, y en particular por Leibniz.

(D) Concepciones según las cuales el razonamiento inductivo se basa en el hábito (v.) engendrado por la observación de que ciertos acontecimientos siguen normalmente a otros, de modo que puede predecirse que tal seguirá ocurriendo en el futuro. Originador de estas teorías fue Hume.

(E) Concepciones según las cuales los juicios inductivos —o, mejor, la justificación de tales juicios— se explica por la estructura de la conciencia trascendental. El padre de estas concepciones fue Kant.

Durante el siglo XIX se destacaron varias teorías de la inducción. Nos limitaremos a mencionar algunas. A. Gratry consideró la inducción como equivalente a la dialéctica (v.); por medio de ella se evita la identificación deductiva y se puede pasar a "lo otro". Nos hemos extendido sobre el asunto en el artículo sobre Gratry (v.). John Stuart Mill desarrolló un sistema de lógica inductiva, uno de cuyos más importantes, y conocidos, resultados, son los cánones de inducción a que nos hemos referido más detalladamente en el artículo CANON. J. Hershel y W. Whewell llevaron a cabo diversas investigaciones sobre la naturaleza del razonamiento inductivo. Fundamental en este respecto fue la noción de coligación (v.) propuesta por Whewell. Ideas importantes sobre la inducción se deben a Peirce (v.) y a Lachelier (v.). Una cuestión muy debatida durante el siglo XIX fue la del llamado "fundamento de la inducción" a que nos referiremos luego.

Durante el siglo actual se han propuesto varias teorías sobre la naturaleza y formas de inducción. A. Lalande cree que debe distinguirse entre varios tipos de inducción. Por lo pronto, hay un concepto amplio, según el cual la inducción es una operación

que se ejecuta cuando se alcanza una conclusión determinada sobre un hecho partiendo de otro hecho (se "induce" de este o aquel dato que tal determinada persona ha cometido un crimen). Ésta es la "inducción reconstructiva", usual en los diagnósticos de enfermedades y en las pruebas jurídicas. Luego, hay un concepto estricto, según el cual la inducción es el proceso de razonamiento que va de lo particular a lo universal (o de los hechos a las leyes), que no es sino el paso de lo más especial a lo más general. Este concepto estricto se subdivide en dos formas. Primero, la "inducción amplificadora" o "inducción ordinaria", consistente en enunciar un juicio universal sobre una serie de objetos "cuya reunión permitiría solamente un aserto particular con el mismo sujeto y el mismo predicado". Segundo, la "inducción completa" o "inducción formal", consistente en "enunciar en una sola fórmula, relativa a una clase o a un conjunto, una propiedad que ha sido afirmada separadamente de cada uno de los términos que abarca esta clase o de los elementos que componen este conjunto". Ejemplo de la primera forma es la inducción en el sentido de J. S. Mill, vinculada a la prueba experimental. Ejemplos de la segunda son el silogismo aristotélico, las pruebas de control efectivo sobre un número determinado de individuos, y todos los casos en los cuales hay enumeraciones completas.

J. Łukasiewicz ha definido la inducción como una de las clases posibles de reducción (VÉASE), la "reducción inductiva". El proceso de reducción es ejemplificado en un razonamiento condicional tal como:

Si p , entonces q ,
 q ,
 entonces p .

La lógica proposicional declara que este razonamiento es una falacia, pues del hecho de que se afirme ' q ' no se deduce forzosamente que tengamos ' p '. En efecto, el ejemplo:

Si se difunde la vacuna Salk,
 disminuye la poliomielitis.
 Disminuye la poliomielitis.
 Entonces, se difunde la vacuna Salk,

muestra intuitivamente cuán inadecuado es semejante tipo de razonamiento en la lógica deductiva, ya que

IND

puede disminuir la poliomielitis por otros motivos que por la difusión de la vacuna Salk. Sin embargo, esta falacia constituye, según Łukasiewicz, la base del razonamiento inductivo. Para que tengamos éste es menester, empero, restringir la reducción a una de sus clases: es la que tiene lugar cuando hay una generalización de la conclusión. Esta definición de 'inducción' supone que quedan excluidos de ésta ciertos razonamientos que muchos autores consideran de índole inductiva. Así, queda excluida la llamada *inducción matemática* — según la cual si F es una propiedad del número 1 y es una propiedad del número η y, por lo tanto, del número $\eta + 1$, es una propiedad de todo número. También queda excluida la llamada *inducción sumativa* — según la cual si tenemos un cierto número de elementos de una clase dada que son todos sus elementos, y si una propiedad corresponde a cada uno de los elementos enumerados, tal propiedad pertenece a todos los elementos de la clase dada. Se observará que la eliminación de esta última forma equivale a la negación de esa inducción perfecta que para ciertos autores es la única admisible. La inducción no es entonces un mero procedimiento para la formación de conceptos y, por lo tanto, un procedimiento en el sentido en el que hablamos de "procedimiento por abstracción"; es un procedimiento para ejecutar razonamientos.

Las doctrinas sobre la inducción y sobre el razonamiento inductivo —especialmente sobre el razonamiento inductivo como razonamiento probable— han proliferado en el siglo actual. Nos ocuparemos luego con más detalle de algunos de los problemas fundamentales tratados y de algunas de las teorías más destacadas. Por el momento damos simplemente una lista de autores que se han ocupado del problema de la inducción desde muy diversos puntos de vista: 'M. Black, R. G. Braithwaite, C. D. Broad, R. Carnap, J. P. Day, M. Dorothe, S. Goldberg, N. Goodman, C. G. Hempel, J. J. Katz, J. M. Keynes, J. G. Kemeny, W. Kneale, A. N. Kolmogorov, A. Lalande, H. Leblanc, C. I. Lewis, J. Łukasiewicz, E. Nagel, J. Nicod, E. Parzen, C. S. Peirce, H. Poincaré, E. Poirier, K. R. Popper, F. P. Ramsey, H. Reichenbach, B. Rus-

IND

sell, P. Suppes, A. Tarski, R. von Mises, G. H. von Wright [incluimos los nombres precedidos por 'von' en la letra "V de la anterior enumeración], F. Waismann, D. C. Williams, J. O. Wisdom. A algunos de estos autores hemos dedicado artículos especiales. Las obras al respecto de la mayor parte de ellos figuran en las bibliografías del presente artículo y de los artículos CONFIRMACIÓN y PROBABILIDAD. Es difícil, además de comprometido, destacar nombres, pero es indudable que Carnap, Goodman, Hempel, Keynes, Leblanc, Nicod, Peirce, Popper, Reichenbach, von Mises y von Wright son nombres aquí fundamentales.

Según apuntamos, las teorías actuales sobre la inducción son muy diversas y es sumamente difícil presentar en orden razonable siquiera las fundamentales. Puede ayudar a comprender algunas de las teorías actuales sobre el razonamiento inductivo seguir a Nelson Goodman y distinguir entre "el viejo problema de la inducción" y el "nuevo enigma de la inducción".

El "viejo problema de la inducción" —abundantemente tratado en el siglo XIX— es, en substancia, el problema de la "justificación de la inducción". Se trata del problema de por qué se estiman válidos los juicios (o ciertos juicios) sobre casos futuros o desconocidos, es decir, del problema de por qué algunas de las llamadas "inferencias inductivas" son aceptadas como válidas. Una solución típica a este problema consistió en mostrar que la validez del razonamiento inductivo se funda en la ley de uniformidad de la Naturaleza, según la cual si dos ejemplos concuerdan en algunos aspectos, concordarán en todos los aspectos. A dicha ley se ha agregado a veces (como indica J. O. Wisdom) la llamada "ley de causación universal". Algunos filósofos creen que la primera ley basta; otros, que la segunda; otros, que son equivalentes. Ciertos autores contemporáneos (Keynes, Broad) han intentado sustituir las dos leyes anteriores por otras, que Wisdom resume en las dos siguientes: el principio de la limitación de la variedad independiente, y el principio de la generación uniforme de propiedades. Otros autores postulan ciertos principios tales como el de continuidad espacio-tem-

IND

poral, con el fin de justificar la validez del razonamiento inductivo. Ante la dificultad de este problema, Poincaré indicó ya que "es tan difícil justificar el principio de inducción como prescindir de él".

El "viejo problema de la inducción" queda "disuelto" tan pronto como se sigue a Hume en pensar que lo que importa no es cómo se pueden justificar las predicciones, sino por qué se formulan predicciones. Puede pensarse que esto equivale a dar una interpretación "meramente psicológica" o "meramente genética" de las predicciones. Pero no hay tal. Establecer si una inferencia inductiva está o no de acuerdo con las reglas generales de la inducción es una cuestión lógica (y epistemológica), pero no, o no necesariamente, una cuestión psicológica. También es una cuestión lógica (y epistemológica) y no, o no necesariamente, una cuestión psicológica la de establecer en qué medida una regla general de inducción está de acuerdo con determinadas inferencias inductivas. El "nuevo problema de la inducción" es, así, el problema del ajuste mutuo entre normas de inducción e inferencias inductivas. Es sólo cuando se intenta determinar cómo se efectúa este ajuste que surge, según Goodman, "el nuevo enigma de la inducción".

Es común en la época actual tratar la cuestión de la inducción en estrecha relación con la cuestión de la probabilidad (VÉASE). Dos escuelas se han enfrentado al respecto. Según una de ellas (representada, entre otros, por von Mises y Reichenbach) el problema de la inducción debe tratarse desde el punto de vista de la teoría frecuencial de la probabilidad. Las inferencias inductivas se convierten entonces en "inferencias estadísticas". Según otra escuela (representada por la mayor parte de autores que han estudiado el problema: Keynes, Carnap, Hempel, Goodman, etc.), el problema de la inducción debe tratarse desde el punto de vista de la probabilidad como grado de confirmación. En este último caso la noción principal aquí implicada es la noción de confirmación. Nos hemos referido al asunto con más detalle en el artículo sobre esta noción; en él hemos expuesto, además, algunas de las llamadas "paradojas de la confirmación". El artículo CONFIRMACIÓN puede con-

siderarse, pues, como una ampliación del presente.

Concluylamos indicando que H. Leblanc ha intentado mediar en la disputa entre la noción de probabilidad como frecuencia relativa (probabilidad estadística, que da lugar a "inferencias estadísticas") y la noción de probabilidad como medida (lo que podría llamarse "medida evidencial") de una proposición por otra (probabilidad inductiva, que da lugar a "inferencias inductivas"). A tal efecto ha mostrado que las probabilidades estadísticas pueden ser transferidas a proposiciones, convirtiéndose en valores de verdad, y a la vez que las llamadas "probabilidades inductivas" pueden ser reinterpretadas como evaluaciones de valores de verdad. Se muestra de este modo que "tanto las probabilidades estadísticas como las probabilidades inductivas pueden ser tratadas como medidas teórico-sentenciales, y que las últimas pueden ser calificadas de evaluaciones de las primeras" (*op. cit. infra*. Prefacio).

Los tres pasajes mencionados de Platón se hallan respectivamente en: *El Pol.*, 278 A; *Rep.*, II 364 C y *Rep.*, VII 533 C. Pasajes importantes donde Aristóteles trata de la inducción son: *Top.*, 105 a 13-16; 157 a 18; *An. Pr.*, 68 b 13-35; *An. Post.*, 72 b 29; 81 a 40. El *locus classicus* del Estagirita usualmente citado al respecto es *An. Pr.*, II 23, pero no hay que restringirse al mismo. Las referencias a W. D. Ross proceden de su *Aristotle, 1923*, 5ª ed., 1949 (trad. esp. *Aristóteles*, 1957). Véase también M. Consbruch, 'Επαγωγή und Theorie der Induktion bei Aristoteles', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, V (1892), y S. Vanni-Rovighi, "Concezione aristotelico-tomistica e concezioni moderne dell'induzione", *Rivista di filosofia neoscolastica* (1934). — Pasajes importantes de Alberto el Magno en *Prior*, I, II, tract. VII, cap. iv, y de Santo Tomás en los coment. a *An. Post.*, lect. 30. Las referencias a J. Maritain proceden de su *Petite Logique*, Cap. III, sec. 3, A y B. — Para las concepciones del Padre Gratry sobre la inducción, véase Julián Marías, *La filosofía del Padre Gratry*, 1941, 2ª ed., 1948, reimp. y ampliado en *Obras completas*, de Julián Marías IV (1959), págs. 146-314. — Para Francis Bacon, Hume, W. Whewell, J. Lachelier y J. M. Keynes, véanse bibliografías en artículos dedicados a estos autores. — Las ideas de A. Lalande, en *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, 1929 (trad.

esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación*, 1945). — Para J. Łukasiewicz, véase la exposición de I. M. Bocheński en *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, 1954 (V, 17) (trad. esp.: *Los métodos actuales del pensamiento*, 1957). — Para R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, 1950, 2ª ed., 1962 (es la Parte I de una obra cuyo título general es *Probability and Induction*; anticipación de la Parte II en el folleto *The Continuum of Inductive Methods*, 1952). — Para J. O. Wisdom, *Foundations of Inference in Natural Science*, 1952, Parte III. — La referencia a H. Poincaré procede de su obra *La valeur de la science*, 1905 (trad. esp.: *El valor de la ciencia*, 1929). — Las ideas de N. Goodman, en *Fact, Fiction, and Forecast*, 1955, págs. 63-126. — Las de H. Reichenbach, en *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935 (trad. inglesa ampliada y revisada por el autor: *The Theory of Probability*, 1949) y *Experience and Prediction*, 1938. — Las de R. von Mises, en *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, 1928 (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad*, 1948). — Hugues Leblanc, en *Statistical and Inductive Probabilities*, 1962.

Otros trabajos sobre inducción, probabilidad, inferencia, etc.: E. F. Apelt, *Die Theorie der Induktion*, 1854. — E. Benzoni, *L'induzione*, 2 vols., 1894. — C. D. Broad, "On the Relation between Induction and Probability, I", *Mind*, N. S., XXVII (1918), 389-404. — *Id.*, *id.*, "On the Relation, etc. II", *ibid.*, XXIX (1920), 11-45. — *Id.*, *id.*, "The Principles of Demonstrative Induction, I", *ibid.*, XXXIX (1930), 302-17. — *Id.*, *id.*, "The Principles, etc. II", *ibid.*, XXXIX (1930), 426-39. — *Id.*, *id.*, "H. von Wright on the Logic of Induction, I", *ibid.*, LIII (1944), 1-34. — *Id.*, *id.*, "H. von Wright, etc., II", *ibid.*, LIII (1944), 97-119. — *Id.*, *id.*, "H. von Wright, etc., III", *ibid.*, LIII (1944), 193-214. — Jean Nicod, *Le problème logique de l'induction*, 1924, reimp., 1961. — M. Dorolle, *Les principes de l'induction*, 1926. — Lidia Peradotto, *Aporte al problema de la inducción*, 1928 [monografía]. — H. H. Dubs, *Rational Induction. Analysis of the Method of Science and Philosophy*, 1930. — H. Jeffreys, *Scientific Inference*, 1931. — *Id.*, *id.*, *Theory of Probability*, 1939. — J. P. Guille, *El razonamiento inductivo*, s/f. (1931). — Emile Poirier, *Remarques sur la probabilité des inductions*, s/f. (1932). — H. Feigl, "The Logical Character of Induction", *Philosophy of Science*, I (1934), 20-9. — K. R. Popper, *Die Logik der Forschung*,

1935 (trad. inglesa, ampliada por el autor: *The Logic of Scientific Discovery*, 1959 [trad. esp.: *La lógica del descubrimiento científico*, 1960]). — *Id.*, *id.*, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, 1963. — P. Siwek, *La structure logique de l'induction*, 1936 [monografía]. — E. Nagel, *Principles of the Theory of Probability*, 1939 [International Encyclopedia of Unified Science, I, 6]. — G. H. von Wright, *The Logical Problem of Induction*, 1941 [Acta Philosophica Fennica, 3], 2ª ed., 1957. — *Id.*, *id.*, *A Treatise on Induction and Probability*, 1951, 2ª ed., 1957. — Donald Williams, *The Ground of Induction*, 1947. — W. Kneale, *Probability and Induction*, 1949. — R. G. Braithwaite, *Scientific Explanation*, 1953. — Roy F. Harrod, *Foundations of Inductive Logic*, 1957. — S. F. Barker, *Induction and Hypothesis. A Study in the Logic of Confirmation*, 1957. — Georges J. Mourellos, Παράγωγή και επαγωγή 1959 (*Deducción e inducción*). — S. Issman, *Les problèmes de l'induction*, 1960 [monog.]. — J. P. Day, *Inductive Probability*, 1961. — Gerold J. Katz, *The Problem of Induction and Its Solution*, 1962. — W. Ross Ashby, D. E. Berlyne, R. B. Braithwaite et al., *Induction: Some Current Issues*, 1963, ed. Henry E. Kyburg, Jr. y E. Nagel.

Véase también la bibliografía de CONFIRMACIÓN, especialmente los trabajos de Hempel y Goodman en ella mencionados. — Véanse asimismo bibliografías de HIPÓTESIS, INFERENCIA, PROBABILIDAD.

INERCIA. El termino inercia tiene por lo menos dos sentidos: el sentido psicológico y el sentido físico. En el primer sentido se llama "inercia" a la ausencia de voluntad o de energía para contrarrestar una inclinación. La inercia es entonces una ausencia de iniciativa, una especie de abulia o completa indiferencia (VÉASE). En el segundo sentido la inercia (*inertia*) o fuerza inercial (*vis inertiae*) es un concepto fundamental de la física, y especialmente de la mecánica en cuanto estudio de las leyes del movimiento de los cuerpos.

Por la importancia que ha tenido el concepto físico y mecánico de inercia en la filosofía moderna diremos unas palabras sobre el mismo y su historia.

Según Aristóteles, el movimiento (v.) de los cuerpos puede tener lugar de dos modos. Por una parte, hay los movimientos naturales. Éstos consisten en el movimiento de los elementos

INE

hacia su lugar (VÉASE) natural; así, el fuego se mueve "hacia arriba" y "la tierra" (los cuerpos pesados) se mueve "hacia abajo". Por otra parte, hay los movimientos "violentos", o movimientos que un cuerpo imprime a otro haciéndolo moverse en una cierta dirección. Así, la piedra lanzada por la mano se mueve con un movimiento "violento" hasta perder la "fuerza" que se le había impreso y caer hacia su "lugar natural". En este sentido, "todo móvil es movido por algo" (*Phys.*, VII, 1, 242 a 14). Pero, además, es menester que lo que mueve el móvil esté en contacto con el móvil. Cuando un cuerpo empuja a otro, no parece haber problema: el segundo cuerpo deja de moverse cuando el primero deja de empujarlo. Pero cuando se lanza una piedra surge el problema de cómo se mantiene la piedra en "contacto" con lo que la mueve. Aristóteles imaginó que hay una "comunicación" de fuerza a través de un medio (por ejemplo, el aire) (*Phys.*, IV, 8, 215 a 14) que permite "mantener" el "empuje". Una parte del aire mueve otra parte del aire hasta que en esta "comunicación de movimiento" va disminuyendo la fuerza impulsora. En todo caso, es característico de las ideas de Aristóteles sobre este tipo de movimiento la afirmación de que el movimiento "violento" de un cuerpo natural va disminuyendo hasta cesar el movimiento. A diferencia del movimiento "natural", que se manifiesta mediante aceleración (como la piedra que cae al suelo), el movimiento "violento" se manifiesta mediante constante aceleración.

Las ideas en cuestión parecen corresponder al "sentido común" y, desde luego, al modo como se observa el citado movimiento de los cuerpos. En efecto, la "experiencia" muestra que para que un cuerpo se siga moviendo en línea recta con una velocidad constante es menester que se imprima constantemente una fuerza a tal cuerpo (para que marche un carro es menester "empujarlo" o "tirar de él"). Ciertamente hay cuerpos —como los astros— que se mueven continuamente y, según se suponía en la antigüedad, con movimiento circular. Pero ello se debe, según Aristóteles, a que los astros están hechos de otra clase de "materia". En rigor, tenemos, según estas ideas, tres clases de movi-

INE

miento, cada una de las cuales corresponde a una clase de "materia": el movimiento circular de los astros; el movimiento natural de los elementos y el movimiento "violento" o, en todo caso, ni circular ni natural, de los objetos en la tierra.

Como "cosa de experiencia" y "evidencia" del sentido común, la explicación del movimiento "violento" dada por Aristóteles fue aceptada por muchos autores. En algunos textos de física se dice inclusive que la explicación de referencia fue aceptada por todos los científicos y filósofos hasta Galileo. Sin embargo, ello no es cierto. Por un lado, los atomistas —cuando menos Demócrito— habían postulado que los átomos se mueven en todas direcciones continuamente, cambiando de dirección cuando se producen choques con otros átomos; por tanto, postulaban la continuación indefinida del movimiento sin necesidad de fuerza impulsora. Los átomos se mueven en movimiento rectilíneo. No todos los atomistas aceptaban esta idea, pues para Epicuro el movimiento de los átomos es "hacia abajo", de modo que su movimiento es "natural" en el sentido aristotélico. Pero quienes la aceptaban admitían algo semejante a la noción de inercia. Por otro lado, algunos comentaristas de Aristóteles (especialmente Juan Filopón) y considerable número de autores medievales pusieron en duda que en ciertos movimientos (como el de la piedra arrojada por la mano y especialmente el de la flecha) hubiera acompañamiento del cuerpo que ha impreso la fuerza. Llegaron con ello a formular una serie de explicaciones distintas de las aristotélicas. Nos hemos referido a estas explicaciones en el artículo ímpetu (VÉASE); recordemos aquí sólo que, a veces a base de ciertas interpretaciones dadas a los textos de Aristóteles (o al deseo de resolver los problemas planteados en tales textos), se admitió una fuerza propia (fuerza motriz, "inclinación", etc., etc.) que diera cuenta de la posibilidad de k "continuación" del movimiento sin contacto con el cuerpo impulsor.

Estas explicaciones constituyen, según varios autores, un antecedente de la noción moderna de inercia. Al principio, la inercia fue concebida como la tendencia que tiene un cuerpo a no moverse, es decir, a permanecer

INE

en el espacio que ocupa a menos que se le impulse. Pero luego se completó esta concepción indicándose que un cuerpo en movimiento tiende a persistir moviéndose (con movimiento rectilíneo y uniforme). Esta segunda, y más fundamental, parte de la noción de inercia, indica no sólo que el cuerpo se resiste a moverse, sino también, y sobre todo, que una vez en movimiento se resiste a las fuerzas que se oponen a la continuación indefinida de su movimiento. A Galileo se debe la formulación precisa de la llamada luego "ley de inercia" (y también "principio de inercia"). Esta formulación es la consecuencia de una serie de "experimentos mentales" (el famoso *Mente concipio...*, de Galileo). Entre ellos citamos el siguiente: si un cuerpo (por ejemplo, una esfera pulida) que se desliza por una pendiente aumenta su velocidad, y un cuerpo que remonta una pendiente pierde su velocidad, un cuerpo que se desplaza horizontalmente no aumenta ni disminuye su velocidad, esto es, la velocidad permanece constante. Por tanto, puede concluirse que si un cuerpo se desliza sobre un plano horizontal con movimiento rectilíneo y uniforme seguirá moviéndose indefinidamente a menos que se oponga resistencia a su movimiento —lo que de hecho ocurre a causa de la resistencia del medio en el cual se mueve, de las fricciones, etc., etc. En otros términos, cuando no se imprime ninguna fuerza a un cuerpo, permanece en estado de reposo o se mueve en línea recta con velocidad constante (véase *Dialogo dei massimi sistemi*, especialmente "Giornata Prima").

Con ello se introdujo en la mecánica un punto de vista distinto del aristotélico —o, si se quiere, del que corresponde a ciertas interpretaciones "clásicas" del aristotelismo. Según el mismo, hay una fuerza que desde Newton sobre todo se conoce con el nombre de fuerza ínsita o, más propiamente, fuerza inercial. No se trata de una "fuerza oculta", aunque no pocos autores manifestaron que si bien la fuerza inercial explicaba el movimiento (o el movimiento en ciertas condiciones), la fuerza inercial misma permanecía inexplicada. A ello se debió, dicho sea de paso, que durante mucho tiempo se buscaran explicaciones diversas de tal fuerza inercial; una de ellas fue, por ejemplo, la im-

INE

penetrabilidad de los cuerpos; otra, la del movimiento de los "torbellinos" (propuesta por Descartes, quien, sin embargo, aceptó, y aun generalizó, la "ley de inercia", de Galileo). Sin embargo, la idea de inercia se impuso definitivamente en la física y ocupó un lugar principal en los *Principia* de Newton. Este autor la introdujo en la "Definición III": "La *vis Insita*, o fuerza innata de la materia, es un poder de resistir, por medio del cual cada cuerpo, en cuanto depende de él, continúa en su estado presente, sea en reposo o moviéndose uniformemente hacia adelante en línea recta." Razón por la cual la *vis insita* puede ser llamada más propiamente *vis inertiae*, o "fuerza de inactividad". La ley de inercia fue introducida por Newton como "Primera Ley" de los "Axiomas o Leyes del movimiento": "Todo cuerpo continúa en su estado de reposo, o de movimiento uniforme en línea recta a menos que se vea obligado a cambiar ese estado por fuerzas impresas sobre el mismo."

No es este el lugar apropiado para dar mayores informaciones sobre la noción de inercia y la ley de inercia; cualquier manual de física puede servir al efecto. Limitémonos simplemente a algunos datos complementarios.

Cuanto mayor es la masa del cuerpo, mayor es la fuerza necesaria para cambiar el movimiento del cuerpo. Ello se expresa en la "Segunda Ley" de Newton, según la cual la fuerza es igual a la masa multiplicada por la aceleración. La masa es, pues, la medida de la inercia. Se llama "masa inercial" de un cuerpo a la constante m en la fórmula:

$$F \Delta t = m \Delta v,$$

donde 'F' se lee 'fuerza', 't' se lee 'tiempo', 'm' se lee 'masa' y 'V' se lee 'velocidad' (Δ es el signo de diferencial). La masa inercial se expresa asimismo en la fórmula:

$$m = \frac{F}{a},$$

que es resultado de la citada "Segunda Ley".

Debe tenerse en cuenta que en el movimiento circular (o rotatorio), la resistencia a cambiar de velocidad angular se mide por el llamado "momento de inercia", en el cual se tiene en cuenta no sólo la masa, sino tam-

INE

bién la forma del cuerpo. Debe asimismo tenerse en cuenta que los sistemas en movimiento acelerado no son inerciales.

La ley de inercia ha sido objeto de numerosos estudios de carácter histórico; en cambio, son relativamente escasos los análisis del significado y de la estructura lógica de dicha ley. Entre estos análisis destaca el llevado a cabo por Norwood Russell Hanson ("The Law of Inertia: A Philosopher's Touchstone", *Philosophy of Science*, XXX [1963], 107-21). Hanson pone de relieve que la ley de inercia es una "familia de esquemas". No es ni evidente por sí misma ni es tampoco demostrable, ya que no hay ningún hecho que corresponda a ella. Es una "proposición hipotética no cumplida" o un "condicional contra-fáctico". Lo que haya en la ley de verdadero no es primitivo, sino, en todo caso, derivativo. Por eso cuando la ley es formulada sin referirse a ningún contexto físico real, aparece como una "función legal" y no como una "ley de la Naturaleza" en sentido propio.

INESSE. Nos hemos referido a uno de los sentidos de esta expresión en el artículo EN (véase). También hemos introducido esta expresión en el artículo MODALIDAD (v.). Ampliaremos aquí la información presentada en dichos artículos con algunos datos sobre el uso de *inesse*.

Por lo pronto, *inesse* se ha usado en la expresión *esse est inesse* (= "ser es ser en" [= estar en]) para referirse al modo de ser (o de estar) del accidente en la substancia. Se supone, en efecto, que el ser del accidente no consiste en estar en sí (*in se*), sino en otro (*in alio*).

Los escolásticos introdujeron asimismo varios modos de ser *inesse*. Santo Tomás menciona los siguientes: *inesse per se* (por sí mismo), *inesse naturaliter* (naturalmente [o intrínsecamente]) e *inesse per accidens* (por accidente). Véase también INHERENCIA, INEXISTENTIA.

Se ha distinguido entre proposiciones categóricas asertóricas o de simple inherencia, y proposiciones modales o de inherencia modificada. Las proposiciones categóricas de inherencia simple son las llamadas proposiciones de *inesse*. En ellas se afirma o niega que el predicado (P) esté en (*est in*) o no esté en (*non est in*) el

INF

sujeto (S), es decir, se indica que el predicado es o no es atribuible al sujeto, sin mencionar (como lo hacen las proposiciones modales) el modo como el predicado se une al sujeto.

En la clasificación de proposiciones de *inesse* por Alberto de Sajonia (*apud* Bochenski, *Fórmale Logik*, 29:01), tales proposiciones pueden dividirse primero en proposiciones de sujetos ampliativos (como en "Un hombre está muerto") y en proposiciones de sujetos no ampliativos (como en "La piedra es una substancia"). Las proposiciones de sujetos ampliativos pueden referirse al presente o al pasado o al futuro. Las que se refieren al presente pueden ser de *secundo adiacente* (como en "El hombre existe") y de *tertio adiacente* (como en "El hombre es un animal").

INEXISTENCIA INTENCIONAL. Véase INEXISTENTIA; INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD.

INEXISTENTIA. En el lenguaje de la escolástica el término *inexistentia* ('inexistencia') no significa falta de existencia, sino "existencia en..." (*in-existentia*), esto es, "existencia de una cosa en otra". La *in-existentia* equivale, pues, al *in-esse* (*inesse* [VÉASE]), pero mientras este último vocablo es usado por los escolásticos para referirse al ser del accidente en la substancia, el vocablo *inexistentia* es usado para referirse al ser de una entidad en otra entidad.

Guillermo de Occam (véase Léon Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, 1958, s.v. "In-existentia", pág. 121) da tres significados de *inexistentia*: (1) La existencia de una cosa en otra como contenido, *per continentiam* (como el cuerpo en el "lugar"); (2) La presencia con ausencia de distancia, *per praesentiam cum carentia cujuscumque distantiae* (como el ángel en un lugar); (3) La presencia íntima acompañada de substancialidad, *per praesentiam intimam* (cada una de las personas divinas en las dos otras) (I, S. *sist.*, 19, q. 2 B).

La idea de "inexistencia" como "inexistencia intencional" ha sido recogida y elaborada por Brentano (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD).

INFERENCIA. El término 'inferencia' (y el verbo 'inferir') son usados en diversos contextos:

INF

De la palidez del rostro de X, se infiere que X está enfermo;

Del hecho de que χ es pesado, se infiere que χ es un cuerpo;

De 'p y q' se infiere 'p';

Dado 'si p, entonces q' y 'si q, entonces r', se infiere 'si p, entonces r', etc., etc.

En vista de ello no es sorprendente que las definiciones dadas por los filósofos de 'inferencia' sean muy varias. Aun poniendo aparte nociones excesivamente vagas de la inferencia, como las que suelen usarse en el lenguaje cotidiano, puede hablarse de inferencia en varios sentidos. Por lo pronto, se ha considerado que, aun definida la inferencia como el conjunto de todos los procesos *discursivos*, es menester distinguir entre dos tipos de tales procesos: los inmediatos y los mediatos. El proceso discursivo inmediato da origen a la llamada *inferencia inmediata*; en ella se concluye una proposición de otra sin intervención de una tercera. El proceso discursivo mediato da origen a la llamada *inferencia mediata*; en ella se concluye una proposición de otra por medio de otra u otras proposiciones. Las inferencias inmediatas y mediatas reciben también respectivamente los nombres de *procesos discursivos simples y complejos*. Entre los últimos se han incluido la deducción, la inducción y el razonamiento por analogía (VÉASE). Entre los primeros cuentan varias formas, que han sido descritas por algunos pensadores con mucho detalle. He aquí, por ejemplo, los tipos de inferencia inmediata propuestos por F. Romero y E. Pucciarelli:

(1) Inferencia por conversión en la cual "el concepto-sujeto y el concepto-predicado cambian mutuamente su papel en el juicio", como ocurre cuando de un juicio universal afirmativo ("Todo S es P") se infiere el particular afirmativo ('Algunos P son S'); cuando de un particular afirmativo ('Algunos S son P') se infiere el otro particular afirmativo ('Algunos P son S'), o cuando del universal negativo ('Ningún S es P') se infiere otro universal negativo ('Ningún P es S'). La conversión por negación, admitida por algunos autores, se refiere a la posibilidad de que pueda inferirse algo del juicio parti-

INF

cular negativo, inferencia que otros autores niegan.

(2) Inferencia por contraposición, en la que "el sujeto y el predicado cambian entre sí su función respectiva, convirtiéndose, además, este último en su contradictorio y transformándose la cualidad del juicio", como ocurre cuando del juicio universal afirmativo ("Todo S es P") se infiere el universal negativo ('Ningún no-P es S'); cuando del particular negativo ('Algunos S no son P') se infiere el particular afirmativo ('Algunos no-P son S'), o cuando del universal negativo ('Ningún S es P') se infiere el particular afirmativo ('Algunos no-P son S').

(3) Inferencia por cambio de relación, donde se altera la relación (VÉASE) del juicio, como ocurre cuando, por ejemplo, de un juicio categórico se infiere el correspondiente hipotético (De 'S es P' se infiere 'Si es S es, P es').

(4) Inferencia por subalternación, en la que "se pasa de la esfera total del concepto-sujeto a una parte de la misma, o de una parte a la esfera total", interviniendo entonces la cantidad (VÉASE) del juicio, como cuando de la verdad de un juicio universal categórico afirmativo o negativo se infiere la de los correspondientes juicios particulares (De 'Todo S es P' se infiere 'Algunos S son P', 'Ningún S es P' o 'Algunos S no son P'), o cuando de la falsedad del particular se infiere la del universal (Si es falso que algunos S son P, es también falso que todo S es P).

(5) Inferencia por equipolencia, donde la equipolencia es definida como "la relación existente entre dos juicios cuya cualidad es distinta, pero cuyo sentido es el mismo por ser el predicado del uno contradictorio del predicado del otro", como ocurre cuando hay inferencia de los juicios universales (De "Todo S es P" se infiere 'Ningún S es no-P', 'Ningún S es P', "Todo S es no-P"), o de los particulares ('Algunos S son P', 'Algunos S no son no-P', 'Algunos S no son P', 'Algunos S son no-P').

(6) Inferencia por oposición, que tiene lugar entre juicios contrarios, contradictorios y subcontrarios, como cuando de la verdad de un juicio se infiere la falsedad de su contrario (así, si es verdad que todo S es P, es falso que ningún S es P, o si es

INF

verdad que ningún S es P, es falso que todo S es P), lo cual no quiere decir que de la falsedad de un juicio se siga la verdad de su contrario; o bien como cuando de la verdad de un juicio se infiere la falsedad de su contradictorio (así, si es verdad que todo S es P, es falso que algunos S no son P; si es verdad que ningún S es P, es falso que algunos S son P; si es verdad que algunos S son P, es falso que ningún S es P; si es verdad que algunos S no son P, es falso que todo S es P), por lo que de la falsedad de un juicio se infiere la verdad de su contradictorio, o como cuando de la falsedad de un juicio se infiere la verdad de su subcontrario (así, si es falso que algunos S son P, es verdadero que algunos S no son P; o si es falso que algunos S no son P, es verdadero que algunos S son P), lo cual no quiere decir que de la verdad de un juicio se siga la falsedad de su subcontrario.

(7) Inferencia por consecuencia modal, donde "la verdad de un juicio apodíctico trae consigo y permite inferir la verdad de los juicios asertórico y problemático correspondientes; y la del asertórico la del problemático", lo cual no quiere decir que de la verdad del juicio problemático se infiera la del asertórico, ni que de la verdad del asertórico se infiera la del apodíctico.

Las anteriores formas de inferencia están basadas en la clasificación, hoy considerada por muchos como tradicional, de los juicios según cantidad, cualidad, relación y modalidad; especialmente importantes resultan en ellas los diversos pasos de lo universal a lo particular, de lo particular a lo universal y de lo particular a lo particular. Varios autores alegan al respecto que el nombre 'inferencia inmediata' resulta equívoco, pues no hay, propiamente hablando, inferencias inmediatas. En cuanto a las inferencias mediatas, la lógica tradicional se refiere sobre todo a las que tienen lugar en el silogismo, si bien hay que tener en cuenta que aun en tal lógica se presentan numerosas inferencias no silogísticas. Varios autores han intentado establecer una distinción entre inferencia lineal (cuyo ejemplo es el silogismo) e implicaciones. Es el caso de Bosanquet. Y algunos (como John Cook Wilson) han hecho de la inferencia y no del juicio

o de la implicación tema fundamental de la lógica.

En la lógica simbólica actual el problema de la inferencia es un problema metalógico; se trata, en efecto, de sentar ciertas reglas (las llamadas *reglas de inferencia*) que permiten derivar una conclusión de unas premisas. Las inferencias pueden ser correctas o incorrectas según que sigan o no respectivamente la regla sentada. Las reglas de inferencia constituyen uno de los elementos del cálculo (VÉASE); junto con el concepto de axioma y el de prueba, el concepto de regla de inferencia sirve para definir el concepto de teorema. Las reglas de inferencia varían de acuerdo con los cálculos que se establecen y con los modos de desarrollar tales cálculos. Así, hay ciertas reglas de inferencia en lógica para el cálculo sentencial, ciertas reglas para el cálculo cuantificacional, etc. *Un ejemplo* de regla de inferencia (en el cálculo sentencial) es la regla de separación. Esta regla se formula del modo siguiente: "Si un condicional y su antecedente son tomados como premisas, puede inferirse el consecuente como conclusión." De acuerdo con ello:

Si Benito bebe mucho, entonces Benito se emborracha:
Benito bebe mucho;

Por lo tanto, Benito, se emborracha.

De no haberse establecido dicha regla de unión, la conclusión 'Benito se emborracha' no sería admisible. Esta regla permite ver dos cosas: Una, que en el cálculo (y, en general, en todo proceso deductivo) no es suficiente la intuición: sólo la regla de inferencia justifica el paso de de una fórmula a otra fórmula. Otra, que no debe confundirse una regla de inferencia (metalógica) con una fórmula (lógica). La citada regla de separación no es equivalente al *modus ponens* (VÉASE), que es una tautología del cálculo sentencial. Observemos que el estudio de las reglas de inferencia como enunciados metalógicos ha sido más frecuente en la lógica del pasado de lo que parece a primera vista; así, por ejemplo, los indemostrables (v.) de los estoicos pueden ser considerados como reglas de inferencia del cálculo proposicional.

En la actual metalógica se han establecido diversos grupos de axiomas y de reglas de inferencia para cada uno de los cálculos. Una de las tendencias más patentes es la de reducir a un mínimo las reglas de inferencia, con el fin de cumplir con lo que puede calificarse de ley de economía. El aumento de las reglas de inferencia hace el cálculo a la vez más simple y más complicado: más simple, porque se evita el engorro que supone en muchas ocasiones el uso de un número muy limitado de reglas de inferencia para los procesos deductivos; más complicado, porque requiere del lógico una mayor cantidad de razonamientos para el desarrollo de los cálculos.

El estudio de la inferencia no se limita a la lógica deductiva. En la lógica inductiva se precisan también reglas de inferencia. Además de ello, se ha hablado de inferencia experimental, entendiéndose por ella el conjunto de reglas que permiten establecer cadenas permisibles de enunciados dentro de una ciencia dada. El examen de la inferencia experimental está, sin embargo, todavía en un estado mucho menos desarrollado y preciso que el de la inferencia en los sistemas deductivos.

Referencias a la inferencia en sentido tradicional se encontrarán en la mayor parte de los textos mencionados en LÓGICA. Referencias a la inferencia y presentación de reglas de inferencia para los distintos cálculos, en los manuales señalados en LOCÍSTICA. — La referencia a F. Romero y E. Pucciarelli procede de su *Lógica*, §§ 57-66. — Las ideas de Bosanquet, en *Implication and Linear Inference*, 1920. Las de J. Cook Wilson, en *Statement and Inference*, 2 vols., 1926. — Estudio amplio de los problemas de la inferencia en el Cap. XII de L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, 1930. — Para la inferencia científica: H. Jeffreys, *Scientific Inference*, 1931, 2ª ed., 1957. — W. H. V. Reede, *The Problem of Inference*, 1938. — C. West Churchman, *Theory of Experimental Inference*, 1948. — J. O. Wisdom, *Foundations of Inference in Natural Science*, 1952. — George Spencer Brown, *Probability and Scientific Inference*, 1957. — Véanse también bibliografías de HIPÓTESIS, INDUCCIÓN, PROBABILIDAD.

INFINITO. El concepto de infinito puede ser entendido de varias ma-

ñeras: (1) el infinito es algo indefinido, por carecer de fin, límite o término; (2) el infinito no es ni definido ni indefinido, porque con respecto a él carece de sentido toda referencia a un fin, límite o término; (3) el infinito es algo negativo e incompleto; (4) el infinito es algo positivo y completo; (5) el infinito es algo meramente potencial: está *siendo*, pero no *es*; (6) el infinito es algo actual y enteramente dado. Hay ciertas afinidades entre las nociones (1), (3) y (5), y ciertas similitudes entre las nociones (2), (4) y (6).

Durante el período clásico de la filosofía griega se tuvieron en cuenta todas las nociones citadas, pero se ha discutido mucho entre los filósofos e historiadores cuál fue la actitud griega *predominante* respecto al problema del infinito. Nos referiremos a varias tesis al respecto.

Los autores que han insistido en el carácter "apolíneo" de la cultura griega han afirmado que los griegos "rechazaron el infinito" o inclusive manifestaron "horror hacia el infinito", en gran parte por considerar que la razón era impotente para entenderlo. Es la tesis de Spengler, el cual opone la tendencia griega y apolínea hacia lo limitado y lo "formado", a la "tendencia apasionada, fáustica, hacia el infinito", característica de la cultura que dicho autor llama precisamente "fáustica". Es también la tesis de Heinz Heimsoeth al sostener que "para el pensamiento y el sentimiento de la antigüedad, lo finito posee un valor superior a lo infinito". Los que han afirmado que la cultura griega tiene, o tiene también, un carácter "dionisiaco" han declarado que los griegos no fueron en modo alguno "hostiles al infinito". Es la tesis de Nietzsche, Rohde y Burckhardt. Algunos autores han indicado que mientras los griegos "rechazaron lo infinito" en el arte, lo admitieron, cuando menos como problema, en su pensamiento.

En muchas de estas tesis no queda bien claro lo que se entiende por "aceptación" o "rechazo" del infinito: si la aceptación o rechazo se refiere a la noción de lo infinito, o a la creencia de que hay alguna realidad infinita, o al sentimiento de lo infinito, o a la expresión de lo infinito, o a la imaginación de lo infinito, etc. Tampoco queda siempre bien claro si se

trata de lo infinito, o de lo no finito, o de lo indefinido, etc.

Rodolfo Mondolfo ha escrito que la mente griega posee una *polyedricità* esencial y que es inadmisibles "la leyenda de una refractariedad del genio helénico para la comprensión del infinito". Esta tesis nos parece muy plausible, pero siempre que se entienda por 'comprensión del infinito' la serie de esfuerzos realizados por diversos pensadores griegos para tratar la noción de infinito —rechácese o no luego tal noción— y para distinguir entre modos de infinito, entre infinito e indefinido, etc. En este buen entendido empezaremos por reseñar varias concepciones griegas en las cuales la noción de infinito desempeña un papel importante. Es muy posible que, a la postre, los pensadores griegos —cuando menos los de la llamada "época clásica"— hayan tendido a poner en entredicho, por así decirlo, lo infinito, pero aun entonces hay que determinar en qué sentido se ha tendido a "eliminar lo infinito". A veces, en efecto, se ha considerado como algo "negativo", a veces como algo "meramente potencial"; a veces se ha tratado la noción de infinito en la serie numérica afirmándose a la vez, por ejemplo, que el universo es finito, etc.

La noción de infinito en un sentido por lo pronto muy amplio de este concepto, que incluye "lo ilimitado" y "lo indefinido", aparece ya en los presocráticos. Así, los pitagóricos incluían "lo finito" en la serie de la "tabla de oposiciones" en la cual se hallan la luz, lo masculino, etc., y lo "infinito" en la serie de dicha tabla donde se hallan la oscuridad, lo femenino, etc. Como la primera serie es positiva y la segunda negativa, "lo infinito" queda aquí dentro de "lo negativo", pero debe tenerse en cuenta que "lo infinito" es en los pitagóricos —o, mejor dicho, los "pitagóricos presocráticos"— más bien "lo indefinido". Es "lo indefinido" lo que carece de forma, figura, proporción orden, etc. justamente por no estar limitado, o carecer de límite, *πέρας*. La idea del *apeirón* (v.) en Anaximandro (v.) entra dentro de la noción de "lo infinito" en un sentido amplio, pero también aquí parece tratarse de algo que carece de determinación, por lo que el *apeirón* es lo indeterminado más bien que lo infinito. Sin embargo, la indeterminación del *apei-*

ron no parece ser una cualidad negativa, sino positiva, ya que de lo indeterminado surge lo determinado. Por lo demás, se ha hecho observar que Anaximandro expresó la idea de que hay un número infinito de universos que existen simultáneamente —y aquí 'infinito' significa no "indeterminado", sino "sin ningún fin". Puesto que no hay en principio un número determinado de átomos, puede decirse que los átomos de que hablaba Demócrito son infinitos en número, y también es "infinito" el vacío en el cual se hallan los átomos. Se ha discutido si el "ser" de Parménides es finito o infinito, pero como Parménides lo compara con una esfera (v.) "bien redondeada" parece que se trata de "algo" finito, a menos que sea "algo" que, por ser perfecto, es a la vez infinito (por no tener fin) y "cerrado" — como el célebre "universo" finito e ilimitado de algunas de las cosmologías contemporáneas. A veces la noción de infinito aparece en el pensamiento griego bajo la forma del "eterno retorno" (v.). Tal acontece en Heráclito — como luego en los estoicos y, en general, en lo que Rodolfo Mondolfo llama la *ciclità come infinita*. El problema del infinito como problema de la infinita divisibilidad del continuo (v.) aparece en Zenón de Elea (v. AQUILES). En rigor, las "paradojas de Zenón de Elea" fueron decisivas para no pocas de las especulaciones posteriores acerca de la cuestión de la naturaleza de lo infinito.

No es siempre fácil tratar de la noción de infinito sin referirse a la de eternidad, pero habiendo dedicado un artículo a este último concepto (véase también comienzo del artículo TIEMPO) trataremos de no reiterar aquí ideas allí expuestas. Pero observaremos que la noción de infinitud aparece en Platón al tratar de conceptos como la unidad o "lo uno", τὸ ἓν, no "lo uno" de cosas tales como "un hombre" o "un buey", sino "lo uno como lo uno" del "hombre uno", del "buey uno", etc. Estas unidades *ἑαδεις* o *μονάδεις* (véase MÓNADA Y MONADOLÓGIA; HÉNADA) están *SUSTAÍDAS* al nacimiento y a la muerte y son, por ello, "eternas", pero se pueden aplicar a las cosas que "devienen" y a la "infinidad" de ellas (*Phil.*, 15 B). En este punto introduce Platón el término *ἄπειρος*, pero es plausible

suponer que no tiene un sentido "técnico": *ἄπειρος* parece aquí referirse a "la indefinida multiplicidad de cada una de las cosas a las que se aplica la unidad". Es, sin embargo, interesante el uso de dicho término, pues muestra primero que no siempre hay en el pensamiento griego, o específicamente platónico, la idea de limitación, y segundo que cuando hay la idea de no limitación ésta puede tener un sentido "negativo" — "lo negativo" propio de "lo que deviene". Tal concepción negativa resalta un poco después (*ibid.*, 23 C) cuando Platón indica que hay en todos los seres lo ilimitado, *ἄπειρον*, y lo limitado, *πέρας*. Lo ilimitado resulta ser imperfecto, mientras que lo limitado es perfecto. Ahora bien, puede preguntarse si hay "cosas" que son ilimitadas por sí mismas (como el placer), en cuyo caso tales "cosas" se incluyen en un género que, como lo ilimitado, no tiene principio, ni medio ni fin (*ibid.*, 31 A). Hay, así, un género, el de lo indefinido, por el cual hay ciertas cosas indefinidas. Lo ilimitado es un principio de generación y corrupción, aunque no es el único principio: junto a él hay lo limitado, la existencia producida por la mezcla de ambos, y la causa de la mezcla (*ibid.*, 27 B). Si, pues, Platón introduce términos como *ἄπειρον* y *πέρας* al hablar de la famosa participación de las cosas perecederas en las ideas imperecederas y eternas, no es para concluir que lo eterno es lo ilimitado, sino al contrario. Así, en Platón cuando menos, hay que hablar de lo eterno al hablar de lo "infinito" (como "ilimitado"), pero para decir que lo eterno es "lo no ilimitado".

Aristóteles ha sido frecuentemente citado en los comienzos de la época moderna (Cfr. *infra*) como el filósofo que abogó por un universo "cerrado" y "limitado" a diferencia del universo "abierto" e "ilimitado" (en rigor, infinito) de muchos autores modernos. Y en muchos sentidos se puede decir que, en efecto, Aristóteles fue un "finitista". Sin embargo, a él se debe uno de los más influyentes análisis de la idea de infinito, y la propuesta de que cuando se trata de esta noción se puede aceptar en un sentido, pero no en otro. Con el fin de resolver las paradojas que planteó Zenón de Elea y, en general, las que se derivan de la noción de lo continuo, Aristóteles es-

tableció la clásica distinción entre el infinito potencial y el infinito actual — o sea entre las nociones (5) y (6) [Cfr. *supra*]. Sólo el infinito como infinito potencial es admitido por Aristóteles tanto en la serie numérica como en la serie de puntos de una línea. En efecto, dado un número cualquiera, n , por grande que sea, siempre puede agregarse una unidad: $n + 1$. Una vez formado $n + 1$, se le puede agregar otra unidad ($n + 1 + 1$, y así *ad infinitum*). La serie numérica —y también la de los puntos de una línea, y la divisibilidad de cualquier línea— es potencialmente infinita. En cuanto a la serie causal, podría ser potencialmente infinita, pero por motivos que no nos compete dilucidar aquí, Aristóteles afirma que tiene que tener un fin en un primer principio incausado (véase PRIMER MOTOR). Es claro que el infinito potencial puede aparecer en dos formas: como infinito potencial por división (así, la línea infinitamente divisible), y como infinito potencial por edición (así, la serie numérica). Ahora bien, Aristóteles acepta sólo el infinito potencial, a veces llamado "negativo".

Según Aristóteles, la creencia en lo infinito deriva de varios motivos: (I) de la infinidad del tiempo; (II) de la divisibilidad de las magnitudes; (III) del hecho de que la perpetuidad de la generación y de la destrucción solamente pueden ser mantenidas si pueden extraerse de una fuente infinita; (IV) del hecho de que lo limitado es siempre limitado por algo, y (V) del hecho de que no hay límite en nuestro poder de pensar la infinidad del número, de las magnitudes y de lo que hay "fuera del cielo". Conviene, pues, ver si hemos de tratar del infinito como substancia, del infinito como atributo esencial de una cosa o del infinito como algo infinito por accidente en extensión o en cantidad. De ahí la necesidad de distinguir varios sentidos del término 'infinito': (a) aquello que por naturaleza no puede ser atravesado o recorrido; (b) lo que para nosotros tiene un recorrido interminable o incompleto; (c) lo que, siendo atravesable por naturaleza, no puede atravesarse o recorrerse (*Phys.*, II, 203b, 15 y sigs. La definición que propone Aristóteles —el infinito no es aquello más allá de lo cual no hay nada, sino aquello más allá de lo cual hay algo: οὐ γὰρ οὐ μὴδὲν ἔξω,

ἀλλ' οὐ ἀεὶ τι ἔξω ἐστὶ, τοῦτο ἀπειρόν ἐστιν (*Phys.*, III, 206b, 33)— confirma, por tanto, la mencionada tendencia hacia la consideración negativa, potencial, del infinito. Mondolfo se ha referido a algunos pasajes en que Aristóteles parece sostener un significado positivo para el infinito (*De cáelo*, I, 7, 275b y I, 12, 283; *Metaphy.*, A 7, 1073d; *Phys.*, VIII, 15, 266-67), de tal suerte que, según ello, Aristóteles sostendría la positividad del infinito, por lo menos al referirse a la potencia causante de Dios (*L'infiniton nel pensiero dei Greci*, 1934, Parte IV, cap. 13). Además, Aristóteles manifiesta que no es cuestión de eliminar el infinito tal como es tratado por los matemáticos, aun cuando éstos no suelen tratar el infinito como actual y les basta postular una línea finita tan larga como se quiera (*Phys.*, III, 207, 27). En todo caso, Aristóteles muestra clara preferencia por la idea del infinito como potencial; inclusive llega a negar la actualidad de la infinitud de puntos de una línea dada, ya que para que sean infinitos deben ser contados o enumerados. Es, pues, la continua presencia de un alma o de un sujeto enumerante finito lo que hace para Aristóteles más fácil la negación del infinito actual, no obstante plantearse la cuestión de su "existencia" en el momento en que se llega a suponer un motor que engendra, aunque sólo sea por imitación, las realidades inferiores. Entonces la negación del infinito se refiere solamente a su magnitud: el primer motor no puede ser ni finito ni infinito, pues, por un lado, no hay magnitud infinita, y, por otro lado, una cosa finita no puede poseer una fuerza infinita, ni tampoco el movimiento impreso por ella puede persistir un tiempo infinito. Mas el primer motor produce un movimiento infinito por un tiempo infinito: αἰδίον κινεῖ κίνησιν καὶ ἀπειρόν χρόνον (*Phys.*, VIII, 267b, 24-25). Por eso puede suponerse que, aun negada su infinidad en la magnitud, no queda negada como causa infinita. Y aun parece que Aristóteles podría estar dispuesto a aplicar a la realidad "movida" la noción de infinito actual si creyera que puede hablarse de un alma capaz de representarse tal infinito — por ejemplo, todos los puntos de una línea en cuanto "completamente enumerados".

Se ha observado a menudo que después de Aristóteles se abrió paso cada vez con mayor fuerza en el pensamiento antiguo, y especialmente en el pensamiento griego, la idea del infinito, y con ello la idea de que lo infinito es de algún modo "tratable" y "comprensible". Junto a ello se abrió paso la idea de que el infinito puede no ser completamente "negativo". Nos referiremos a tres aspectos del "infinitismo" griego.

Por un lado, se intentó descubrir un método para operar con el "infinito matemático". El más importante resultado al respecto fue el llamado "método exhaustivo", al parecer propuesto ya por el sofista Antifón. El método exhaustivo consistía en computar un área dada —por ejemplo, y para citar el caso más conocido, el área de un círculo— mediante inscripción de un polígono —por ejemplo, un triángulo— en el círculo. Una vez efectuada esta operación, se iban inscribiendo triángulos en las áreas dejadas "fuera" de la figura o figuras inscritas, entre los límites de todas estas figuras y la circunferencia del círculo. Antifón suponía que el método en cuestión era, en efecto, exhaustivo en el sentido de poder llegarse al resultado apetecido mediante un número finito de inscripciones. El método exhaustivo fue elaborado y generalizado por el astrónomo, físico y matemático Eudoxo de Cnido (v.) —a quien, por lo general, se atribuye—, pero Eudoxo lo aplicó no sólo a otras figuras planas, sino también a sólidos; además, reconoció que había un número infinito de operaciones a ejecutar. Con el fin de evitar el proceso infinitesimal, sin embargo, Eudoxo usó la prueba llamada *reductio ad absurdum* (véase ABSURDO, REDUCCIÓN). Crisipo (v.) dilucidó varios aspectos del método exhaustivo y trató de establecer las bases lógicas del concepto de límite que tal método presupone. A este respecto Crisipo se valió del concepto de continuo (v.), que desempeña un papel importante en la filosofía de los estoicos.

Por otro lado, los estoicos se opusieron a la idea aristotélica de un universo finito, y concebieron el cosmos como realidad existente dentro de un vacío que se extiende por doquier al infinito (según el astrónomo estoico Cleomedes [siglo I antes de J. C.] en su *Κυκλική θεωρία μετεώρων*, *De mo-*

tu circulan corporum caelestium, I, 1; ed. H. Ziegler, 1891). — Además de ello, los estoicos defendieron la doctrina del eterno retorno (v.) y de algún modo concluyeron que hay —sucesivamente— una infinidad de mundos. Por eso "habrá de nuevo un Platón, un Sócrates, y cada uno de los hombres con los mismos amigos y los mismos conciudadanos, etc.", según el famoso pasaje de Nemesio en *De natura hom.*, 38 (Cfr. von Arnim, I, 109; también, II, 695). Se puede alegar que si hay repetición no hay propiamente hablando infinitud, pero cabe observar que hay por lo menos una infinidad de repeticiones (posibles).

Finalmente, y sobre todo, hubo entre autores neopitagóricos y especialmente entre autores neoplatónicos una fuerte tendencia a considerar la noción de infinito en un sentido más "positivo" que el de lo ilimitado e indeterminado. Es cierto que en algunos casos (como en Proclo; Cfr. *infra*) ello se hace posible por un cierto giro dado a la idea de potencia (v.), pero lo que importa aquí no es el modo como se llegó a ciertas concepciones de lo infinito distintas de las más tradicionales, sino el hecho de haberse alcanzado tales concepciones. Pues en algunos casos las nuevas ideas acerca del infinito se apoyaban en Platón, y en el mismo diálogo (el *Filebo*) a que nos hemos referido antes para presentar una concepción más bien "negativa" de lo infinito, es decir, la concepción de que algo infinito es, en rigor, algo ilimitado y, por tanto, imperfecto.

Nos limitaremos al respecto a dos autores: Plotino y Proclo.

Plotino usa a veces el término ἀπειρον en el sentido de algo no limitado y, por ende, "negativo"; así, cuando afirma que el alma no informada por la inteligencia es, en rigor, infinita, esto es, ilimitada o todavía no limitada (*Enn.*, II, iv, o). Y, en general, cuando se trata de lo sensible Plotino proclama que si algo es infinito lo es negativamente. Pero lo infinito en lo sensible no es lo mismo que lo infinito en lo inteligible (*ibid.*, II, iv, 15). Hay, pues, "dos infinitos", que no son el infinitamente pequeño y el infinitamente grande, como decía Pascal (Cfr. *supra*); o, si se quiere, 'infinitamente grande' se entiende en Plotino de otro modo: como

lo que corresponde a la "grandeza" de lo Uno. Los dos infinitos son el infinito positivo y el negativo. El primero tiene un completo primado sobre el segundo, por cuanto del mismo "emana" todo (véase EMANACIÓN). En la dirección "hacia abajo", hacia la materia como último término de la procesión cósmico-divina, nos encontramos con el infinito negativo; el infinito es aquí simplemente 'indeterminado'. En la dirección "hacia arriba", hacia lo Uno, nos encontramos con el infinito positivo. Éste no es de naturaleza material, sino espiritual. Por eso no es infinito en *extensión*, sino más bien en *tensión*. En cambio, lo infinito negativo es infinito en *distensión*. Es verdad que no todo infinito negativo tiene el mismo grado de negatividad; en rigor, el grado de negatividad (o positividad) en cuestión depende de su "lugar" en la jerarquía ontológica — un "lugar" que puede medirse (ontológicamente) no sólo ateniéndose a la "distancia" de lo Uno, sino también a la "aproximación" o "alejamiento" de lo Uno. Puede, pues, decirse que la jerarquía del ser corresponde a una especie de "jerarquía del infinito". La "grandeza" del infinito positivo no depende de su "tamaño" en ningún sentido, sino de su "ser en sí", de su estar, por así decirlo, "completamente replegado", no teniendo necesidad (como sucede con lo Uno) "ni de sí mismo ni de otra cosa" (*ibid.*, VI, ix, 6). La infinitud positiva es, así, de algún modo "absoluta mismidad".

La idea de la positividad del infinito (espiritual) en Plotino está ligada a la noción de que tal infinito es "potencia" o, mejor aun, potencia completa y absoluta, "omnipotencia". "Ser potencia" no significa aquí "ser en potencia": la potencia, δύναμις es, por decirlo así, "grandeza espiritual". Algo parecido sucede en Proclo. Por lo pronto, hay que distinguir entre un infinito tal como el de la cantidad, que no tiene grados, y el infinito cualitativo (espiritual) que tiene carácter "jerárquico" (véase JERARQUÍA). Los grados de lo infinito son, como en Plotino, grados de "potencia", pero ningún grado de la jerarquía es absolutamente infinito en sentido positivo y "potencial"; como había indicado ya Siriano (*in Met.*, 147, 14) sólo la Infinitud es absolutamente infinita. Proclo trata de lo

infinito en cuanto infinito positivo partiendo de lo Uno. Lo Uno es la infinitud misma; es **auto-infinitud**, αὐτοαπειρία. Ello no quiere decir, sin embargo, que lo Uno sea indefinido; en verdad lo Uno es el ser definido mismo, la auto-definibilidad, αὐτοπέρας. Aquí se observa que en Proclo, como en muchos neoplatónicos, aparecen unidas la idea de infinitud y la de perfección como "definibilidad". Estas ideas no son para dichos autores incompatibles, pues también el "ser definido" de lo Uno y de lo espiritual es distinto del "ser definido" de lo sensible. Los límites de lo sensible son también sensibles; los de lo espiritual y, a fortiori, de lo Uno, son inteligibles. Por tanto, no se trata aquí de ser "más o menos grande" como puede serlo una "cosa". Ahora bien, puesto que lo Uno es αὐτοπέρας αὐτοαπειρία, de lo Uno vienen lo definido y lo infinito. Ello permite a Proclo explicar la emanación de algo diverso a partir de lo Uno. En efecto, lo definido y lo infinito son como "aspectos" de lo Uno sin los cuales lo que emanaría de lo Uno sería lo Uno y nada más. Todo ser emanado de lo Uno se compone, así, de lo definido (o límite) πέρας, y lo infinito; si se quiere, todo lo compuesto de lo limitado y lo infinito viene del primer Límite y del primer Infinito. Toda potencia finita procede de la potencia infinita, y ésta del primer Infinito (*Inst. theol.*, 89-93). — La potencia más unificada es la más infinita (*ibid.*, 95). Toda esa gradación de infinitudes es, según lo apuntado, espiritual; los cuerpos sensibles son para Proclo finitos, y por eso el "infinitismo" de Proclo y de los neoplatónicos no es incompatible con el "finitismo" en su idea del universo corporal.

Dentro del pensamiento cristiano el problema del infinito ha estado ligado al problema de la eternidad (v.). En todo caso, los teólogos y filósofos cristianos han elaborado la idea del infinito dentro del supuesto de una *creatio ex nihilo* (véase CREACIÓN). Como sólo Dios puede crear de la nada, sólo de Dios puede decirse que es verdaderamente eterno e infinito. La infinitud de Dios sobrepasa toda otra infinitud pensable — por tanto, inclusive la infinitud del tiempo y del espacio, en el caso de que éstos pudieran ser admitidos como infinitos. La infinitud de Dios trasciende inclu-

sive la infinitud de todo *esse*; es, como indicó Juan Escoto Erigena (*De dicatione naturae*, I, 3), la infinitud de un *superesse*. En rigor, se debe decir no que Dios es infinito, sino que es infinitamente infinito. En efecto, la infinitud divina es en el cristianismo absoluta y nunca relativa. Por tanto, Su amor, Su poder y Su saber *san* asimismo infinitos. Santo Tomás escribió que "el propio Dios, con toda su omnipotencia, no podría crear algo absolutamente infinito". Ello parece estar en desacuerdo con el reconocimiento de la potencia infinita de Dios, pero a la vez hay que reconocer que si hubiera por acaso algo absolutamente infinito que no fuera Dios, entonces no tendría sentido la propia infinitud de Dios. Por otro lado, la infinitud de Dios es una infinitud actual. En ello se distingue Dios de cualquier otra realidad de la que pueda de algún modo decirse 'es infinita' — tal como la serie de los números. En efecto, la serie de los números es para los teólogos y filósofos cristianos sólo potencialmente infinita. Lo infinito (actual) no existe, pues, en las cosas sensibles y, en general, en lo creado. Si puede hablarse de una infinitud de duración, como la de los astros que mueven los cielos, esta infinitud no es tampoco comparable a la divina. Como indica San Buenaventura (*In lib. I Sent.*, dist. 3, p. 1, a 1, q. I ad 3), hay un infinito que se constituye por oposición a lo simple, tal como una masa infinita, y un infinito que es simple. Este último infinito es el que corresponde a Dios y sólo a Él. Santo Tomás señala que el primer principio es, en verdad, infinito, pero no es, como suponían algunos filósofos antiguos, un cuerpo. Es en todos los casos un infinito distinto de cualquier posible infinito material. No hay, según ello, ningún infinito actual en extensión o en magnitud cualesquiera; sólo hay un infinito actual, el de la absoluta infinitud de la pura forma divina. En primer lugar, aun cuando se supusiera que un cuerpo fuera infinito en extensión, ello no implicaría que lo fuese por esencia. Una vez más, pues, sólo a Dios conviene el predicado 'es actualmente infinito', así como el predicado 'es infinito en perfección' (entre los pasajes en los que Santo Tomás trata de lo infinito, de la infinidad [*infinitas*], de la eternidad, etc., véanse *In Phys.*,

III, lect. 9 y VIII, lec. 2; *In de cáelo*, I, lect. 9; *In Met.*, XI, lect. 10 y XII, lect. 5; *Quodl.*, III a 31 y XII a 17; *S., theol.*, I, q. XLII, 2, XLVI, 1 y 2, y L, 2 ad 4; Cfr. asimismo pasajes de Santo Tomás citados en ETERNIDAD).

Todos los escolásticos coinciden en que (repugne o no la idea de que el mundo puede haber existido *ab eterno*) sólo Dios es propiamente eterno, y en que (aunque se admita el predicado 'es infinito' para realidades no divinas) sólo Dios es propiamente infinito. Pero justamente porque conviene distinguir entre la infinitud divina y otros tipos de infinitud —tal, la infinitud numérica o la divisibilidad infinita de una línea— los escolásticos estudiaron los diversos modos de hablar de *infinutum e infinitas*. Mencionaremos algunas de las distinciones propuestas a este efecto sin precisar los autores en los cuales se encuentran — muchas de ellas, pero no todas, se encuentran en Santo Tomás. Puede hablarse de infinito *intensivo* (o, mejor, del infinito entendido intensivamente, *intensive*, pero con el fin de simplificar usaremos a continuación adjetivos más bien que adverbios) y de infinito *extensivo*. El infinito intensivo es el infinito en perfección; el extensivo es el de una potencia capaz de conocer una infinidad de objetos. Puede hablarse asimismo de infinito *privativo* —como el de una cantidad infinita—; infinito *negativo* —o el que no puede tener término ninguno—; infinito *relativo* —que se refiere a un determinado orden de la perfección, razón por la cual este infinito es un infinito *secundum quid*—; infinito *absoluto* —que se refiere a todos los órdenes de la perfección—; infinito *según el acto* —que no tiene término en el acto—; infinito *según la potencia* —o indefinido—; infinito *intrínseco* —o en la cosa misma, según la esencia y la existencia—; infinito *extrínseco* —que aunque convenga a una existencia finita la mantiene o conserva por una duración infinita—; infinito *por adición o yuxtaposición* (*infinutum per appositionem*) —como la infinita magnitud—; infinito *por división* (*infinutum per divisionem*) —o divisibilidad infinita de una magnitud dada—; infinito *cumplido* (*infinutum in jacto*); infinito *en proceso* o todavía no cumplido (*infinutum in fieri*); infinito *categoremático* —en el cual hay

un uso categoremático del término 'infinito' que hace de éste un infinito en acto—; infinito *sincategoremático* — donde hay un uso sincategoremático (v.) del término 'infinito' que hace de éste un infinito en potencia. Puede verse que en algunos casos estos tipos de infinito coinciden: así, por ejemplo, el infinito potencial, el infinito en proceso, el infinito sincategoremático y, en un sentido por lo menos, el infinito por división.

Lo antes dicho no debe hacer pensar que los escolásticos se ocuparon exclusivamente de la cuestión del infinito desde el punto de vista teológico y con el solo fin de comparar el infinito de Dios con cualquier otro tipo (siempre "relativo") de infinito. Especialmente durante los siglos XIII y XIV muchos escolásticos dilucidaron la cuestión del significado de términos como 'infinito', 'infinutum', 'infinidad', etc., en relación con problemas tales como si hay o no los llamados *minima naturalia*, o partes mínimas que componen los cuerpos naturales, y especialmente en relación con el problema de la composición del continuo (v.). En el trabajo titulado "Kontinuum, Minima und aktuell Unendliches", incluido en su libro *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* (1949; págs. 155-215), Anneliese Maier ha estudiado varios de los problemas tratados por los escolásticos a propósito de las nociones de continuidad, infinitud, divisibilidad, indivisibilidad, etc. Resumiremos algunos de los resultados obtenidos por dicha autora.

En lo que toca al problema de la composición del continuo, muchos escolásticos se plantearon la cuestión —en gran parte legada por Aristóteles— de si el continuo está compuesto de *divisibilia* (elementos, cualesquiera que sean, divisibles) o de *indivisibilia* (elementos indivisibles). Puede todavía preguntarse si cuando se trata de *indivisibilia*, éstos pertenecen a la realidad concreta o son entidades ideales, pero por el momento nos referiremos únicamente a la idea de continuo sin precisar si se trata de un continuo real o ideal. Pues bien, la mayor parte de los filósofos (Rogerio Bacon, Santo Tomás de Aquino, Sigerio de Brabante, Duns Escoto, Guillermo de Occam, Juan Buridán, etc.) consideraron que el continuo es infinitamente divisible, o sea está

compuesto de *divisibilia* y no de *indivisibilia*. Algunos autores, sin embargo, sostuvieron que el continuo está compuesto de *indivisibilia*. Ello se manifestó en dos doctrinas. Por un lado, ciertos autores (por ejemplo, Nicolás de Autrecourt) defendieron la tesis —platónica o supuestamente platónica— de que los *indivisibilia* son en último término puntos; tales puntos son, pues, magnitudes que pueden llamarse *indivisibiles*. Por otro lado, ciertos autores (como Gregorio de Rimini) defendieron la tesis —democrítea o supuestamente democrítea y “atomista”— de que los *indivisibilia* no son puntos *sine extensione*, sino que son *minima* que no pueden ya dividirse más cuantitativamente.

Ahora bien, lo interesante en las anteriores doctrinas, y especialmente en las discusiones a que dieron lugar, es que hicieron posible plantearse problemas que iban más allá del marco “clásico” de la concepción del infinito como infinito absoluto y en acto en Dios, y la concepción del infinito como infinito en potencia y meramente *in fieri* en toda realidad creada. Desde luego, en lo que respecta a las discusiones teológicas, se siguió manteniendo la opinión de que el infinito en acto queda excluido cuando no se trata de Dios. Pero en las discusiones filosóficas (así como lógicas y matemáticas) no se excluyó la cuestión de la posible “realidad” del infinito en acto. Y algunos autores aceptaron un infinito en acto y se inclinaron hacia lo que puede llamarse un “infinitismo”. Así, por ejemplo, Guillermo de Occam admitió un infinito en acto en la magnitud —bien que rechazara que hay intensidades actualmente infinitas—; Francisco de Meyronnes indicó que Dios puede producir un infinito en acto según la multitud y la magnitud, así como un infinito intensivo —aunque no un infinito sucesivo—; Pedro Auriol señaló que el infinito es una mezcla de acto y potencia, como lo muestra el caso del movimiento; Gregorio de Rimini manifestó que Dios puede crear toda clase de infinitos en acto, incluyendo intensidades infinitas, y propuso la idea de que el continuo se compone de un número actualmente infinito de partes. Los debates acerca del infinito y sus formas llevaron asimismo a algunos escolásticos a usar no sólo argumentos de carácter lógico, sino

también argumentos de índole matemática, y especialmente geométrica. Observemos al respecto que se llegó inclusive a hablar de la posibilidad de correlacionar puntos de diferentes magnitudes geométricas —por ejemplo, dos líneas de desigual extensión—, concluyéndose (en un sentido parecido al luego elaborado por Cantor; Cfr. *infra*) que se pueden correlacionar los puntos uno a uno en dos series infinitas.

Hay, pues, en los autores escolásticos, en particular en algunos del siglo xrv, una decidida tendencia “infinitista”, por lo que no parece legítimo usar el término ‘infinitismo’ para caracterizar sólo ciertas orientaciones en la época moderna. Sin embargo, usaremos tal término, aplicado especialmente a la época moderna, en cuanto se refiere no sólo al problema de la composición del continuo y a la cuestión de si puede o no haber un infinito actual distinto de la infinitud actual absoluta de Dios, sino también, y sobre todo, al problema de si el mundo físico es o no “infinito en magnitud (y extensión)”. Desde este punto de vista diremos que hay, como precisaremos luego, un “paso del finitismo al infinitismo” en la época moderna, unido a una especie de “pathos de lo infinito”. Ejemplos de ello los hallamos ante todo en Nicolás de Cusa y en Giordano Bruno. Nicolás de Cusa intentó superar las contradicciones halladas en la noción de lo finito *desde* la idea de lo infinito. La identidad de lo diverso, la coincidencia de los opuestos en el Uno infinito y otras tesis gnoseológicas y metafísicas de Nicolás de Cusa son testimonio de una tendencia que puede llamarse “infinitismo” y que se va revelando cada vez con mayor fuerza. Ello no quiere decir que todos los pensadores modernos hayan traspuesto simplemente al mundo los caracteres de infinitud y perfección que se atribuían ordinariamente a Dios. Así, Nicolás de Cusa distingue entre la infinitud divina y la infinitud no divina en términos que recuerdan la distinción escolástica entre lo infinito absoluto o simple y lo infinito *secundum quid*. Pero, de todos modos, y a diferencia de muchos pensadores anteriores, Nicolás de Cusa habla efectivamente de la infinitud del mundo. Característico de Nicolás de Cusa es, además, una inclinación a usar con-

ceptos matemáticos para la comprensión de lo infinito. Se ha dicho por ello que Nicolás de Cusa fue el primer pensador que explícitamente propuso la idea de la infinitud del universo. Esta idea se ha atribuido asimismo a Marcellus Stellatus Palingenius, pseudónimo de Pier Angelo Manzoli (ca. 1500-1543), autor de un poema didáctico titulado *Zodiacus vitae* (cuya primera edición apareció probablemente en 1543), sin que pueda decirse que fue realmente el primero que la formuló o si de algún modo la había tomado de Nicolás de Cusa, o si tanto Nicolás de Cusa como Palingenius elaboraron la idea de la infinitud del mundo a base de influencias neoplatónicas. En todo caso, ninguno de los dos autores afirmó la idea de la infinitud del mundo como si tal infinitud fuera del mismo tipo que la divina. En cambio, la noción de que el mundo es infinito en un sentido que no es sólo *secundum quid*, sino de algún modo sin limitaciones, fue defendida, y exaltada, por Giordano Bruno. Lo usual es considerar a Bruno como el primer “infinitista” moderno, y como el primero que sostuvo, para usar las expresiones de A. Koyré (*op. cit. infra*), la idea de un “mundo abierto” contra la idea de un “mundo cerrado”. Parece, sin embargo, que las ideas infinitistas de Bruno sostenidas en *La Cena delle Ceneri* y, sobre todo, en su resonante *De l'infinito universo e mondi*, fueron anticipadas por el discípulo de Copérnico, Thomas Digges en su obra *Perfit Description of the Caelestiall Orbes according to the most ancient doctrine of the Pythagoreans lately revived by Copernicus and by Geometrical Demonstrations approved* (1576). Ahora bien, aun cuando se demostrara que Thomas Digges fue realmente el primer “infinitista” moderno, lo cierto es que el “infinitismo” se abrió paso sobre todo a causa de la ardiente defensa que de él hizo Bruno.

El paso del “finitismo” al “infinitismo” se cumplió sobre todo durante el siglo xvii, y ello de muy diversas maneras. En primer lugar, en el curso de la revolución científica y filosófica que Koyré ha descrito como “la destrucción del Cosmos, es decir, la desaparición, a base de conceptos filosóficos y científicamente válidos, de la concepción del mundo como un todo

finito, cerrado y jerárquicamente ordenado... y su sustitución por un universo indefinido e inclusive infinito, universo cimentado por la identidad de sus leyes y sus componentes fundamentales, y en el cual tales componentes se hallan en el mismo nivel del ser" (*op. cit. infra*. "Introducción"). Luego, por los progresos del pensamiento matemático. Éste fue precedido por descubrimientos tales como el ya citado "método exhaustivo", por nociones y argumentos desarrollados especialmente por filósofos del siglo XIV que debatieron la cuestión del infinito, sus formas, la composición del continuo, etc., y por los notables esfuerzos realizados en el mencionado siglo con el fin de elaborar y precisar el concepto de función (v.). Particularmente interesantes en este respecto son los trabajos de Nicolás de Oresme para dar una representación gráfica de cantidades variables — trabajos en parte usados por Kepler y Galileo. Sin embargo, sólo en el curso de la época moderna, o más exactamente a partir del siglo XVII, se desarrolló el pensamiento matemático en forma adecuada para elaborar un instrumento suficientemente poderoso con el fin de tratar matemáticamente el infinito. Son importantes en este respecto los trabajos de Galileo, Descartes y Pierre Fermât (1601-1665), pero también, y sobre todo (en lo que toca específicamente a nuestro problema) los trabajos de varios autores de los que citaremos algunos: Bonaventura Cavalieri (1598-1647), especialmente en su *Geometria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota* (1635, 2ª ed., 1653); John Wallis (1606-1703) en su *Arithmetica infinitorum, sive nova methodus inquirendi in curvilinearorum quadraturam alicque difficiliora matheseos problemata* (1655); Isaac Barrow (1630-1677) en sus *Lectiones opticae et geometricae* (1669; escritas hacia 1663); Pascal (v.), especialmente en las "Lettres de A. Dettonville sur quelques-unes de ses intentions en géométrie" (1659). Estos y otros trabajos culminaron en el descubrimiento prácticamente simultáneo por Leibniz y Newton del análisis infinitesimal o cálculo infinitesimal (en las dos formas clásicas de cálculo integral y cálculo diferencial). Se cita a este respecto, de Leibniz, el trabajo "Nova methodus pro maximis

et minimis itemque tangentibus, quae nec factas nec irracionales quantitates moratur et singulare pro illis calculi genus", publicado en las *Acta Eruditorum* en 1684. En cuanto a Newton, el texto clásico es el de los *Principia* (1686). Hubo una larga y enojosa discusión acerca de cuestiones de "precedencia" en el descubrimiento que no nos compete tratar aquí; baste indicar que el "cálculo de los infinitamente pequeños" leibniziano y el "cálculo de fluxiones" newtoniano son el mismo tipo de cálculo; sin embargo, se adoptó la notación simbólica de Leibniz por ser menos embarazosa que la de Newton.

Junto a estos dos "pasos de lo finito a lo infinito" cabe citar las tendencias "infinitistas" que se manifestaron en otras esferas no propiamente científicas — así, en el llamado "arte barroco". Y, desde luego, en el pensamiento filosófico (estrechamente imbricado, por lo demás, con el pensamiento científico y matemático) a que vamos a referirnos a continuación.

Casi todos los filósofos modernos, especialmente los "racionalistas" — que se ocuparon de estas cuestiones más a menudo y con mayor detalle que los "empiristas" —, sostienen la infinitud del mundo y, en todo caso, hacen amplio uso de la noción de infinito en sus especulaciones. Tal sucede con Descartes. El uso de la noción de infinito en un momento decisivo de su pensamiento aparece cuando intenta probar la existencia de Dios mediante el argumento ontológico. Descartes pone de relieve que un ser finito no podría tener la idea de "una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente" si tal substancia infinita (y perfecta) no hubiera, por así decirlo, depositado tal idea en el ser finito (*Discurso*, IV; *Med.*, III). Por otro lado, la idea de Dios en cuestión no puede ser materialmente falsa; "por el contrario, como esta idea es muy clara y muy distinta, y contiene en sí más realidad objetiva que ninguna otra, no hay ninguna que sea más verdadera que ella ni que pueda estar más al abrigo de error y de falsedad" (*Med.*, III). En el último pasaje se muestra una tendencia que es característica de muchos filósofos modernos: la de apoyarse en la idea de infinito para pasar

de ella a lo de lo finito en vez de seguir la dirección opuesta. Junto a ello, Descartes defendió la idea de la infinitud del mundo, indicando que esta idea, que fue expuesta por Nicolás de Cusa, no fue reprobada por la Iglesia, ya que concebir la obra de Dios como algo muy grande es justamente honrar a Dios. Sin embargo, Descartes advierte — sea por convicción, sea por prudencia — que hay una diferencia entre su concepción del cosmos y la de Nicolás de Cusa, y es que mientras el último dice que el mundo es "infinito", Descartes proclama que es indefinido — "*indefinitum seoulement*" (Lettre à Chanut; 6, junio, 1647). Y así "llamaremos a esas cosas [las del mundo] indefinidas más bien que infinitas, con el fin de reservar sólo para Dios el nombre de infinito" (*Princ. Phil.*, I, 27). Por eso Descartes dice que "no nos enzarzaremos nunca en las disputas sobre el infinito, tanto más cuanto que sería ridículo que nosotros, que somos finitos, tratásemos de determinar algo de lo infinito, y de este modo suponerlo finito intentando comprenderlo" (*ibid.*, I, 26); así, no hay que preocuparse en responder a cuestiones tales como si la mitad de una línea infinita es infinita, si el número infinito es par o no par "y otras cosas semejantes" (*loc. cit.*). Lo último parece estar en contradicción con la tendencia "infinitista" y hasta en contradicción con su propia idea de que la idea de lo infinito "contiene en sí más realidad objetiva que ninguna otra", pero hay que tener en cuenta que la idea de lo infinito en cuestión depende siempre en Descartes de Dios. Ahora bien, como en el pensamiento cartesiano se pasa del *Cogito* a Dios, y de Dios al mundo es plausible concluir que la noción de infinito desempeña un papel capital en tal pensamiento.

También lo desempeña, y más aun, en Spinoza. Malebranche y otros autores habían insistido en que si se usa el término 'infinito' hay que tener en cuenta que no debe aplicarse a Dios del mismo modo que a lo creado, y que por eso Dios puede ser llamado "infinitamente infinito" — que es lo mismo que los escolásticos llamaban infinito absolutamente o infinito simplemente, etc. En cambio, en Spinoza la tendencia "infinitista" se abre paso hasta hacer desvanecerse

todo "finitismo". Desde luego, la expresión "un ser absolutamente infinito" (*ens absolute infinitum*), es decir, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita" (*Eth. def.*, VI) se aplica a Dios. Además, en la "Explicatio" de la definición que viene acto seguido, Spinoza insiste en que habla de algo absolutamente infinito, no de algo infinito en su género (*in suo genere*), pues es obvio que de lo que es infinito en su género pueden negarse una infinidad de atributos. Pero la filosofía de Spinoza es una filosofía *de Deo* — o, mejor, de *Deo sive Natura*. Se puede usar el predicado 'es finito' en varios casos — por ejemplo, se puede, y debe, decir que ciertos modos de la substancia son finitos. Pero no hay ninguna substancia que no sea infinita, porque sólo hay una substancia: "fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna substancia" (*op. cit.*, I, propos. xiv). Así, todo lo que no es absolutamente infinito es concebible únicamente desde lo que es absolutamente infinito. Todo lo que se sigue de un atributo de Dios debe existir necesariamente y ser infinito (*op. cit.*, propos. xxii). Ciertamente se puede decir que hay cosas producidas por Dios (*res a Deo productae*) y que en ellas, a diferencia de Dios, la esencia no envuelve la existencia, de modo que tales "cosas" son finitas. Pero, no sólo ninguna de estas cosas es substancia; sucede, además, que su realidad está ligada a la de la única e infinita substancia. Parece, según ello, que para Spinoza no puede haber distinción entre el infinito actual y el potencial, ya que todo infinito es, propiamente hablando, actual. Sin embargo, no sucede así. Spinoza distingue (carta a Luis Meyer, del 20 de abril de 1663) entre la potencialidad y la actualidad del infinito, si bien, a la postre, considera que sólo el infinito actual es real — en el sentido por lo menos de que la realidad de un infinito potencial depende, *qua* realidad, del infinito actual.

En la época de que estamos hablando no había, ni en muchos casos se deseaba que hubiese, una clara separación entre la conceptualización científica (en particular, física) y la filosófica (o, a menudo, metafísica y teológica). Así, las ideas sobre el infinito elaboradas por Descartes y por

Spinoza son importantes tanto para la concepción de Dios como para la del mundo, y *a fortiori* para las concepciones del espacio y del tiempo. Lo mismo, y aun más, sucede con muchas ideas de autores como Henry More, Samuel Clarke, Newton y Leibniz. Todos ellos discutieron cuestiones tales como la de si el universo es infinito; si el espacio es infinito, pero si la materia — "el mundo" — es finita, esto es, si hay o no espacio "fuera del mundo"; si es posible concebir un espacio infinito que sea continuo y, por tanto, no compuesto de partes y, a pesar de ello, infinitamente divisible; si al admitirse que Dios es omnipresente, hay que admitir asimismo que el espacio (infinito) es un atributo de Dios, o un *sensorium* de la divinidad, o bien si hay diferencia esencial entre la omnipresencia de Dios y la infinita extensión del espacio, etc., etc. No podemos en esta obra tratar con la parsimonia debida estas ideas y los numerosos debates a que dieron lugar. Nos limitaremos a destacar algunos aspectos esenciales.

Aunque cartesiano en sus comienzos, Henry More se apartó de Descartes en muchos puntos básicos. Entre ellos, en la cuestión de la naturaleza del espacio, el cual fue concebido por More como infinito (y como indivisible, continuo, homogéneo, único). Ahora bien, el espacio no era para More, como para Descartes, pura extensión opuesta al puro pensamiento; por el contrario, el espacio infinito de que hablaba More era de naturaleza espiritual. Pues la pura extensión no es, según More (como según Spinoza y Malebranche) algo sensible, sino algo inteligible: no es a los sentidos, sino al entendimiento. De ahí que las propiedades del espacio infinito y único y las de Dios sean similares. Ello no significa que Dios sea espacio o viceversa. Pero sí que no hay entre la infinitud absoluta de Dios y la del espacio la diferencia por la que abogaba Descartes o la diferencia ya clásica entre lo infinito simplemente y lo infinito en su género. Esto permite comprender en qué sentido las ideas apuntadas de More pudieron influir sobre Newton y sobre la defensa metafísica de Newton por Clarke. En todo caso, Joseph Rawson en el apéndice titulado "On the Real Space or the Infinite Being" que incluyó en la segunda edición (1702)

de su obra *Universal Analyste of Equations*, manifestó que las ideas al respecto de More y de Newton eran prácticamente idénticas no obstante la cautela usada por el último autor en la presentación de su "filosofía natural". Ciertamente que Newton tiene buen cuidado en hacer de Dios algo distinto del espacio y la duración infinitas, pero la omnipresencia y eternidad de Dios hacen que, por así decirlo, Su presencia afecte todos los puntos del espacio y todos los momentos del tiempo. Ninguna de estas ideas, u otras similares, es "spinoziana". Pero algunos de los problemas que suscitan son problemas análogos a los que dilucidó Spinoza.

Ello explica en parte las polémicas entre Leibniz y los newtonianos — especialmente entre Leibniz y Clarke. Como casi todos los autores de la época, Leibniz es claramente "infinitista". Pero su "infinitismo" es en muchos aspectos distinto del de More, Newton, Clarke y, desde luego, Spinoza. El infinitismo de Leibniz es de carácter "pluralista" y corresponde a la estructura a la vez pluralista e infinitista de su metafísica monodológica. Tanto por sus trabajos matemáticos como por sus especulaciones metafísicas, Leibniz otorga un puesto central a la idea del infinito. Por doquiera se encuentra este autor con infinitos: no sólo en lo "grande", sino también, y muy a menudo, en lo "pequeño". Lo que parece ser parte limitada, y ya indivisible, del universo, pulula con realidades; en cada "universo" parece haber infinitos "universos". Además, la infinitud no es una idea incomprensible o irracional — no es, en todo caso, un mero "sentimiento de algo inconmensurable". La infinitud es justamente "mensurable". Se puede operar con infinitos — con los "infinitamente pequeños" cuando menos —; se puede calcular con ellos. Pero que la idea de infinitud aparezca dondequiera en Leibniz no quiere decir que para este filósofo todo sea infinito del mismo modo. Y ello no, o no sólo, porque haya una realidad que es infinita absolutamente, y otras que si son infinitas lo son sólo relativamente. En rigor, puede decirse que toda realidad infinita lo es "absolutamente", bien que en distintos grados — con lo cual 'absolutamente' tiene aquí un sentido distinto del usual. Así, la infinitud numé-

rica es una primera infinitud; la infinitud del mundo es una segunda; la de Dios, una tercera y, desde luego, la más elevada. Hay, así, una infinitud mínima, una media y una máxima, lo que parece presuponer una especie de "jerarquía de infinitudes". Pero, además, la idea de infinito opera en Leibniz de un modo que podría calificarse de "reflejante" o hasta de "multiplicante". En efecto, cada una de las infinitas mónadas refleja el universo entero desde su punto de vista, y por tanto refleja de algún modo todas las demás infinitas mónadas. De este modo, cada infinito se multiplica por sí mismo un número infinito de veces, y esta infinita multiplicación culmina en la "potencia máxima" o "infinito máximo" que es Dios — un infinito centro de todos los infinitos actuales y posibles.

Las especulaciones, los análisis, las discusiones sobre el infinito en sus varias formas durante la época de que estamos tratando no eran ajenas a lo que se ha llamado "pathos del infinito" y, en general, al "sentimiento de lo infinito". Éste se manifestaba de varias maneras: en el asombro ante "el laberinto del infinito y del continuo", engendrador de paradojas, pero también de "verdades sublimes"; en la admiración ante la posibilidad de que el universo físico fuera infinito, etc. Esta admiración era de carácter distinto de la que podía tenerse ante la infinitud de Dios. Después de todo, parecía "natural" que Dios fuese infinito; además, la infinitud de Dios no hacía arder la imaginación — por lo menos la de los teólogos y filósofos, harto ocupados en "conceptualizar" la infinitud divina. En cambio, la idea de la infinitud del universo llamaba a la imaginación y no sólo al pensamiento. De ahí las referencias a dicha infinitud y al puesto del hombre en ella en varios textos de la época. El más conocido —y conciso— es el que se halla en los *Pensamientos* de Pascal. Recordemos simplemente su tono: el hombre contempla la majestad del universo —el "infinitamente grande"— y queda sobrecogido. Contempla el prodigio de lo que está escondido en lo que le parece más ínfimo —una infinidad de universos en cada universo— y queda igualmente sobrecogido. Se pierde en esas maravillas, "tan asombrosas en su pequeñez como lo son las otras en su

extensión", y, como consecuencia, se espanta de sí propio, cogido, temblando, "entre esos dos abismos del infinito y de la nada". Y de este modo se comprende mejor a sí mismo: "una nada con respecto al infinito; un todo con respecto a la nada, un medio entre nada y todo". "Somos algo y no somos nada": grandeza y miseria del hombre. Tal la meditación de Pascal a propósito del infinito — o, mejor, de "los infinitos".

Los autores de que hemos hablado se ocuparon de la idea de infinito no sólo con respecto a las realidades, sino también con respecto al pensamiento de lo infinito. En cambio, los filósofos llamados "empiristas", aunque se ocuparon asimismo del problema del "infinito real", tendieron a analizar la cuestión del conocimiento de lo infinito y, en particular, la cuestión de cómo se llega a adquirir la idea del infinito y de algo infinito. Nos confinaremos a modo de ilustración a Locke. Este autor se ocupó de la cuestión del infinito al comparar las ideas de duración y expansión (*Essay*, II, xv). Observó que los hombres admiten más fácilmente la duración infinita que la expansión infinita —la infinitud del tiempo más que la del espacio—, pues aunque Locke no cortaba toda "relación" entre Dios y el espacio, no afirmaba ni mucho menos que Dios fuese espacial; en cambio, Dios le aparecía como poseyendo infinita duración. Ahora bien, lo que le importaba sobre todo a Locke era averiguar qué clase de "idea" es la de infinito y cómo se llega a ella. A este respecto estima que "finito" e "infinito" son vistos como "*modificaciones* de la expansión y la duración [antes había indicado que el tiempo es respecto a la duración lo que el espacio es respecto a la expansión]" (*ibid.*, II, xvii, 2). No es difícil explicar cómo se obtiene la idea de lo finito: las porciones de extensión que afectan a los sentidos y los períodos ordinarios de sucesión con que se mide el tiempo llevan consigo la idea de lo finito. En cuanto a la idea de lo infinito, se obtiene observando que pueden irse juntando sin cesar porciones de espacio a otras, y momentos del tiempo a otros. Así, Locke estima que la idea del infinito es de naturaleza "aditiva". Ello no significa sostener que el espíritu posee la idea de un espacio infinito que exista efectivamente;

"las ideas no son prueba de las cosas" (*ibid.*, II, xvii, 4). Pero se puede decir que podemos pensar (*we are apt to think*) que el espacio es efectivamente sin límites. Y lo mismo sucede con el tiempo, en donde la idea de infinitud equivale a la de eternidad. Sólo del espacio y del tiempo caben ideas del infinito. Cabe también, y sobre todo, de Dios la idea de infinito. Pero el infinito divino es cualitativo (se refiere a la perfección) y no cuantitativo, como los del espacio y del tiempo. Ahora bien, no obstante la posibilidad antes mencionada, debe reconocerse que no se tiene una idea *positiva* de la infinitud (*ibid.*, II, xvii, 13), ni de la duración infinita ni del espacio infinito. Tampoco se puede poseer una idea *completa* del Ser Eterno, o sea de Dios infinito. Hay algo positivo y algo negativo en nuestras ideas acerca de lo infinito, pero debe ejercerse gran precaución en este punto, ya que muchos errores se deben a haberse imaginado que se tenían ideas positivas de la infinitud. En todo caso, las ideas de infinito —respecto a la duración, al espacio y al número— son *modos* de ideas simples (v. IDEA). Locke indica que algunos matemáticos en el curso de "más avanzadas especulaciones" pueden tener otros modos de introducir en sus espíritus ideas de infinitud. Pero aun ellos tendrán que saber que obtuvieron "las primeras ideas que tuvieron de lo infinito, de la sensación y de la reflexión" (*ibid.*, II, xvii, 22).

Kant habló de la representación del espacio como "magnitud infinita" (*K.r.V.*, A 25 / B 40) y de la infinitud del tiempo (*ibid.*, A 32 / B 48). Al mismo tiempo, siguió las ideas predominantes en su tiempo acerca de la infinitud del universo, e inclusive hizo de esta idea —unida a la de "la ley moral en mí"— la expresión patética de ese mismo sentimiento de admiración y casi temblor religioso que había manifestado Pascal en uno de sus más famosos "pensamientos": "El eterno silencio de esos espacios infinitos me aterra" (véase *supra* sobre "los dos infinitos" de Pascal). Pero en cuanto se trató de la noción del infinito, lo característico de Kant consistió en tratarlo "críticamente". Tal sucede sobre todo en la primera de las antinomias o "primer conflicto de las ideas trascendentales". En efecto, la

tesis enuncia: "El mundo tiene un comienzo en el tiempo y está también limitado en el espacio" (o "El mundo es finito"), en tanto que la antítesis enuncia: "El mundo no tiene comienzo y es ilimitado en el espacio; es infinito con respecto al tiempo y al espacio" (o "El mundo es infinito") (K.r.V., A 426 / B 454). Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo ANTINOMIA. Nos limitaremos a apuntar que desde el punto de vista de la razón pura puede probarse tanto la tesis como la antítesis, lo cual muestra que en la idea de lo infinito la razón se mueve en el vacío, sin los apoyos que le da en confinarse dentro de la experiencia posible. La tesis y antítesis son igualmente susceptibles de "prueba" justamente porque el objeto de ellas es no algo situado dentro del marco de la experiencia posible, sino una "cosa en sí" (v.). Los que defienden la "tesis" son los dogmáticos; los que defienden la "antítesis" son los empiristas. Pero unos y otros dicen más de lo que saben (*ibid.*, A 472 / B 500).

No puede sorprender que cuando se abandonó la noción de cosa en sí, la idea del infinito volviera a penetrar en la metafísica. Tal ocurrió en el idealismo postkantiano, auxiliado, además, por un nuevo "pathos de lo infinito" introducido por ciertas concepciones románticas. Tanto en Fichte como en Schelling y Hegel la idea de infinito es central. Pero lo es particularmente en Hegel. Este filósofo se refiere con frecuencia a lo infinito (*Unendliches*) y a la infinitud (*Unendlichkeit*). Hay, por lo pronto, varias formas de infinito: lo infinito matemático, lo infinitamente grande, la infinitud subjetiva, la infinitud objetiva, la infinitud positiva. Entre estos infinitos sólo el último es "el verdaderamente infinito" (*Das wahrhaft Unendliche*). En efecto, ni el infinito matemático ni lo infinitamente grande (que es el *Quantum*) son propiamente "negación de la negación" (*Philosophische Propädeutik*; Glöckner, 3; 121-2). En cuanto a la infinitud subjetiva y a la infinitud objetiva, son por sí mismas insuficientes; sólo se completan cuando se unen mediante la razón. En general, una infinitud negativa o infinitud mala (*schlechte*) y una infinitud positiva — llamada asimismo "infinitud afirmativa" y "verdadera infinitud" (*Logik*; Glöck-

ner, 4: 158 y sigs.). La infinitud negativa o mala no es sino la negación de lo finito (*System der Philosophie*; Glöckner, 8: 222). La infinitud positiva, o verdadera infinitud, es, en cambio, la idea absoluta; en rigor, lo infinito en cuanto positivo o afirmativo es una "nueva definición de lo Absoluto" (*op. cit.*; *íd.*, 4: 157). Así, lo infinito positivo es propiamente el "ser verdadero"; la infinitud es la determinación afirmativa (no negativa) de lo finito; si se quiere, lo infinito positivo es "lo que es verdadero en sí" (*op. cit.*, *íd.*, 4: 149). Ahora bien, el Espíritu es infinito en sentido positivo y no en sentido negativo (o malo). El infinito negativo es el que es susceptible de crecer indefinidamente, en tanto que lo infinito positivo, afirmativo o verdadero está completo, se contiene a sí mismo y está en sí mismo (*bei sich*). Es cierto que el Espíritu se manifiesta asimismo como finito, ya que de algún modo el Espíritu es "lo infinito en finitud". Pero el manifestarse como finito no le impide ser él mismo, en cuanto es en sí mismo, positivamente infinito. La positividad completa de lo infinito se da cuando la razón absorbe los momentos de lo abstracto y de lo concreto, de lo universal y de lo particular; por eso el verdadero infinito surge sólo, como proclama Hegel en la *Lógica*, cuando se ha absorbido completamente en lo positivo y absoluto no sólo el infinito abstracto del entendimiento (*Verstand*) mas también el infinito concreto de la razón (*Vernunft*).

Las ideas de Hegel sobre el infinito pueden caracterizarse como una "dialéctica del infinito". También hay una especie de "dialéctica del infinito" en el Padre Graty (v.), pero se trata de una dialéctica de ascendencia platónica. En la "dialéctica del Padre Graty se afirma lo infinito como resultado de una serie de actos trascendentes en el curso de los cuales se van traspasando los límites, manteniéndose lo que haya de positivo en ellos. Se trata, pues, en último término, de la afirmación de la posibilidad de un acceso trascendental a lo infinito o, mejor dicho, de la posibilidad de un acceso a lo infinito basado en una concepción realista de la abstracción "ascendente". El paso al límite es entonces posible, porque el alma que efectúa el paso va cargada, por así decirlo, con todo lo

positivo de lo infinito y se ha comprendido de todo lo negativo del límite. En cambio, lo infinito es negado rotundamente en las direcciones condicionistas (Hamilton) y "relativistas" (Renouvier). Sobre todo este último, y algunos de sus discípulos, han insistido en las bases ontológico-realistas que supone siempre toda afirmación de lo infinito. Según Renouvier, la refutación del infinito es de capital importancia para la fundamentación del personalismo; infinito se opondría, a su entender, a persona. La mente puede pensar, en efecto, la serie infinita de números como un conjunto, aunque entonces el conjunto no es un número, pues no está formado por unidades en cantidad determinada, ni tampoco un todo, pues no está compuesto de partes. Pensar lo infinito en este sentido es como pensar un Absoluto, un sujeto que no sea sujeto, sin relación ninguna (Cfr. *Derniers entretiens*, ed. Prat, 1905). En todo caso, es ilegítimo el paso de uno a otro, pues, como dicho filósofo enuncia, "el hecho de que la primera idea haya podido conducir a la segunda, que es formalmente su contradictoria, puede explicarse por el realismo instintivo del espíritu, el cual, al pensar en la acumulación indefinida de los elementos componentes de ciertos objetos, se siente solicitada a formar idealmente su síntesis integral y a reunirlos en el concepto nominal de un sujeto" (*Dilemmes*, XXXV). Aquí se manifiesta, pues, del modo más terminante, la oposición al infinito —por lo menos al infinito actual—, con el cual se reconoce que se puede operar, pero siempre que se vacíe previamente de toda relación y se convierta en un concepto vacío. Lo mismo, y por razones análogas, arguye el discípulo de Renouvier, F. Evellin, cuando dice que el infinito tiene una existencia en el pensamiento como algo posible, a diferencia de lo finito, que es lo propio del ser concreto y suficiente.

El finitismo de las tendencias condicionistas se basa principalmente en el argumento de que todo paso de lo finito (o bien de lo infinito potencial) al infinito (actual) es un salto racionalmente ilegítimo. Pues aunque se hable de un infinito actual —arguyen tales infinitistas—, lo que en rigor se hace es hablar de algo

INF

finito, o bien de un infinito potencial que no puede ser jamás completamente enumerado. Mencionamos ahora, para completar esta sección, otros dos argumentos contra el infinito. Uno, parecido al de los condicionistas y propuesto repetidas veces por el matemático K. F. Gauss (1777-1858), consiste en declarar que el infinito es solamente *un modo de hablar*. Otro, que se encuentra en varios autores, tanto matemáticos como filósofos, consiste en poner de relieve que la aceptación de un infinito (actual) engendra paradojas insostenibles. Como ejemplo de tales paradojas se menciona con frecuencia la siguiente. Tomemos la serie de los números naturales, 1, 2, 3, 4, 5... n, y la serie de los cuadrados de los números naturales, 1², 2², 3², 4², 5²,... n². Algunos manifiestan que a medida que se avanza en la serie los cuadrados se van espaciando. Como consecuencia de ello, dicen, los números naturales serían, al infinito, en mayor número que la suma de sus cuadrados. Y si se arguye que no puede hablarse en el infinito de una relación *mayor que*, o de una relación *menor que*, por haber desaparecido toda relación, se contestará (con Renouvier) que sin relación no puede concebirse ninguna entidad. Las tendencias finitistas no se apoyan, sin embargo, sólo en argumentos. Subyacentes a los mismos se encuentra con frecuencia lo que se ha llamado "horror al infinito", "horror" causado por la percepción de que cualquier cantidad, por grande que sea, agregada a un conjunto finito dado, da siempre por resultado otro conjunto finito. Para comprender hasta qué punto tal percepción puede influir en las mentes, recurriremos a un ejemplo proporcionado por A. Fraenkel de formación de un agregado difícilmente pensable y, sin embargo, finito. Imaginemos, siguiendo a este autor, un sistema de 1.000 signos que sean suficientes para todas las consonantes y vocales en diferentes alfabetos (mayúsculas, cursivas, etc.), para los numerables, signos de puntuación, espacios entre expresiones y entre líneas, etc., y que puedan servir como materia prima para escribir *cualquier* libro. Supongamos ahora que todo libro contiene un millón de signos (lo cual hace posible componer un libro cualquiera de me-

INF

nor extensión dejando el resto a los espacios en blanco). Pues bien, a base de esto consideremos el conjunto de todos los libros posibles. Puesto que todo libro de la colección manifiesta una cierta distribución de los 1.000 signos en 1.000.000 de lugares, hay solamente un número finito de tales distribuciones: exactamente 1.000 elevado a la potencia de un millón. Por lo tanto, a pesar de que el conjunto de los libros en cuestión contiene únicamente una cantidad finita de libros, hay entre éstos todos los libros que se han escrito, se escriben, se escribirán y podrían escribirse en el futuro (incluyendo combinaciones de signos sin sentido, que serían en su gran mayoría). El conjunto de los libros seguirá, empero, siendo finito; la biblioteca total de que ha hablado J. L. Borges es, pues, una biblioteca finita — aunque pavorosa. Ni siquiera en este caso se ha dado el paso a lo infinito. No es extraño, pues, que a muchos este paso haya parecido una imposibilidad — o una pesadilla.

Ni estas ni otras *paradojas del infinito* asustaron a tres matemáticos: Bolzano (v.), J. W. R. Dedekind (1831-1916) y Cantor (v.). Bolzano expuso cierto número de estas "paradojas" y logró mostrar que no son tales. Así, en una de las "paradojas" parecía que dos clases de puntos (uno compuesto de un solo punto, y otro compuesto de los puntos de una circunferencia) tenían la misma área. Pero la "paradoja" se debía a haber concebido que los puntos, sean finitos sean infinitos en número, ocupan áreas. De este modo Bolzano llegó a formular varias ideas acerca de la naturaleza de los conjuntos que fueron sistemáticamente elaboradas por Dedekind y Cantor. Dedekind formuló un postulado de continuidad que suponía la definición de "conjunto infinito" en un sentido semejante al de Cantor. Pero a Cantor se debe la doctrina más completa de los conjuntos, y con ello de los conjuntos infinitos. En las investigaciones que llevó a cabo a partir de 1871, este autor mostró que pueden introducirse en matemática series infinitas y que pueden ejecutarse operaciones con ellas. La teoría que Cantor elaboró a este efecto es llamada "teoría de los conjuntos" (*Mengenlehre*). La idea de serie

INF

infinita (o, mejor, conjunto infinito) no tenía, por supuesto, nada que ver con ninguna experiencia o imaginación. Según ha escrito Louis Couturat (*De l'infini mathématique*, 1896 [tesis], pág. 540), "la idea del infinito no puede proceder de la experiencia, pues todos los objetos de la experiencia son naturalmente finitos. No puede ser construida por la imaginación, pues ésta solamente es capaz de repetir y multiplicar los datos de los sentidos, y con ello no so engendra más que lo indefinido", por lo cual "la idea del infinito es necesariamente una idea *a priori*". Cantor parte para demostrar su idea de la noción de conjunto. Según su definición, "un conjunto es una colección (*Zusammenfassung*) en un todo (*Ganzes*) de objetos determinados y distintos de nuestra intuición o de nuestro entendimiento, objetos que son llamados los *elementos del conjunto*" ("Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre", *Mathematische Annalen*, XXVI [1895], 481 sigs.). Se dice que el conjunto *contiene* los elementos o también que los elementos *pertenecen* al conjunto. Los conjuntos están regidos por el principio de extensibilidad, según el cual un conjunto está determinado por la totalidad de sus elementos. Así, dos conjuntos son equivalentes si, y sólo si, contienen los mismos elementos. Ello es posible porque hay entre los elementos de un conjunto y los de otro conjunto equivalente una correspondencia uno a uno (o biúnica). Los conjuntos pueden ser finitos o infinitos. Ejemplo de conjuntos *finitos* es el conjunto de los dedos de la mano derecha. Este conjunto es equivalente al conjunto de los dedos de la mano izquierda, porque pueden ser pareados en tal forma que la correspondencia entre el primer conjunto y el segundo conjunto o viceversa sea biúnica. Todos los conjuntos que pueden ser pareados con el conjunto de los dedos de la mano izquierda son, por lo demás, equivalentes: todos tienen como característica común el número 5, que es llamado *número cardinal* del conjunto en cuestión. Visto lo anterior, puede darse una definición más formal de conjunto finito: un conjunto, C, es llamado *finito*, si hay un número natural, n, tal que C contenga n y no más elementos que n. Un importante teorema en la teoría de los

INF

conjuntos finitos es el que enuncia que un conjunto finito, C , no es equivalente a cualquier subconjunto suyo. Ahora bien, las mismas nociones que sirven para definir los conjuntos finitos pueden servir para definir los conjuntos infinitos. En efecto, podemos considerar la definición dada de conjunto finito y decir que un conjunto que no es finito es llamado conjunto infinito. O podemos considerar el teorema citado y definir un conjunto infinito del modo siguiente: un conjunto, C , es llamado *infinito*, si existe un subconjunto de C , al cual C es equivalente. Si no existe un subconjunto que presente tal propiedad el conjunto es llamado finito. Ejemplo de conjunto infinito es el conjunto de todos los números naturales. Todos los conjuntos que puedan ser pareados en una relación biúnica con el conjunto de todos los números naturales tienen el mismo número cardinal. Pero el número cardinal de un conjunto infinito no es un número natural, n ; es, como lo llama Cantor, un número cardinal *transfinito*. Hay un número infinito de números cardinales transfinitos. El que corresponde al conjunto de todos los números naturales es del tipo más simple. Dentro de este tipo hay también los conjuntos siguientes: el conjunto de todos los pares de todos los números naturales, el conjunto de todos los cubos de todos los números naturales, el conjunto de todos los números racionales, el conjunto de todas las fracciones racionales, el conjunto de todos los números algebraicos. Este tipo de conjuntos infinitos es llamado denumerable; son conjuntos denumerablemente infinitos. Propiedad fundamental de los conjuntos denumerablemente infinitos es la de que cualquier subconjunto infinito de ellos es a su vez denumerable. El número cardinal transfinito de los conjuntos denumerablemente infinitos es representado por Cantor mediante la notación \aleph_0 , llamada *alef-cero*. Ahora bien, hay conjuntos cuyo número cardinal transfinito no es representado por \aleph_0 ; se trata de conjuntos infinitos no *denumerables*, así llamados porque no puede ingeniarse ningún procedimiento para contar los elementos que pertenecen a ellos ni tampoco para contar los subconjuntos que contienen. Ejemplos de conjuntos no denumerablemente infinitos son: el

INF

conjunto de todos los números reales entre 0 y 1 incluyendo 1; el conjunto de todos los números reales; el conjunto de todos los números trascendentales entre dos números reales dados; el conjunto de todos los números trascendentales; el conjunto de todos los puntos de una línea recta; el conjunto de todos los puntos de un plano; el conjunto de todos los puntos de un espacio tridimensional; el conjunto de todos los puntos de un espacio de un número cualquiera, n , de dimensiones. El número cardinal transfinito de tales conjuntos fue llamado por Cantor la potencia del conjunto, c . Los conjuntos infinitos no se agotan con c . Lo que ocurre en los conjuntos finitos, es decir, el hecho de que dado un conjunto finito cualquiera pueda encontrarse un número cardinal superior al número cardinal que corresponde a tal conjunto, en virtud de que el conjunto de todos los posibles subconjuntos del conjunto dado tiene un número cardinal superior al del conjunto dado, tiene lugar también en los conjuntos infinitos. Así, la serie de todos los conjuntos posibles formados a base de los números reales es mayor y tiene, por ende, un número cardinal mayor que la serie de todos los números reales. En general, pues, por encima del número cardinal transfinito ínfimo, \aleph_0 , hay un número cardinal transfinito, \aleph_1 . Por encima del número cardinal transfinito, \aleph_1 , hay un número cardinal transfinito, \aleph_2 , y así sucesivamente. Más aun: dado un número cardinal transfinito \aleph_w , será posible todavía un número cardinal transfinito mayor: \aleph_{w+1} . Dado \aleph_w , será posible todavía un número cardinal transfinito mayor: \aleph_{w+1} , y así sucesivamente. Según Cantor, c está representado por S_1 , donde $\aleph_1 < \aleph_0$.

Las ideas de Cantor fueron recibidas con escaso favor por la mayor parte de sus contemporáneos; fueron especialmente combatidas por Leopold Kronecker (1823-1891). Se debía esto a dos motivos. Por un lado, a que por lo común se seguía en matemática la opinión ya citada de Gauss. Por otro lado, a que muchos de los pensadores que habían tratado el problema del infinito habían aceptado el infinito potencial, pero no el infinito actual. Pronto, sin embargo, se prestó atención a la doctrina can-

INF

toriana: K. T. Weierstrass (1815-1897), G. Frege, B. Russell, H. Poincaré (este último después de haber defendido durante un tiempo el finitismo) analizaron las ideas de Cantor que hoy son consideradas por muchos como fundamentales en matemática y en lógica.

Observemos que el infinito cantoriano se refiere a magnitudes infinitamente grandes. Por eso se usa el vocablo 'transfinito' para tales magnitudes, a diferencia del vocablo 'infinitesimal' que cualifica a las magnitudes infinitamente pequeñas. Se trata, pues, de un infinitismo de lo transfinito y no de un infinitismo de lo infinitesimal. En lo que toca a este último, el finitismo de Gauss sigue siendo universalmente aceptado. En efecto, a pesar de los esfuerzos de algunos autores (H. Cohen, P. Natorp), que han intentado concebir los diferenciales como constantes infinitamente pequeñas, definibles por analogía con los números transfinitos, no se ha logrado establecer un cálculo sobre esta base. Por lo tanto, la matemática, a través del cálculo infinitesimal, sigue considerando las magnitudes infinitesimales como magnitudes potencial y no actualmente infinitas.

Los párrafos anteriores se refieren al infinito matemático. Se ha debatido también mucho durante las últimas décadas la cuestión del infinito real, es decir, el problema de si el universo es finito o infinito. Lo más habitual ha sido defender la concepción de que el universo es finito, aunque no limitado, en un sentido parecido a como puede hablarse de la finitud y no limitación de la superficie de una esfera. Junto a este problema se ha discutido mucho acerca de si corresponden a la realidad solamente los términos de las ecuaciones matemáticas que definen magnitudes finitas o si puede aceptarse tal correspondencia también para ecuaciones matemáticas que definen magnitudes infinitas. Las opiniones sobre este último punto han estado más divididas. En rigor, hay dos concepciones fundamentales al respecto. La primera, que niega la correspondencia con la realidad de tales ecuaciones (por lo menos en lo que toca a ciertas magnitudes, tales como la energía). La segunda, que afirma la posibilidad de emplear tanto ecuacio-

nes que definen magnitudes finitas, como ecuaciones que definen magnitudes infinitas (por lo menos en lo que toca a ciertas magnitudes, tales como el espacio). La primera concepción se basa en el realismo (físico); la segunda, en el operacionalismo (metodológico). Todas estas teorías emplean un instrumental conceptual considerablemente más refinado que el usado por los filósofos clásicos que se plantearon los problemas del infinito y del conjunto. Sin embargo, todas ellas muestran que las cuestiones suscitadas por tales filósofos, ya desde las paradojas de Zenón de Elea, apuntaban derechamente a lo mismo que se proponen dilucidar la ciencia V la filosofía contemporáneas.

Además de las obras a que se ha hecho referencia en el texto del artículo, pueden consultarse los libros siguientes. Para la historia del problema de lo infinito: Jonas Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*, 1896; reimp., 1960. — J. Bloch, *Die Geschichte des Unendlichkeitsbegriff von Kant bis Cohen*, 1907. — Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 1922 (trad. esp.: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, 1928, especialmente el capítulo acerca de la finitud y lo infinito). — Para la idea del infinito en diversos autores, épocas y corrientes: Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, 1934 [Studi filosofici, 10], 2ª ed., aumentada, con el título: *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, 1956 [El pensamiento clásico, 5] (trad. esp.: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, 1952). — Enrico Rufini, *Il "metodo" di Archimede e l'origine del calcolo infinitesimale nell'antichità*, 1961. — R. Stölzle, *Ueber die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles*, 1882. — Leo Reiche, *Das Problem des Unendlichen bei Aristoteles*, 1911 (Dis.). — Abraham Edel, *Aristotle's Theory of the Infinite*, 1934 (tesis) (en el texto del artículo se ha hecho ya referencia a la obra de R. Mondolfo [de la cual hay trad. esp. revisada por el autor: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, 1952], fundamental para la historia de la idea del infinito en Grecia). — Henri Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, 1906. — Pierre Sergescu, *Développement de l'idée de l'infini mathématique au XIVe siècle*, 1948. — Id., id., *Les recherches sur l'infini mathématique jusqu'à l'établissement de*

l'analyse infinitésimale, 1949. — A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 1958 [The Hideyo Noguchi Lecturship]. — Francis R. Johnson y Sanford V. Larkey, "Thomas Digges: the Copernican System and the Idea of the Infinity of the Universe", *The Huntington Library Bulletin*, N° 5 (1934). — F. R. Johnson, *Astronomical Thought in Renaissance England*, 1937. — A. Penjon, *De infinito apud Leibnitium*, 1878. — J. Theodor, *Der Unendlichkeitsbegriff bei Kant und Aristoteles. Eine Vergleichung der kantischen Antinomien mit der Abhandlung des Aristoteles über das άπειρον*, 1876. — Naturaleza del infinito: Cosmo Guastella, *L'Infinito*, 1912. — Ugo Redano, *L'Infinito*, 1927. — Filosofías de lo infinito: H. Calderwood, *The Philosophy of the Infinite*, 1854. — Alexander Moskowskij, *Der Abbau des "Unendlich"*, 1925. — C. Isenkrahe, *Das Endliche und das Unendliche*, 1915. — G. Meglio, *La filosofia dell' Infinito*, 1951 [punto de vista idealista]. — Infinito y continuo: Jean Cavallès, *Transfinito et continu*, 1947. — Categoría del infinito: F. Evellin, *Infinito et quantité. Étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences*, 1880 (véase asimismo el artículo ANTINOMIA). — Sobre el método infinitesimal y sus implicaciones filosóficas: Hermann Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, 1883 (véase también la obra de Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, mencionada en la bibliografía del artículo sobre este filósofo). — Sobre el infinito, especialmente en lógica y matemática modernas (además de las obras citadas en el texto), y sobre la noción de lo transfinito: B. Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen*, 1851. — G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, 1932. — B. Russell, *The Principles of Mathematics*, 1903, 3ª edición, 1938 (Parte V (trad. esp.: *Los principios de las matemáticas*, 1951)). — P. E. B. Jourdain, "De infinito in mathematica", *Rev. de Math.*, VIII (1905). — Id., id., "Transfinite Numbers and the Principles of Mathematics", *The Monist*, XX (1910), 93-118. — Id., id., *On the Theory of Infinite in Modern Thought*, 1911. — Arnold Reymond, *Logique et Mathématiques, Essai historique et critique sur le nombre infini*, 1908. — Henri Poincaré, "La logique de l'infini", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XVII (1909), 461-82. — A. Fraenkel, *Einleitung in die Mengenlehre*, 1919 (ed. inglesa muy refundida por el autor: *Abstract Set Theory*, 1953. Se continuará con:

Foundations of Set Theory). — Hermann Weyl, "Los grados de lo infinito" (trad. esp.: *Revista de Occidente*, XXXIII, 1931), 170-200. — Felix Kaufmann, *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung*, 1930. — Marcel Lallemand, *Le transfinito. Sa logique et sa métaphysique*, 1934. — Thomas Greenwood, *La nature du transfinito*, 1945. — Émile Borel, *Les paradoxes de l'infini*, 1946. — A. Darbon, *La philosophie des mathématiques. Étude sur la logistique de Russell*, 1949. Propone una clasificación del infinito en *infinito distributivo*, donde las posiciones sobre una serie infinita se refieren a cualquier término de la serie, y en *infinito colectivo*, donde las proposiciones se refieren a todos los términos de la serie. El primer infinito (análogo al potencial) es de tipo nominalista; el segundo (análogo al actual), de tipo realista.

INFLUXUS PHYSICUS. Ver PREMOCIÓN.

INFORMACIÓN. En el artículo COMUNICACIÓN (I) nos hemos referido a algunas cuestiones planteadas por la transmisión de información. En el presente artículo trataremos brevemente de la noción de información tal como ha sido elaborada por la llamada "teoría de la información". El motivo principal de consagrar un artículo a dicha noción es el haber suscitado el interés de muchos filósofos y en particular de los lógicos.

La información de que hablamos es la que consiste en un cierto número de datos llamados con frecuencia "datos primarios", que son transmitidos desde una fuente emisora a una estación receptora. No se trata de transmisión de conocimientos, sino simplemente de datos. Éstos son generalmente señales que pueden adoptar muchas formas y que suelen traducirse a términos numéricos de modo que pueda medirse con precisión la cantidad de información transmitida. Lo que se transmite se llama "mensaje". Cuando el mensaje se halla compuesto de dígitos binarios —0 y 1—, cada unidad de información recibe el nombre de "bit" (abreviatura de *binary digit*).

Debe distinguirse entre el mensaje transmitido y la información que contiene el mensaje. Esta información va usualmente acompañada de los llamados "ruidos". El mensaje transmitido es, pues, una suma compuesta de la información y de los ruidos con

que va acompañada. Con el fin de reducir a un mínimo los ruidos, se usan los llamados "filtros".

La información puede considerarse independientemente de todo contenido semántico (de toda "significación"). La información se define en este caso estadísticamente. Por otro lado, la información puede considerarse como ligada a un contenido semántico. En el primer caso el estudio de la información es el objeto de la llamada propiamente "teoría de la información". En el segundo caso el estudio de la información es el objeto de la llamada "teoría del contenido semántico". En ambos casos es característico del estudio de la información el que, dada una señal o unidad de información, tiene que haber una cierta indeterminación con respecto a la próxima señal o próximas señales. En efecto, una "información" que no ofrezca ninguna indeterminación no es propiamente hablando información. La cantidad de información proporcionada por una señal es función de su probabilidad. Se estima que la cantidad en cuestión es igual al logaritmo negativo de base 2 de la probabilidad de la señal. Por este motivo la información en el sentido aquí apuntado no se refiere a lo que se "dice", sino a lo que "podría decirse". A causa de ello la teoría de la información incluye teorías tales como la teoría de la probabilidad, de la decisión, "traducción", "rectificación" y otras análogas. Incluye asimismo partes considerables de la teoría de los lenguajes en cuanto señales transmisibles.

Entre los problemas suscitados por la teoría de la información en sentido amplio hay la cuestión de que hasta qué punto hay, o puede haber, paralelismo entre una información sin ningún contenido semántico y una información con contenido semántico. Algunos autores indican que no hay paralelismo alguno, y que es abusivo dar el nombre de "teoría de la información" a lo que es, según apuntamos, una "teoría del contenido semántico". Otros autores admiten, más o menos vagamente, un paralelismo, y afirman que éste puede manifestarse cuando se estudia la información como un aspecto de la comunicación. Otra cuestión es la de la naturaleza de las llamadas "máquinas de información"; nos hemos referido a ella brevemente en el artículo COMUNICA-

CIÓN. Estas dos cuestiones no agotan ni mucho menos los problemas suscitados por la teoría de la información; como esta teoría se halla, además, todavía en pleno desarrollo, es prematuro dar una lista de problemas, algunos de los cuales podrán dejar oportunamente de serlo, o de parecer tales. Es probable, sin embargo, que desde el punto de vista filosófico la teoría de la información contribuya a esclarecer algunas cuestiones relativas a la estructura de todas las posibles situaciones en las cuales hay emisiones, deformaciones, traducciones y respuestas y, por consiguiente, algunas cuestiones relativas a ciertas situaciones humanas básicas. Aunque la teoría de la información es una teoría matemática en la cual el término 'información' tiene un sentido técnico preciso, no parece haber inconveniente en aplicar algunos de sus resultados a cuestiones que se hallan fuera de la teoría.

INGARDEN (ROMAN), nac. en 1893, profesor en la Universidad de Cracovia, ha trabajado en estrecha relación con la escuela fenomenológica de Husserl, a la cual ha pertenecido formalmente, así como en conexión con las investigaciones de tipo lógico y epistemológico desarrolladas por los pensadores del llamado Círculo de Varsovia (VÉASE). Su investigación del problema de la petición de principio en el conocimiento está casi por entero en la dirección de la fenomenología: el conocer topa con dificultades insolubles y hasta con antinomias si de algún modo no resuelve el círculo vicioso del conocer que necesita justificarse a sí mismo por el conocimiento por medio de la aceptación de una intuición. Estas investigaciones le condujeron primero al estudio de la relación entre intuición e intelecto en Bergson y luego al examen de "la obra de arte literaria", examen que supone como condición previa una fenomenología del objeto artístico. A su vez, esta fenomenología desemboca en una teoría general del objeto que Ingarden ha desarrollado con particular detalle y amplitud al distinguir entre cuatro esferas de objetividad (véase OBJETO) y al suponer que esta distinción permite eliminar las dificultades que se han producido al respecto cuando se ha tomado como punto de partida para la cla-

sificación una noción demasiado "material" o excesivamente atenta a las articulaciones "naturales" de la realidad.

En su obra consagrada a estudiar la controversia sobre la existencia del mundo (del "mundo exterior") —posiblemente la obra capital de Ingarden— nuestro autor se opone tanto a los idealistas como a los realistas. Previa a la cuestión metafísica de la existencia o no existencia del mundo real es, según Ingarden, la cuestión "ontológica" acerca del significado de la expresión 'mundo real'. Para responder adecuadamente a esta cuestión es menester examinar todos los tipos de seres: seres individuales autónomos (a su vez divididos en varios otros tipos), ideas, seres intencionales, cualidades. El citado examen supone un análisis de los diversos modos de existencia, al cual sigue un estudio de las diversas formas de los seres. En el curso de estas averiguaciones pasa Ingarden revista a casi todos los problemas filosóficos fundamentales — forma, materia, temporalidad, mundo, conciencia. El propósito capital de Ingarden es poner de relieve todas las implicaciones de las posiciones realista e idealista con el fin de mostrar que ninguna de ellas es adecuada.

Obras: "Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921), 545-68 ("Sobre el peligro de una petición de principio en la teoría del conocimiento"). — "Intuition und Intellekt bei Henri Bergson", *ibid.*, V (1922), 285-461. — "Essentielle Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens", *ibid.*, VII (1925), 125-304 ("Cuestiones esenciales. Contribución al problema de la esencia"). — *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*, 1925 [monografía] (*Sobre la posición de la teoría del conocimiento en el sistema de la filosofía*). — "Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus", *Husserl Festschrift* (1929), 159-90. — *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, 1930, 2ª ed., 1960 (*La obra de arte literaria. Investigación en la zona limítrofe de la ontología, la lógica y la ciencia de la literatura*). — "L'essai logistique d'une refonte de la philosophie", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXX (1935), 137-59. — "Vom formalem Aufbau des individuellen Gegenstan-

ING

des", *Studia Philosophica*, I (1935), 30-102 ("De la estructura formal del objeto individual"). — *O poznawaniu dzieła literackiego*, 1937 (*Sobre el reconocimiento de la obra literaria*). — *Esencjalne zagadnienie Formy i jej podstawowe projekcja*, 1946 (*Problema esencial de la forma y sus conceptos básicos*). — *O budowie obrazu*, 1946 (*Sobre la estructura del cuadro*). — *Spór o istnienie swiata*, 2 vols., 1947-1948, 2ª ed., I, 1960 (*La controversia sobre la existencia del mundo*). — *Skize z filozofii literatury*, 1947 (*Bosquejos de filosofía de la literatura*). — "Über die gegenwärtigen Aufgaben der Phänomenologie", *Archivio di filosofia* (1957), 229-42. — "The Hypothetical Proposition", *Philosophy and Phenomenological Research*, XVIII (1958), 435-50. — *Studia z estetyki*, 2 vols., 1958 (*Estudios de estética*). — *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst*, 1962 (*Investigaciones para la ontología del arte*). — En trad. esp.: "Reflexiones sobre el objeto de la historia de la filosofía", *Diógenes*, N° 29 (marzo, 1960), 133-9. — Véase A.-M. Tymieniecka, *Essence et existence. Étude à propos de la philosophie de N. Hartmann et de R. I.*, 1957.

INGENIEROS (JOSÉ) (1877-1925), nació en Buenos Aires, donde cursó la carrera de medicina. En la Universidad de la misma ciudad fue nombrado en 1904 profesor de psicología experimental, disciplina a la que dedicó gran parte de sus trabajos. Situado en la confluencia del positivismo autóctono que habían iniciado Alberdi, Sarmiento y Mitre, y de las influencias positivistas procedentes de Europa, especialmente de Spencer y Comte, Ingenieros representó en la Argentina el movimiento que contemporáneamente dominaba en Hispanoamérica (Barreda en México, Varona en Cuba, etc.), no sin matices originales, derivados en gran parte de los problemas psiquiátricos, criminológicos y psico-fisiológicos por los que se interesaba. Se podría, pues, calificar a Ingenieros como uno de los principales representantes del movimiento positivista o, mejor dicho, del aspecto **cientificista** de este movimiento. Sin embargo, ello brindaría sólo un aspecto parcial e insuficiente del pensamiento filosófico de Ingenieros. Actualmente se reconoce que si Ingenieros puede ser considerado como un positivista científico, ello representa únicamente un punto de partida y en buena par-

ING

te su vinculación con el ambiente filosófico de su tiempo en Argentina y también en una parte de Europa. En efecto, sin dejar nunca de ser naturalista, y oponiéndose siempre a toda filosofía de tipo sobrenaturalista o trascendental, Ingenieros reconoció no sólo la necesidad e inevitabilidad, sino también la posibilidad de la metafísica. Así lo indicó en uno de sus escritos más característicos a este respecto, las *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. Ingenieros afirma en ellas la existencia de un perenne "residuo experiencial fuera de la experiencia". Este residuo no es algo "sobrenatural", ni "trascendental" ni "absoluto", pero tampoco algo "ininteligible" o "incognoscible". Hay una posibilidad humana de conocerlo, y frente a ella cobra sentido su carácter experiencial. Ahora bien, este residuo es el objeto de la metafísica, la cual no coincidirá con la metafísica tradicional —plagada de pseudo-problemas—, sino que será una metafísica nueva, que usará hipótesis lógicamente legítimas, bien que distintas de las de la ciencia, y caracterizadas por su universalidad, perfectibilidad, antidogmatismo e impersonalidad u objetividad.

Obras principales: *La simulación en la lucha por la vida*, 1903. — *Psicología genética*, 1911 (la edición española de 1913 tiene por título: *Principios de psicología biológica*; 6ª edición con el texto definitivo, 1919). — *El hombre mediocre*, 1913. — *Hacia una moral sin dogmas*, 1917. — *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, 1918. — *La evolución de las ideas argentinas*, 2 vols., 1918-1920. — Reed. de varias obras en "Colección Contemporánea" (Losada): *El hombre mediocre* (N° 88); *Las fuerzas morales* (N° 107); *Los tiempos nuevos* (N° 132); *La simulación en la lucha por la vida* (N° 152), etc. — Edición de *Obras completas* por Anibal Ponce, Buenos Aires, 24 vols., 1930-1940, con estudio preliminar por el mismo Ponce en el tomo I, págs. 1-101. — Antología: *J. I. Antología. Su pensamiento en sus mejores páginas*, 1961. — Véase, además: Gregorio Bermann, *José Ingenieros, el civilizador, el filósofo, el moralista; lo que le debe nuestra generación*, 1926. — Id. id., *La obra científica de José Ingenieros*, 1929. — Sergio Bagú, *La vida ejemplar de José Ingenieros*, 1936. — Héctor P. Agosti, *José Ingenieros, ciudadano de la ju-*

INM

ventud, 1945. — Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, 1952, págs. 19-71.

INHERENCIA. Según muchos autores escolásticos, el inherir (*inhaerere*) es el existir en algo, conforme a la noción aristotélica de *ὑπάρχειν τινί*. Se dice, por ejemplo, que algo inhierre en un sujeto, que algo posee respecto a un sujeto *dependentia inhaesiva*. Entre las formas de inherencia que los escolásticos han distinguido mencionaremos la inherencia apudtual (o potencial) y la actual. Se ha distinguido a veces también entre un sentido general de la inherencia, según el cual ésta conviene no sólo a los accidentes, mas también a la naturaleza, y un sentido especial de la inherencia, según el cual ésta conviene únicamente a los accidentes. En el primer sentido, el alma es considerada a veces como una *forma inherente*.

La inherencia se distingue con frecuencia de la subsistencia. Esta distinción ha sido admitida por Kant según hemos explicado con más detalle en el artículo sobre la noción de subsistencia (VÉASE). Numerosos filósofos modernos han rechazado la noción de inherencia como inútil (Hume) o como contradictoria (Hertbart entre otros).

INMANENCIA. Se dice de una actividad que es immanente a un agente cuando "permanece" dentro del agente en el sentido de que tiene en el agente su propio fin. El ser immanente se contrapone, pues, al ser trascendente —o "transitivo"— y, en general, la inmanencia se contrapone a la trascendencia (VÉASE). En el artículo Acto nos hemos referido ya a dos tipos de actividades de que habló Aristóteles en *Met.*: las actividades en que la acción pasa del agente al objeto (como "cortar", "separar", etc.) y las actividades en que la acción revierte sobre el agente y se completa en él (como "pensar"). Puede llamarse a estas últimas propiamente "actividades", a diferencia de las primeras, que son "movimientos".

Muchos escolásticos han tomado pie en esta idea aristotélica para distinguir entre una *actio immanens* (o *permanens*) y una *actio transiens*. Así, por ejemplo, Santo Tomás en *S. theol.*, I, q. XIV (*et al. loc.*). Este sentido de 'inmanente' e 'inmanencia'

fue adoptado por Spinoza, Wolff y otros autores, aunque no siempre dentro de los límites establecidos por Aristóteles y los escolásticos. En todo caso, el concepto de inmanencia desempeña en Spinoza un papel capital por cuanto Dios es definido en su sistema del modo siguiente: "*Deusest omnium rerum causa immanens, non vero transiens*" (*Eth. I, xviii*) — "Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas". Spinoza demuestra así esta proposición: "Todo lo que es, es en Dios y debe ser concebido por Dios (de acuerdo con la proposición xv); por lo tanto (corolario 1 de la proposición xvi), Dios es causa de las cosas que están en Él, y esto es lo primero. Luego, fuera de Dios no puede haber ninguna substancia (según proposiciones xiv), es decir (según definición iii), ninguna cosa que fuera de Dios exista por sí misma, y esto es lo segundo. Por lo tanto, Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas".

El modo como Spinoza hace uso de la noción de inmanencia indica que se trata no sólo de distinguir entre dos modos de acción, sino también de hacer de uno de estos modos el verdaderamente "real", por ser a la vez el plenamente "racional". Este punto ha sido tratado por Francisco Romero (Cfr. *infra*) al poner de relieve que el "inmanentismo racionalista" es una tendencia característica del pensamiento moderno, a diferencia del reconocimiento de la trascendencia (VÉASE) en muchas direcciones de la filosofía contemporánea. El Maestro Eckhart parece haberse acercado a una concepción de lo inmanente como lo real al traducir *immanens* por *innebliebenz* ("lo que permanece o reside dentro"; *apud Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie*, pág. 204).

Kant empleó los términos 'inmanente' y 'trascendente' en relación con los principios. "Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se restringe por entero dentro de los límites de la experiencia posible; y *trascendentes* a los principios que pretenden hollar tales límites" (*K.r. V., A 295-6 / B 352*). "Trascendente" no equivale a 'trascendental' (VÉASE). El empleo de los principios del entendimiento o categorías es enteramente inmanente (*ibid.*, A 308 / B 305). Debe reconocerse que las ideas tras-

cedentales pueden usarse de un modo "propio" y, por lo tanto, de un modo inmanente cuando no son confundidas con conceptos de cosas reales (*ibid.*, A 643 / B 671). "El empleo de la razón en [el] estudio racional de la Naturaleza es o físico o hiperfísico o, por mejor decirlo, o *inmanente* o *trascendente*. El primero se ocupa del conocimiento de la Naturaleza en cuanto puede ser aplicado a la experiencia (in *concreto*); el segundo, de aquella conexión de los objetos de la experiencia que trasciende toda experiencia" (A 845 / B 873). Como en otros aspectos de la filosofía kantiana, aquí también los idealistas postkantianos (especialmente Fichte y Schelling) proyectaron los significados de los principios a los "fundamentos de lo real". Así, por ejemplo, en Fichte la actividad del Yo es puramente inmanente, pero no porque se confine dentro de los límites de la experiencia posible, sino porque engendra el campo mismo de la experiencia.

Desde fines del siglo XIX y especialmente en los comienzos de nuestro siglo se han desarrollado varias corrientes filosóficas que han recibido el nombre de *inmanentismo* o *filosofías de la inmanencia*. A. Krzesinski (*op. cit. infra*) define estas corrientes del modo siguiente: son filosofías que "sólo buscan el mundo real en la conciencia. Todo cuanto existe debe ser inmediatamente dado a un sujeto en el conocimiento sin ningún intermediario". Esta definición es por un lado demasiado estricta (pues deja de lado, no obstante los ejemplos dados por el propio Krzesinski, a tendencias como el blondelismo); por otro lado, es demasiado amplia (pues puede incluir a corrientes como la fenomenología, donde la supresión de todo "intermediario" entre la conciencia intencional y el objeto constituye un supuesto fundamental). Según Krzesinski, todos los filósofos idealistas, panteístas y modernistas son inmanentistas; así, lo son Ollé-Laprune, Blondel, Laberthonnière, E. Le Roy, Hamelin, Le Senne (en su primera época) [VÉANSE], J. de Gaultier (1858-1942), Gentile, Schuppe, Rickert (VÉANSE). Los dos últimos representan el inmanentismo gnoseológico, el cual procede del empirismo, recibe influencias del positivismo y adopta una actitud anti-metafísica.

Es posible que ninguna definición del "inmanentismo contemporáneo" sea satisfactoria, por la sencilla razón de que hay (o ha habido) varios tipos distintos de "filosofía de la inmanencia". Tres tipos son especialmente discernibles. I. Por un lado, la filosofía inmanente de Schubert-Soldern, afín al inmanentismo de Avenarius, de Mach y, en parte, de Rehmke. Los puntos de vista del inmanentismo filosófico, representados también por Wilhelm Schuppe, Max Kaufmann y Martin Keibel, fueron desarrollados en la revista *Zeitschrift für inmanente Philosophie*, que apareció de 1896 a 1899. Su principio capital es el principio de la conciencia (*Satz des Bewusstseins*), tal como figura en la *Erkenntnistheoretische Logik*, de Schuppe, según el cual "todo ser objetivo tiene su existencia, el concepto de su existencia, sólo como contenido en otra realidad, como su condición básica fundamentante. La tiene en la realidad del yo consciente, que sin contenido de conciencia sería, evidentemente, una mera abstracción". Schubert-Soldern ha dado una fórmula solipsista del principio de inmanencia al proclamar que "lo que existe (*besteht*) soy yo, y yo soy todo lo que existe". 2. Por otro lado, se califican de filosofías inmanentistas ciertas tendencias encaminadas sobre todo a una dilucidación del acto religioso. El inmanentismo sería en este caso una doctrina que sostendría el primado de la experiencia religiosa interna sobre el conocimiento discursivo de Dios. En este respecto Blondel (VÉASE) ha hablado de un "método de inmanencia" en la filosofía y en la apologética, pero hay que tener en cuenta que este método no coincide, según dicho autor, con ciertas consecuencias del modernismo (VÉASE) y es, por el contrario, la única posibilidad de que, roto el círculo vicioso del intelectualismo, pueda darse una efectiva "trascendencia en la inmanencia". Lo mismo opina Edouard Le Roy, que, sin embargo, concibe de un modo más radical el inmanentismo: inmanencia y trascendencia no son para Le Roy contradictorias y responden sólo a dos momentos de la duración, a lo devenido y al devenir. 3. Finalmente, se ha considerado como inmanentista una parte del idealismo contemporáneo italiano: el ac-

INM

tualismo (véase) tal como ha sido difundido por G. Gentile (véase) y muchos de sus discípulos.

Sobre la filosofía de la inmanencia: Regina Ettinger-Reichmann, *Die Immanenzphilosophie. Darstellung und Kritik*, 1916 [sobre Schuppe, Rehmke, Schubert-Soldern, Kaufmann]. — De Negri, *La crisi del positivismo nella filosofia dell'immanenza*, 1929. — A. Krzesinski, *Une nouvelle philosophie de l'immanence: Exposé et critique de ses postulats*, 1931 [sobre Schuppe y Rickert]. — R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*, 1932. — Renato Treves, *Il problema dell'esperienza giuridica e la filosofia dell'immanenza di G. Schuppe*, 1938. — L. Richter, *Immanenz und Transzendenz*, 1955 [sobre panteísmo moderno y su concepto de inmanencia de Dios]. — Sobre el método de inmanencia de Blondel: J. de Tonquédec, S. J., *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, 1913, 3ª ed., 1933. — Sobre la inmanencia en teología: A. Grégoire, S. J., *Immanence et transcendance. Questions de Théodicée*, 1939. — Sobre la inmanencia en el neidealismo: Antonio Banfi, *Immanenza e transcendenza come antinomia filosofica*, 1924, G. Palumbo, *Il problema dell'immanenza nell'idealismo attuale*, 1947. — G. Saitta, *Il problema di Dio e la filosofia dell'immanenza*, 1953. — Véase también la bibliografía del artículo TRASCENDENCIA.

INMATERIAL. INMATERIALISMO. Una entidad se llama "inmaterial" cuando está desprovista de materia (véase). La noción de entidad inmaterial tiene filosóficamente su origen en la idea de que puede haber realidades no sensibles; cuando las realidades sensibles son equiparadas con realidades materiales, las entidades no sensibles son consideradas como inmatrimales. Por lo común se estima que una entidad inmaterial sólo es aprehensible por medio de actos cognoscitivos de índole racional, intelectual, etc. Ahora bien, lo inmaterial puede ser descrito de muy diversas maneras. Dos de ellas son especialmente importantes: la gnoseológica y la metafísica. Desde el punto de vista gnoseológico lo inmaterial aparece como objeto de conocimiento. Desde el punto de vista metafísico, aparece como realidad. Gnoseológicamente se consideran como inmatrimales las ideas, los números, los univer-

INM

sales. Así, Pedro es (en el sentido aquí entendido) algo material o, por lo menos, algo no inmaterial: una determinada substancia. Pero la noción de substancia es inmaterial.

Las divergencias sobre el status ontológico de lo inmaterial aparecen ya en las doctrinas de Platón y Aristóteles. Para el primero las entidades inmatrimales (como las ideas, el alma) son las más reales; no son accesibles a los sentidos, pero lo son al "ojo interior". Para el segundo, las entidades inmatrimales (como las ideas, la forma [la noción de forma], la materia [la noción de materia], etc.) son reales en cuanto están incorporadas en algo no inmaterial. Sin embargo, puede preguntarse si la Forma pura, y especialmente el Primer Motor (véase), aunque inmaterial, no es también real.

Los escolásticos se ocuparon con frecuencia de la noción de lo inmaterial. Los tomistas distinguieron entre varias especies de inmaterialidad. Por un lado, algo es inmaterial en tanto que es abstraído mentalmente de una realidad concreta; lo bueno, por ejemplo, es inmaterial en cuanto abstraído de las cosas buenas. Por otro lado, algo es inmaterial si bien intrínsecamente dependiente de algo material; así, los sentidos orgánicos, que son materiales, pueden constituir la base para percepciones de elementos no materiales. Luego, algo es inmaterial cuando es intrínsecamente independiente de la materia; así, el alma humana. Finalmente, algo es (plenamente) inmaterial cuando es independiente intrínseca y extrínsecamente de la materia; así, los espíritus puros y Dios son inmatrimales en este último sentido. En dos sentidos por lo menos puede entenderse lo inmaterial como espiritual (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL).

Ciertos pensadores se niegan a reconocer la realidad de lo inmaterial si este último es entendido como una substancia; en cambio, pueden admitir que hay algo inmaterial que es objeto del conocimiento, como los "universales". Por otro lado, Berkeley sostuvo que lo que necesita prueba es la existencia de la materia. Las dificultades que plantea la existencia de la materia desaparecen, en cambio, cuando se adopta la noción de inmaterialismo (*Three Dialogues*, III; *Works*, ed. T. E. Jessop, pág. 259).

INM

'Inmaterialismo' es por ello el nombre dado a la filosofía de Berkeley (A. A. Luce, *Berkeley's Immaterialism*, 1945; también Harry M. Bracken, *The Early Réception of Berkeley's Immaterialism 1710-1733*, 1959); según Berkeley, sólo el inmaterialismo es capaz de evitar el escepticismo y el ateísmo.

INMEDIATO. Se distingue a veces entre el conocimiento inmediato y el conocimiento mediato. El primero es un conocimiento directo; el segundo, un conocimiento indirecto.

El sentido de 'conocimiento inmediato' difiere según se refiera a la esfera psicológica, a la gnoseológica o a la lógica. En la esfera psicológica el conocimiento inmediato es el que se da (o se supone que se da) por la aprehensión directa de los "datos". Estos datos pueden ser externos o internos según se refieran al "mundo exterior" o al propio sujeto. En la esfera gnoseológica el conocimiento inmediato es el que se obtiene cuando se supone que no hay especies intermedias o intermediarias entre el objeto y el sujeto cognoscente. El objeto en cuestión puede ser un objeto sensible o uno inteligible. En la esfera lógica el conocimiento inmediato es el que se tiene de ciertas proposiciones que se supone que son evidentes por sí mismas (o que se admiten como postulados), a diferencia del conocimiento mediato, obtenido por medio del razonamiento (véase) o de la inferencia (véase).

Charles A. Wallraff (art. cit. *infra*) considera que en el pensamiento contemporáneo se dan por lo menos cuatro distintos significados de 'inmediato' — los cuales afectan tanto a la esfera psicológica como a la gnoseológica, de modo que con frecuencia es difícil distinguir entre ambas.

En un primer sentido, lo inmediato —o la "inmediatez"—se refiere a una cierta contigüidad espacio-temporal de lo conocido con respecto al sujeto cognoscente. Esta inmediatez se debe a que los objetos de la percepción sensible afectan a los nervios del sujeto, produciendo un "acontecimiento mental". Esta es la concepción espacio-temporal de la inmediatez aceptada en el pasado por algunos empiristas, aunque comúnmente rechazada por desembocar en el solipsismo.

En un segundo sentido, la inmediatez es primariamente psicológica y

se basa en la admisión de ciertos datos primarios aprehendidos por los órganos de los sentidos. Con frecuencia esta inmediatez se refiere a datos del sentido externo, pero a veces se incluyen en ella asimismo datos del sentido interno. Este significado de 'inmediatez' es el que se funda en la idea del conocimiento propugnada por Locke y especialmente por Hume.

En un tercer sentido, la inmediatez se refiere a todo "lo dado" (VÉASE), incluyendo en éste las llamadas "cualidades terciarias". El ejemplo más característico de esta concepción de la inmediatez es el constituido por la fenomenología.

En un cuarto y último sentido, la inmediatez se refiere a elementos básicos, y directamente aprehendidos, del conocimiento, ya sea del sensible, ya del racional. En este sentido la inmediatez es de carácter pre-inferencial y subraya lo "elemental" y "primario" de todos los elementos inmediatos del conocimiento.

En general, puede decirse que la idea de conocimiento como conocimiento inmediato ha sido destacada sobre todo por empiristas y por fenomenólogos. En ambos casos el sentido de 'inmediato' es primariamente gnosológico. Sin embargo, el concepto de inmediatez tiene un sentido gnosológico-metafísico cuyo ejemplo más característico lo encontramos en la filosofía de Hegel y ha sido admitido por diversos pensadores directa o indirectamente influidos por el pensamiento hegeliano. Daremos un breve resumen del concepto.

En algunas de sus obras —pero especialmente en la *Fenomenología del Espíritu*, en la primera parte de la *Lógica*, en la *Enciclopedia*, y en las lecciones sobre filosofía de la religión y filosofía de la historia, Hegel habla del saber inmediato (*unmittelbares Wissen*) y de inmediatez (*Unmittelbarkeit*). El saber inmediato no es, según Hegel, el saber primitivo y elemental; es un saber directo que afecta a "lo inmediato o al ente". Así puede hablarse de la razón (en el sentido hegeliano) como saber inmediato de Dios. Por eso la inmediatez es, en la opinión de Hegel, "el producto y el resultado del saber mediato", el cual aparece epistemológicamente como primario. Hegel ha relacionado el saber inmediato con el *Cogito* (v.) cartesiano, proclamando que

en ambos se mantiene la no separación entre el pensar y el ser del pensar, pero ha indicado que mientras Descartes procedía del saber inmediato del *Cogito* a otros saberes, en su propio sistema la inmediatez tiene un carácter absoluto y es la inseparabilidad entre el pensar y el Absoluto. Por eso el concepto de inmediatez en Hegel se aplica no solamente al saber inmediato, sino también a la "religión inmediata" y a la "obra de arte inmediata"; lo inmediato no es lo que viene de lo reflexivo: la reflexión "pone" (por ejemplo, la oposición de la oposición) mientras que el saber inmediato concluye. Sin embargo, Hegel parece distinguir entre grados de la inmediatez cuando reconoce que la reflexión "halla siempre algo inmediato ante sí".

El artículo referido de Wallraff es "On Immediacy, and the Contemporary Dogma of Sense-Certainty", *Journal of the Philosophy*, L (1953), 29-39, incluido en el libro del autor *Philosophical Theory and Psychological Fact*, 1961, págs. 25-45. — Referencias al problema del conocimiento inmediato se hallan en la mayor parte de autores de tendencia empirista. — Un desarrollo del concepto de "lo inmediato" a la luz del hegelianismo se halla en el Cap. I del libro de Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative*, 1954. — Véase también H. H. Joachim, *Immediate Experience and Mediation*, 1919. — Gino Capozzi, *La mediazione come divenire e come relazione*, 1961.

INMORALISMO. El immoralismo se distingue del amoralismo en que mientras éste pretende situarse más allá del bien y del mal, el primero se coloca frente a una determinada tabla de valores morales en una actitud negativa, con lo cual no se elimina la posibilidad de una ulterior actitud positiva frente a una tabla distinta o contraria. El immoralismo es uno de los caracteres de la filosofía de Nietzsche; a pesar de que niega la existencia de fenómenos morales, esta negación es sostenida con vistas a una crítica de la concepción cristiana y moderna del mundo, a la cual opone otra concepción donde lo inmoral es sólo una de las formas de la nueva moralidad. Según Nietzsche, "no hay fenómenos morales, sino únicamente una interpretación moral de estos fenómenos, interpretación que es asimismo de origen extramoral".

En muchos casos el immoralismo es una consecuencia del naturalismo radical: la aplicación de criterios naturalistas para la explicación de fenómenos no naturales obliga con frecuencia a sostener primero un amoralismo y luego un immoralismo. Debe tenerse, sin embargo, buen cuidado en no confundir el naturalismo en la moral con el immoralismo, que es sólo una de las posibles consecuencias del primero y no un resultado inevitable del mismo. Algo semejante ocurre con un historicismo o con un sociologismo radicales: con frecuencia dan lugar a un immoralismo, pero éste no se deriva forzadamente de aquéllos.

INMORTALIDAD. El problema de la inmortalidad equivale a la cuestión del destino de la existencia después de la muerte, es decir, al de la supervivencia de tal existencia. Muchas respuestas se han dado al problema por parte de las diversas religiones, filosofías y concepciones del mundo. He aquí algunas.

(1) Al sobrevenir la muerte, el alma del hombre emigra a otro cuerpo, esto es, se reencarna. La serie de transmigraciones y reencarnaciones constituye a su vez una recompensa o un castigo; cuando hay castigo, las almas emigran a cuerpos inferiores; cuando hay recompensa, a cuerpos superiores hasta quedar, finalmente, incorporadas a un astro. (2) Las almas de los hombres pueden transmigrar, pero toda transmigración constituye un castigo. Para evitarlo hay que llevar una vida pura, única que puede suprimir la pesadilla de los continuos renacimientos y sumergir la existencia en el nirvana. (3) Las almas de los hombres —entendidas como sus "alientos" o sus "sombras"— van a parar a un reino —el de los muertos— que es el reino de lo sombrío. A veces salen de este reino para intervenir en el mundo de los vivos. (4) La sobrevivencia de los espíritus después de la muerte depende de la situación social de los hombres correspondientes: solamente ciertos individuos de la comunidad sobreviven. (5) Hay sobrevivencia, pero no es individual; al morir las almas se incorporan a un alma única. (6) Al morir, los hombres son devueltos al lugar de donde proceden, al depósito indiferenciado

de la Naturaleza, que es el principio de la realidad. (7) No hay sobrevivencia de ninguna especie; la vida del hombre se reduce a su cuerpo, y al sobrevénir la muerte tiene lugar la completa disolución de la existencia humana individual. (8) Hay sobrevivencia individual, y es la de las almas. (9) Hay sobrevivencia individual de las almas, acompañada luego por la resurrección de los cuerpos. (10) Sobrevive la psique humana por lo menos durante algún tiempo.

(1) Ha sido defendida por multitud de culturas, algunas de ellas de las llamadas *primitivas*, y otras en notable estado de desarrollo intelectual. Los órficos elaboraron esta concepción, que fue refinada por los pitagóricos e influyó grandemente sobre Platón. (2) Es la concepción budista. (3) Es un resumen de muchas concepciones de pueblos primitivos, incluyendo partes fundamentales de la religión popular griega, especialmente aquellas en que (como según algunos autores, se advierte todavía en Hornero) se distingue entre el principio de vida, apenas individualizado, y la pálida vida de las "sombras", individualizadas pero sin la "fuerza" que da el "ímpetu vital". (4) Es una concepción propia de muchos pueblos primitivos; estuvo vigente en Egipto hasta que se generalizó la sobrevivencia para todos los miembros de la comunidad. (5) Es una concepción implícita en varias culturas, pero filosóficamente elaborada sólo por algunas interpretaciones dadas a la teoría aristotélica del entendimiento agente. (6) Es la concepción estoica. (7) Es la concepción naturalista, que niega toda inmortalidad. (8) Es defendida por algunas religiones, pero de un modo maduro en el cristianismo; antecedentes se encuentran en Platón y otros filósofos. (9) Es la concepción católica. (10) Es la concepción de muchos metapsíquicos y de algunos espiritistas.

La mayor parte de lo que sigue en el presente artículo se dedica a presentar las ideas y argumentos expuestos por Platón sobre la inmortalidad, tal como se hallan discutidas en varios diálogos (*Menón*, *Fedón*, *Fedro*, *República*) y en particular sistematizadas en uno de ellos (*Fedón*). Reconocemos que estas ideas representan solamente una parte de las

concepciones de Platón al respecto. Por otro lado, sabemos que el problema filosófico de la inmortalidad no se reduce a la dilucidación platónica. Dos motivos, sin embargo, abonan el mayor espacio dedicado a la exposición de las ideas y argumentos platónicos. El primero, que hay en Platón, implícita o explícitamente, referencias a la mayor parte de las concepciones anteriores. El segundo, que ha influido considerablemente sobre el desarrollo posterior del problema, tanto en quienes han aceptado las tesis platónicas como en quienes las han negado.

La concepción de Platón antes aludida es clara: hay una vida después de la muerte. Esta vida no es la semi-existencia en el pálido reino de las "sombras", sino una existencia más plena, sobre todo *cuando el alma ha sido purificada*. La reencarnación puede, pues, ser necesaria, pero tiene un término: el que alcanza el alma cuando reposa en su verdadero reino, que para algunos es el de las ideas, para otros el de los astros y para otros el de los espíritus puros. Muchos son los motivos que empujaron a Platón a defender una concepción semejante. Por un lado, las influencias recibidas de los pitagóricos. Por el otro, el deseo de detener la creciente disolución de la vida social producida por la negación racionalista o naturalista (o ambas cosas a un tiempo) de una vida después de la muerte. Finalmente, la percepción de la posibilidad de un cierto "desencaje" entre el alma y el cuerpo, desencaje que se experimenta ya en algunos momentos de esta vida. Platón se opuso, pues, en este respecto, no solamente a los que negaban la inmortalidad, sino también a los que concebían que el alma está indisolublemente ligada al cuerpo y que, por lo tanto, no hay alma sin cuerpo — idea que implicaba a veces la de que no hay cuerpo sin alma. De hecho, Platón representa una purificación de varios motivos precedentes y, como E. R. Dodds ha sugerido, una "racionalización del conglomerado heredado". Esto lo llevó a mantener una serie de ideas de las cuales mencionaremos la principales:

(I) El cuerpo es un obstáculo para al alma. El alma está destinada a vivir en un mundo puro, libre de toda mácula; mundo que puede ser

comparado — caso de no ser el mismo — con el de las ideas.

(II) El filósofo —y, en general, todo hombre— debe aspirar, pues, a liberar su alma de la cárcel del cuerpo. Como esto tiene lugar en el instante de la muerte, ésta puede ser el más feliz momento de la vida y lo que hace posible que la vida sea "una meditación sobre la muerte". Sin embargo, esta muerte no debe ser voluntaria, porque el hombre no posee su propia vida, la cual es un bien de los dioses que solamente ellos pueden arrebatarse.

(III) Estas ideas pueden ser demostradas por medio de la razón.

Este último punto es de importancia capital. A base de él se formulan los cuatro famosos argumentos del *Fedón* que a continuación procedemos a recapitular.

El primer argumento es el llamado de los *opuestos*. Consiste en afirmar que todas las cosas que tienen opuestos son engendrados de estos opuestos. Ejemplos son: el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Ahora bien, siendo la vida el opuesto de la muerte, tiene que ser engendrada de este opuesto. La objeción contra este argumento — que puede haber vida, muerte engendrada por la vida y luego continuación de esta muerte — es contestada por Platón indicando que si tal fuera, entonces se detendría el movimiento de la Naturaleza, pues la generación no puede seguir únicamente "una línea recta".

El segundo argumento es el llamado de la *reminiscencia* (VÉASE). Consiste en afirmar que puesto que tenemos ciertos conocimientos que no pueden proceder solamente de la percepción sensible — tales como el conocimiento de la igualdad de dos cosas, que no puede ser sacado de la experiencia, pues no hay nunca dos cosas sensibles iguales, y en general el conocimiento de las ideas —, es necesario reconocer que tales conocimientos proceden del recuerdo que tiene el alma de una vida en la cual no estaba encerrada en el cuerpo. Pero si el alma tiene esta constitución, el alma es una pura forma, es decir, una entidad inmortal.

El tercer argumento es el de la *simplicidad*. Consiste en afirmar que todas las cosas simples existen para siempre, ya que solamente las cosas compuestas se disuelven y perecen.

Como el alma es una cosa simple, debe de existir para ser y ser inmortal. Este argumento permite a Platón mantener la doctrina de la purificación y transmigración de las almas hasta recobrar su pureza y simplicidad originales.

El cuarto argumento es el de la concepción de las *ideas* como *causas verdaderas*. Consiste en afirmar que puesto que hay cosas buenas porque hay la bondad y cosas verdaderas porque hay la verdad, hay cosas vivas porque hay la vida. Esta vida, principio de todo lo vivo, reside en el alma, la cual es, así, inmortal.

Estos argumentos de Platón fueron objeto de numerosos comentarios, tanto por autores paganos como cristianos. Ahora bien, mientras el platonismo tenía la *tendencia* a concebir el alma por analogía con la idea, el cristianismo la concibió bajo la forma de la persona (véase). La inmortalidad cristiana es, pues, menos una creciente purificación que desemboca en una pura forma, cuyo mundo es el de las ideas, que un espíritu que se constituye en el curso de sus experiencias íntimas y que está destinado a vivir en el reino de Dios.

Los argumentos platónicos suelen ser considerados como "argumentos racionales", si bien pueden hallarse en ellos —inclusive en su base— ciertas "intuiciones" que no son propiamente "racionales". Así, por ejemplo, la intuición de que el "alma" se resiste al "cuerpo" y de que el "cuerpo" no "sigue" al alma. Además, hay en los argumentos platónicos ideas de muy diversa procedencia, entre ellas ideas órficas relativas a la "transmigración de las almas".

Además de los argumentos platónicos han sido muy influyentes los argumentos llamados "aristotélico-tomistas", expuestos por Santo Tomás en *S. theol.*, q. LXXV y en *Cont. Gent.*, I, 57. Según Santo Tomás, hay un principio intelectual que posee una operación *per se* aparte del cuerpo. Este principio, llamado "intelecto" (v.) es incorpóreo (inmaterial) y subsiste; es, pues, también, inmortal. Los argumentos "aristotélico-tomistas" son asimismo racionales, pero debe tenerse en cuenta que parten de bases "empíricas"; en efecto, la prueba tomista de la inmortalidad del citado "principio" del alma se funda en un detallado análisis de la noción de alma,

de las diversas clases de almas, de las operaciones del alma, del modo o modos como el alma está unida al cuerpo, etc., etc. Observemos que en la teología tomista —y, en general, en la teología católica— la inmortalidad del alma es considerada como una "inmortalidad por participación" y no, como la inmortalidad de Dios, una "inmortalidad por esencia".

Entre otros tipos de argumentos (o pruebas) en favor de la inmortalidad citamos las siguientes: 1. Las pruebas llamadas "empíricas", desarrolladas por autores como Fechner y los parapsicólogos (véase METAPSÍQUICA). 2. Las pruebas que pueden llamarse "analítico-empíricas", como las proporcionadas por Bergson o William James — por lo demás, en estrecha relación con las pruebas "empíricas"; en esencia, consisten en afirmar que hay un "plus" psíquico del que no puede dar cuenta el organismo. Según ello, el cerebro no produce psiquismo. 3. Las pruebas llamadas "morales" en los dos sentidos de este término: 'moral' como 'ético' y 'moral' como 'probable' o 'plausible'. 4. Las pruebas fundadas en una "iluminación interior" — divina o no. 5. Las pruebas fundadas en un examen de la experiencia de la duración (como en Bergson y Scheler). β. Las pruebas que consisten en sostener que la inmortalidad del alma es, en el fondo, su eternidad, y que ésta consiste en un "presente eterno".

Ciertos autores han proclamado que la razón teórica o especulativa es incapaz de proporcionar ninguna "prueba" y que, en general, no hay pruebas o argumentos decisivos en favor de la inmortalidad, sean racionales o empíricos. Ahora bien, que no haya tales pruebas —o que las llamadas tales no lo sean propiamente— no significa, según esos autores, que el alma no sea inmortal; sólo ocurre que lo es por "motivos" muy distintos de los que suelen aducir las pruebas o los argumentos: porque la inmortalidad es un postulado de la razón práctica (Kant) o porque es un resultado del "hambre de inmortalidad" (Unamuno).

Aunque introducimos varios epígrafes en esta bibliografía, debe tenerse en cuenta que algunos de los trabajos mencionados podrían figurar bajo más de un epígrafe; así, varios de los trabajos bajo el epígrafe "Problema de la inmortalidad" podrían

figurar bajo el epígrafe "Pruebas de la inmortalidad", y viceversa.

Problema de la inmortalidad: Gustav Teichmüller, *Über die Unsterblichkeit der Seele*, 1874. — E. Seebach, *Die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit in ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwicklung*, 1898. — J. E. McTaggart, Ellis McTaggart, *Human Immortality and Pre-Existence*, 1915. — P. Kammerer, *Einzeltd, Völkertod, biologische Unsterblichkeit*, 1918. — Andrew Seth (Pringle-Pattison), *The Idea of Immortality*, 1922. — Max Scheler, "Tod und Fortleben", en *Schriften aus dem Nachlass. I: Ethik und Erkenntnislehre*, 1933, reimp. en *Gesammelte Werke*, X, ed. Maria Scheler, 1957 (trad. esp.: "Muerte y supervivencia", en el volumen *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, 1934). — E. S. R. Clark, *The Meaning of Immortality. Being a Plea for the Intellectual Method in Philosophical Mysticism*, 1934. — Corliss Lamont, *The Illusion of Immortality*, 1935 (trad. esp.: *La ilusión de la inmortalidad*, 1958 [contra la creencia en la inmortalidad personal]). — Karl Groos, *Die Unsterblichkeitsfrage*, 1936. — P. Carabellese, E. Castelli, C. Fabro et al., *Il problema dell'immortalità*, 1946 [Archivio di Filosofia, ed. E. Castelli]. — A. Wenzl, *Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung*, 1951. — Franz Grégoire, *L'au-delà*, 1957 [Que sais-je?, 725] (trad. esp.: *El más allá*, 1960). — I. T. Ramsey, *Freedom and Immortality*, 1957. — Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, 1959. — M. F. Sciacca, *Morte ed immortalità*, 1959 [Opere complete, IX] (trad. esp.: *Muerte e inmortalidad*, 1962). — Del mismo autor: *Qué es la inmortalidad*, 1959 [Esquemas, 45]. — Déodat Roche, *Survivance et immortalité de l'âme*, 1962. — William Kneale, *On Having a Mind*, 1962 [The A. S. Eddington Memorial Lecture, 1962].

Pruebas de la inmortalidad: W. R. Alger, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 1864, 10ª ed. con el título: *The Destiny of the Soul: A Critical History*, etc., 1878, ed. Ezra Abbot (del citado E. Abbot: *The Literature of the Doctrine of a Future Life, compiled as an "Appendix" to A Critical History*, etc., 1871 [incorporado a la 10ª ed. antes mencionada]). — A. Chiappelli, *Amoré, morte e immortalità. Nuovi studi sulla questione della sopravvivenza umana*, 1913, 2ª ed., con el título: *Guerra, amore ed immortalità*, 1916. — Hastings Rashdall, *The Moral Argument for Personal Immortality*, 1920. — G. Fell, *L'immortalità dell'anima umana*,

INN

1921. — Gotzmann, *Die Unsterblichkeitsbeweise*, 1927. — Emil Mattiesen, *Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise*, 3 vols., 1936-1939, reimp., 1962 [punto de vista metafísico; para otras obras en este sentido véase la bibliografía de ΜΕΤΑΨΥΧΙΚΑ]. — F. Heiler, *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung*, 1950. — C. D. Broad, *Personal Identity and Survival*, 1958 [Myers Memorial Lecture]. — Id., id., *Lectures on Psychical Research*, 1962, especialmente el "Epílogo" [The Perrott Lectures, Cambridge University 1959-1960]. — C. J. Ducasse, *A Critical Examination of the Belief in a Life after Death*, 1961 [American Lectures on Philosophy]. — José Ferrater Mora, *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, 1962 [Capítulo IV: "Muerte, supervivencia e inmortalidad"]. — Varias de las obras mencionadas en esta última sección se refieren asimismo al significado de la inmortalidad; a la vez, varias de las obras mencionadas en las secciones anteriores se refieren a la cuestión de las pruebas de la inmortalidad.

Historia de la idea y del problema de la inmortalidad, así como de las diversas pruebas de la inmortalidad, en orden aproximadamente de mayor a menor generalidad y asimismo en orden cronológico de épocas o autores estudiados: W. R. Alger, *op. cit. supra*. — G. Galloway, *The Idea of Immortality. Its Development and Value*, 1919. — C. Clement, *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*, 1920. — Witte, *Das Jenseits im Glauben der Völker*, 1929. — Luis Rey Altuna, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, 1959. — Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1894, 9ª y 10ª eds., 1925 (trad. esp.: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, 1948). — Walter F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, 1923, nueva ed., 1962. — F. Cumont, *Afterlife in Roman Paganism*, 1923, reelaborado en *Lux Perpetua*, 1949. — G. Pfannmüller, *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*, 1952. — A. E. Taylor, *The Christian Hope of Immortality*, 1938. — H.-D. Saffrey, O. P., Y.-B. Tremel, O. P., et al., "De l'immortalité de l'âme", número spécial de *Lumière et Vie*, XXIV (1955), 701-96 [incluye también estudios sobre las concepciones griegas y sobre las ideas de L. Lavelle]. — Jaroslav Pelikan, *The Shape of Death. Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*,

INN

1961. — G. Soleri, *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, 1952. — A. Dahl, *Odölighets-problemet hos Augustinus*, 1934. — Id., id., *Odölighets-problemet hos Plotinos*, 1934. — Franz Luger, *Die Unsterblichkeitsfrage bei J. Duns Scotus. Ein Beitrag zur Geschichte der Rückbildung des Aristotelismus in der Scholastik*, 1933. — Jeanne Russier, *Sagesse cartésienne et religion, Essai sur l'immortalité de l'âme selon Descartes*, 1958. — R. Perdelwitz, *Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf Leibniz*, 1900 (Dis.). — L. Müller, *De omsterfelijkheidgedachte bij Schopenhauer onder invloed van Kant en Plato*, 1956. — H. Kaufmann, *Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900*, 1912 (Disc.). — E. S. Brightman, *Immortality in Post-Kantian Idealism*, 1925 [The Ingersoll Lecture]. — Cristina Arregui, "Cuatro filósofos contemporáneos frente al problema de la inmortalidad. H. Bergson, M. Scheler, L. Lavelle, A. Wenzl", *Cuadernos uruguayos de filosofía*, I (1961), 109-37. — E. G. Brahman, *Personality and Immortality in Post-Kantian Thought*, 1926. — L. Foucher, "La notion d'immortalité de l'âme dans la philosophie française du XIX siècle" (*Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, febrero, mayo y noviembre de 1932: estudia a Jouffroy, Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier, Bergson, Fourier. Lamennais, saint-simonismo, Gratry y Renouvier).

INN

Edad Media, y se opuso generalmente al empirismo del principio *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (*Nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos*) de ascendencia aristotélica, hasta tal punto que muchas veces esta cuestión fue la que estableció una separación terminante entre el platonismo y el aristotelismo. Por lo general, el pensamiento antiguo, con excepción de las corrientes sofisticas y escépticas, se inclinó hacia el innatismo. Inclusive Aristóteles, que subraya dondequiera la pasividad del ser que percibe y conoce, admite un innatismo por lo menos en la forma de un intelecto (v.) activo. Además, el análisis del problema de la fundamentación última y radical de los principios condujo casi siempre a conclusiones innatistas. Es el caso de los estoicos; cuyas *κοινὰ ἔννοιαι* (véase NOCIONES COMUNES) equivalen al conjunto de las disposiciones innatas sin las cuales no habría conocimiento. Dentro de ese general innatismo se insertó la discusión acerca de si las nociones consideradas como principios debían ser estimadas como actuales o como potenciales, y esto es muchas veces lo que introdujo la citada diferencia de opinión entre los platónicos y los aristotélicos. En efecto, aunque el propio Platón, como se muestra claramente en el *Menón*, tiende a estimar que tales principios son más bien disposiciones que pueden extraerse en un momento determinado por la acción de una bien dirigida causa externa, su tendencia al innatismo actual es mucho más acentuada que en Aristóteles, para quien los principios comunes se identifican casi siempre con "disposiciones" o "facultades". En la época moderna, el problema del innatismo adquirió un nuevo sentido en Descartes. Como es típico de la filosofía moderna, los rasgos ontológicos del problema ceden el paso a los gnosológicos, pero sin que los primeros desaparezcan del todo, especialmente en los autores llamados "racionalistas". En todo caso, hubo grandes y frecuentes disputas acerca del innatismo durante los siglos XVII y XVIII, dividiéndose los autores en "innatistas" (extremos o moderados) y "antiinnatistas". Así, mientras Descartes y Malebranche pueden ser considerados como innatistas, Locke combate la teoría de las ideas innatas en su *Ensayo so-*

bre el entendimiento humano, que iba dirigido asimismo contra el innatismo de la escuela de Cambridge (v. CAMBRIDGE [ESCUELA DE]). Locke rechaza "la opinión arraigada en algunos" de que hay ciertos principios innatos, nociones primarias, *καίρια ἐννοιαί*, o caracteres impresos, por así decirlo, o caracteres impresos, por así decirlo, en el espíritu humano (*Essay*, I, i, 1). Tales principios o nociones innatas no son, según Locke, necesarios para explicar cómo pueden los hombres llegar a poseer todo el conocimiento que tienen. Basta —dice— "el uso de sus facultades naturales" (*loc. cit.*) — con lo cual, sea dicho de paso, Locke reconoce que hay unas "facultades" que son "innatas", lo que hace que el innatismo de Locke sea de carácter más bien moderado. Observemos que Locke niega que los principios en cuestión aparezcan cuando los hombres alcanzan el uso de la razón (*ibid.*, I, i, 8-10), según habían afirmado algunos autores que admitían que no hay en el espíritu humano, durante la niñez, ningún principio innato, pero que los principios se revelan tan pronto como se alcanza la madurez. Aunque los razonamientos matemáticos parecen constituir una prueba en favor del innatismo, Locke declara que no hay tal, pues una cosa es decir que hay principios evidentes por sí mismos y otra cosa muy distinta proclamar que tales principios son innatos. Además, que se entiendan y se aprueben ciertas proposiciones no quiere decir tampoco que sean innatas (*ibid.*, I, i, 17). Proposiciones como "1 + 2 = 3" y "Lo dulce no es lo amargo" no son tampoco innatas, ni lo son los principios en los que suelen fundarse. Pero si ni ellas ni sus principios lo son, no lo es ningún "principio especulativo" (*ibid.*, I, i, 28). Lo mismo sucede con los llamados "principios prácticos innatos" (como, por ejemplo, los propuestos por Herbert de Cherbury [v.]). Tampoco son innatas la idea de identidad, la idea de Dios y otras que algunos autores estiman haber estado depositadas en el espíritu desde su origen (*ibid.*, I, iii, 1-26).

En la disputa sobre el innatismo se destaca la polémica entre Locke y Leibniz. Observemos que así como Locke no era un antiinnatista radical, tampoco Leibniz era un radical inna-

tista. En efecto, Leibniz no afirmaba que las llamadas "ideas innatas" o "principios innatos" se hallan efectiva y positivamente en el espíritu de los hombres. De lo contrario habría que suponer que tales principios se manifiestan siempre y sin ninguna traba. Lo que hay en el espíritu humano es la evidencia de las "verdades eternas". 'Innato' no significa, pues, para Leibniz, "lo que efectivamente se sabe", sino "lo que se reconoce como evidente". Por eso hay que distinguir entre "pensamientos como acciones" y "conocimientos o verdades como disposiciones" (*Nouveaux Essais*, I, i, 26). En algún punto parece que Leibniz y Locke coinciden, ya que este último había afirmado asimismo que hay "facultades naturales" (Cfr. *supra*) mediante las cuales se llegan a conocer los "principios" especulativos y prácticos. Pero hay cuando menos un punto en el cual la diferencia es irreconciliable. En efecto, mientras en Locke se trata de "disposiciones para conocer verdades", en Leibniz se trata, según apuntamos, de "verdades como disposiciones". Así, Locke pone el acento sobre la "facultad" y Leibniz lo pone sobre la "verdad".

Aunque se puede decir, pues, que en general los "racionalistas" eran innatistas y los "empiristas" (si nos olvidamos de Berkeley) eran antiinnatistas, las diferencias entre unos y otros no eran tan marcadas como se suele imaginar. Por este motivo se ha dicho que las diferencias no consistían tanto en lo que los autores decían como en el modo de decirlo o, si se quiere, en el tipo de prueba aducido para demostrar o reforzar sus respectivas posiciones. Así, por ejemplo, se llama la atención sobre el hecho de que mientras Leibniz, por ejemplo, procedía mediante argumentos lógicos, ontológicos, epistemológicos y hasta teológicos, Locke, por ejemplo, procedía mediante argumentos psicológicos o cuando menos psicognoseológicos. Sin embargo, ello no es siempre así, porque los filósofos del sentido común (v.), que son considerados como "innatistas", emplean un lenguaje psicológico y psicognoseológico y no uno lógico u ontológico — lo que no debe sorprender si se tiene en cuenta que tales filósofos de algún modo "procedían" de Hume.

La cuestión del innatismo se planteó de otro modo con Kant (v.); en

efecto, no se puede decir que Kant afirme o niegue el innatismo, ya que ni las intuiciones del espacio y del tiempo ni las formas del entendimiento son innatas. Tampoco son "adquiridas". La idea de la filosofía trascendental pareció, pues, poder arruinar definitivamente la polémica en torno al innatismo. No obstante, no sucedió tal. Diversas tendencias innatistas y antiinnatistas se manifestaron en el pensamiento filosófico contemporáneo a Kant y postkantiano.

Así, para unos, como los "realistas" extremos, el innatismo debe ser afirmado no sólo como tesis acerca de unas "disposiciones", sino como doctrina que sostiene que hay efectivamente en el espíritu "verdades eternas" — por lo menos en la medida en que hay una comprensión primaria del ente, y, con ella, de todos los entes en cuanto entes (aunque en muchos respectos sea harto problemático que los "trascendentales" puedan ser comparados con los "principios" de que Locke y Leibniz hablaban). Para otros, como los aludidos filósofos del sentido común, el innatismo debe ser afirmado, pero sólo en cuanto se reconoce la existencia de unas ciertas "disposiciones" o "potencias" cuyos principios de pensar coinciden con los principios que rigen la naturaleza de las cosas. Ello hace que tales "principios" puedan ser considerados, según los casos, como equivalentes a "verdades eternas" o como meros "pre-juicios". Para otros, como algunos autores "naturalistas", puede haber principios innatos pero sólo en cuanto son manifestaciones del modo "natural" de ser el hombre. Estos principios innatos no son entonces "verdades eternas", especialmente cuando el citado modo "natural" de ser el hombre es concebido desde el punto de vista "evolutivo". En este último caso se llega a afirmar que hay "principios innatos" sólo en cuanto "principios naturales" que corresponden a ciertas fases de la "evolución".

En cuanto a los antiinnatistas, los hay de muy diversas confesiones. Unos son empiristas y manifiestan que toda verdad, de cualquier índole que sea, es en último término empírica. Ciertos empiristas señalan que hay principios o proposiciones que no son empíricas, pero ello sucede porque son, como decía Hume, simples "relaciones de ideas" sin ningún con-

tenido. Otros empiristas (como John Stuart Mill) llegan a sostener que los mismos principios o proposiciones matemáticos son adquiridos empíricamente y su verdad es, por consiguiente, empírica. En general, los autores relativistas, nominalistas e historicistas son antiinnatistas, pero hay muy diversas formas de antiinnatismo en ellos; algunos, por lo demás, sostienen que la misma cuestión del innatismo o del antiinnatismo carece de sentido dentro de sus doctrinas.

Tanto el innatismo como el antiinnatismo chocan con diversas dificultades. Éstas se revelan sobre todo cuando las posiciones adoptadas al respecto son suficientemente radicales. En vista de ello se han realizado diversos esfuerzos para encontrar una solución que "medie" entre el innatismo y el antiinnatismo, o que alcance a "superarlos". Entre estas soluciones pueden mencionarse las siguientes: el realismo gnoseológico moderado; el empirismo moderado; el apriorismo trascendental de cuño kantiano; las doctrinas de Brentano, Husserl, etc.

E. Sigall, *Platon und Leibnitz über die angeborenen Ideen*, 2 vols., 1897-1898. — Frank Thilly, *Leibnizens Streit gegen Locke in Ansehung der angeborenen Ideen*, 1892 (Dis.). — F. Otto Rose, *Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke*, 1901. — Emile Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, 1874 (trad. francesa: *Des vérités éternelles chez Descartes*, 1927). — A. L. Moine, *Des vérités éternelles selon Malebranche*, 1936. — Véase también la bibliografía de ILUMINACIÓN.

INSCRIPCIÓN. La división, establecida por Peirce y desarrollada por Carnap, entre signos-ideas y signos-acontecimientos (véase SIGNO) es el fundamento de la noción de *inscripción*, usada por algunos lógicos contemporáneos. La sintaxis y la semántica "clásicas" se han ocupado principalmente de signos-ideas, pero desde Leśniewski y Tarski, y especialmente desde Quine, N. Goodman, R. M. Martin y J. H. Woodger, se ha despertado el interés por una sintaxis y una semántica basadas en signos-acontecimientos. Como éstos son llamados *inscripciones*, la sintaxis y semántica correspondientes han sido llamadas *sintaxis* y *semántica inscripcionales*. La definición dada del término 'inscripción' varía, no obstante, según los autores. Para Goodman y

Quine, una inscripción es una concatenación de dos expresiones o signos-acontecimientos. La sintaxis nominalista de dichos dos autores se ocupa de partículas físicas (en un sentido parecido a como, en el nominalismo del siglo XIV, las voces eran interpretadas como cosas, *res*). Por eso la sintaxis nominalista es una ontología — aunque en un sentido distinto de la mitología (v.) clásica. R. M. Martin ha criticado esta concepción de las inscripciones, alegando que se basa en un "platonismo de las partículas", en una especie de *quanta* parecidos a los "triángulos atómicos" del *Timeo* platónico o a las "ocasiones actuales" de Whitehead. Frente a ello, propone una definición de inscripciones que no obligue a suponer una metafísica de partículas espacio-temporales, y halla que esto es posible cuando se consideran las partículas desde el punto de vista tipográfico. Así, define *grosso modo* una inscripción indicando que es "cualquier carácter tipográfico tomado en sí mismo, o cualquier secuencia de caracteres tipográficos dispuestos en un orden de izquierda a derecha, como los de una línea impresa". También pueden considerarse como una inscripción varias líneas de la página impresa. Se eluden con ello, a su entender, problemas derivados de la decisión sobre el número, finito o infinito, de partículas. En otro artículo Martin y Woodger precisan las definiciones anteriores indicando que se proponen desarrollar una semántica puramente inscripcional en la cual "los signos-ideas o clases de inscripciones similares no figuran en modo alguno como valores para variables". Dichos autores niegan que las restricciones que importe tal propósito (el tener que dejar fuera una gran parte de lo que clásicamente se consideraba como objeto de la semántica) sean suficientes para invalidarlo; a su modo de ver, los métodos usados poseen poder suficiente, como lo muestra "la construcción de una definición de un concepto semántico de verdad para un objeto elemental *L* [lógicamente] dado".

Para Tarski, véanse los trabajos citados en la bibliografía de VERDAD. Para R. M. Martin, véase el trabajo citado en la bibliografía de NOMINALISMO; además: "On Inscriptions".

Philosophy and Phenomenological Research, XI (1951), 535-40. Para Martin y Woodger, "Toward an inscriptional Semantics", *Journal of Symbolic Logic*, XVI (1951), 191-203.

INSOLUBILIA es el nombre que reciben tradicionalmente ciertos problemas, agrupados por varios autores medievales (Gualterio Burleigh, Tomás Bradwardine, Guillermo de Shyreswood, etc.) en escritos titulados *De insolubili* o dilucidados por otros (Guillermo de Occam, Alberto de Sajonia, etc.) en algunos párrafos de sus tratados lógicos. Aunque *insolubilia* significa *insolubles* (*problemas insolubles*), los problemas en cuestión no eran considerados propiamente como carentes de solución, sino como de muy difícil solución. El título *De insolubili* es considerado por ello con razón como impropio (Ph. Boehner). La mayor parte de los *insolubilia* son paradojas semánticas, ya propuestas por los estoicos y otros autores antiguos, del tipo "Miento", "Esta proposición es falsa", etc. Nos referimos con más detalle a ellas en el artículo PARADOJA (VÉASE), en donde se ve que los *insolubilia* no son, como se ha estimado a veces, cuestiones sofisticadas, sino problemas seriamente debatidos por lógicos y semánticos.

A los *insolubilia* hay que agregar los *impossibilia*, objeto de escritos titulados *De impossibilibus* (como en los *Impossibilia*, de Sigerio de Brabante). Aunque a veces se equiparan los *insolubilia* a los *impossibilia* (*problemas imposibles*), debe advertirse que éstos difieren de los primeros por cuanto se refieren a cuestiones que envuelven contradicción (lógica).

INSOLUBLES (INSOLUBILIA). Véase INSOLUBILIA, PARADOJA.

INSTANTE. Directa o indirectamente hemos tratado del concepto de instante en los artículos DURACIÓN, ETERNIDAD y TIEMPO. Nos extendemos aquí sobre dicho concepto, incluyendo en él las nociones de "momento" (en sentido temporal) y de "ahora". Sin embargo, ciertos significados del concepto de momento han sido estudiados en el artículo consagrado especialmente a este concepto.

El problema del instante está estrechamente relacionado no sólo con la cuestión del tiempo, sino también con el problema de la continuidad (véase CONTINUO). Hay que conside-

rar a este respecto asimismo las llamadas "aporías del tiempo" a que nos hemos referido en AQUILES [para Zenón de Elea] y en ANTINOMIA [para Kant]. Que tal ocurre se advierte ya en el análisis del vocablo 'ahora' (ἄρῶν) llevado a cabo por Aristóteles, como preparación para su definición de 'tiempo'. He aquí algunos pasajes significativos del Estagirita en *Phys.*, IV: "Si tiene que existir una cosa divisible, es menester que cuando exista, existan todas o algunas de sus partes. Pero en lo que respecta al tiempo, algunas partes han sido, en tanto que otras tienen que ser, y ninguna parte de él es, aun cuando sea divisible. Pues lo que es 'ahora' no es una parte: una parte es medida del todo que debe de estar hecho de partes. Por otro lado, no se supone que el tiempo esté compuesto de 'ahoras'. Así, el 'ahora' que parece estar ligado al pasado y al futuro ¿permanece siempre uno y el mismo, o es siempre otro y otro? Difícil es decirlo" (218 a 5 sigs.). Aristóteles pone aquí de relieve no sólo la dificultad planteada por la divisibilidad en principio infinita de cualquier intervalo temporal, sino también la cuestión suscitada por la "identificación" de un determinado "ahora" (o instante). Resulta, en efecto, de lo dicho que si un "ahora" no dejara de ser en el próximo "ahora", existiría simultáneamente con los innumerables "ahoras" entre ambos — cosa imposible. Por otro lado, no es posible para "un ahora" seguir siendo siempre el mismo. Un poco más adelante Aristóteles escribe: "El 'ahora' como sujeto es una identidad aunque admite distintos atributos. El 'ahora' mide el tiempo en tanto que el tiempo abarca el 'antes y después'. El 'ahora' es en un sentido el mismo y en otro sentido no es el mismo" (219 b 10 sigs.). "Si no hubiese tiempo, no habría 'ahora' y viceversa" (de modo parecido a como se implican mutuamente el cuerpo movable y su locomoción). "El tiempo, pues, se hace continuo por medio del 'ahora' y se divide por medio del 'ahora' (220 a 1 sigs.).

El "ahora" o instante tiene, pues, un doble filo o, mejor dicho, una serie de dobles filos: los "ahoras" son todos idénticos y todos diferentes; los "ahoras" constituyen y dividen el tiempo; un "ahora" no es nunca un "ahora", sino la memoria (en un

"ahora") del anterior "ahora", etc. etc. Puede hablarse, por otro lado, de un "ahora" "objetivo" y de un "ahora" vivido; o de un "ahora" puro y de un "ahora" relacionado con el movimiento. Se ve de inmediato que las dificultades relativas al tiempo (VÉASE) repercuten sobre el concepto de instante.

La cuestión de la naturaleza del instante preocupó a muchos pensadores en la Antigüedad y en la Edad Media. Ejemplo de esta preocupación la tenemos en el famoso pasaje de San Agustín relativo al tiempo que hemos reproducido en el artículo sobre este último concepto. Se discutió en la Edad Media sobre si el instante (*instant*, identificado con el "ahora", *nunc*) es o no parte del tiempo. Santo Tomás negó que lo fuese (*instans non est pars temporis*). El "ahora" o *nunc* es, en el fondo, un tiempo indeterminado, opuesto al "entonces" o *tunc*, que es un tiempo determinado. Sin embargo, este último puede recibir también el nombre de instante; se llama entonces *instans signatum*, a diferencia del *instans nunc* (véase S. *Theol.*, I, q. XLVI, 1 ad 7; también 4 *Phys.*, 15 d-g y 21 a-d). En todo caso, el concepto de "ahora" no es el mismo cuando se refiere al tiempo o a la eternidad. En el primer caso se trata del *nunc temporis sive fluens*; en el segundo caso, del *nunc aeternitatis sive stans* (véase S. *theol.*, q. X, *passim*; también el artículo ETERNIDAD en este Diccionario). El "ahora" del tiempo es una *res fluens*; el "ahora" de la eternidad, en cambio, no fluye. Por eso este último "ahora" es como el "presente eterno" a que nos hemos referido en el artículo sobre la noción de momento (VÉASE). Con estas distinciones se disuelven algunas de las dificultades metafísicas suscitadas por la noción de instante. Una disolución más radical de tales dificultades aparece en Guillermo de Occam, quien, en su *Expositio super Physicam Aristotelis* pone de relieve que el instante es expresado por medio de un adverbio: el adverbio 'ahora' (en Aristóteles, ἄρῶν en latín, *nunc*). No designa por ello ninguna realidad definida. El término *nunc* tiene la misma función que los términos sincategoremáticos (véase SINCATEGOREMÁTICO). A *fortiori*, el adverbio *nunc* no designa ninguna realidad distinta que, paradójicamen-

te, desaparezca tan pronto como es afirmada. No puede preguntarse si el instante es divisible o indivisible, ni si constituye un límite (paradójicamente intemporal) entre el pasado y el futuro. Estas cuestiones podrían plantearse con respecto a un término que denotara una substancia; carecen de sentido con relación a un adverbio.

En la medida en que casi todos los filósofos modernos se han ocupado del problema del tiempo, se han ocupado asimismo de la cuestión del instante. Ha sido común poner de relieve las llamadas "aporías de la divisibilidad del tiempo" y destacar que, en efecto, si el instante es respecto al tiempo lo que es el punto respecto al espacio, puede concluirse que el tiempo se compone de instantes que son intemporales. Pero los filósofos modernos no han especulado acerca del instante dentro del mismo horizonte conceptual que los pensadores antiguos y medievales. Algunas de las opiniones de los primeros son, pues, bastante distintas de las de los últimos.

Por lo pronto, ha sido bastante corriente durante buena parte de la época moderna enfocar la cuestión del instante desde el punto de vista gnoseológico. Ello sucede ya en Descartes al referirse al *Cogito ergo sum* y a las "naturalezas simples". El primero es concebido en todo instante; las segundas son comprendidas en un instante (véase Jean Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, 1920, págs. 5, 8). Pero la importancia de la idea de instante en Descartes es todavía mayor de lo que parece cuando se citan los anteriores ejemplos. Como señala Wahl (*op. cit.*, págs. 24-5), Descartes opina que "la duración es el hecho de que los instantes no existen al mismo tiempo". Ello implica que la duración sea el hecho de que "la cosa que dura cesa en todo momento de existir". La realidad es, pues, "instantánea", y sólo Dios, con su *creatio continua*, puede, por así decirlo, "soportar" el mundo en su duración. En otras palabras, podríamos decir que ser (ser creado) es ser instantáneo. Sólo en el tiempo abstracto, los instantes pueden estar necesariamente unidos; en el tiempo real o concreto los instantes pueden estar separados.

El instante es concebido como una

"idea" por Locke. La parte de la duración "en la cual no percibimos sucesión es la que llamamos *instante*, y es la que ocupa el tiempo de una sola idea en nuestro espíritu sin la sucesión de otra, con lo cual, por lo tanto, no percibimos ninguna sucesión" (*Essay*, II, xiv, 10). Tenemos aquí, pues, una concepción gnoseológica o, si se quiere, gnoseológico-psicológica del instante. Es comprensible que, siguiendo la tendencia general de sus respectivas filosofías, los racionalistas consideren el instante metafísicamente y los empiristas examinen la noción de instante psicológicamente; que los primeros se refieran primariamente a la estructura del instante y los segundos a su origen. Aquí también Kant representa un esfuerzo por superar los dos anteriores puntos de vista. No nos extenderemos sobre el asunto, por haberlo dilucidado lo suficiente para los propósitos de esta obra en otros artículos (ANTINOMIA, KANT, TIEMPO, etc.). En cambio, diremos unas palabras sobre el modo como Hegel entendió el instante o, mejor, para usar su propia expresión el "ahora": *Jetzt*.

La noción del "ahora" es examinada por Hegel al mismo tiempo que la noción del "aquí" principalmente en las páginas sobre la certidumbre sensible tras la "Introducción" a la *Fenomenología del Espíritu*. Si nos preguntamos por lo que es el "ahora" y contestamos que el "ahora" es la noche, resultará que tal verdad dejará de serlo al mediodía del día siguiente. Por supuesto, el "ahora" que es la noche se ha conservado; así, el "ahora" se conserva, pero como un "ahora" tal que no es la noche: como algo negativo. El "ahora" que se conserva no es inmediato, sino mediatisado. En la medida en que haya meramente certidumbre sensible, el "ahora" dejará de ser; sólo cuando vamos ascendiendo hacia formas más universales de conocimientos podremos "conservar" de algún modo el "ahora". La verdad del "ahora" es no la pura certidumbre sensible, sino un universal. El "ahora", en suma, en tanto que conocido y verdadero, es un "ahora universal".

Sería largo dilucidar el problema del instante tal como ha sido tratado por filósofos posteriores a Hegel, aun reservando, como lo hemos hecho, para el artículo sobre el concepto de

momento las ideas de Kierkegaard acerca del instante. Nos limitaremos a destacar algunos rasgos de varias de las más importantes teorías al respecto.

Para Bergson, las aporías del tiempo y, por lo tanto, del instante se desvanecen cuando aprehendemos uno y otro en su realidad concreta. La noción de instante ofrecería, pues, dificultades sólo si se la desgajara, como se ha hecho con tanta frecuencia, de su contexto real y se convirtiera en una entidad "puntual". Pero lo que se llama "instante" es no una representación abstracta, sino algo vivido (véase *Essai, passim*).

Para Whitehead, "la relación [la relación ordenadora del tiempo] y los instantes son justamente conocidos por nosotros en nuestra aprehensión del tiempo: relación e instantes se influyen mutuamente" (*The Concept of Nature*, II). "La instantaneidad es un concepto lógico complejo del procedimiento seguido por el pensamiento cuando construye entidades lógicas a fin de expresar lo más simplemente posible las propiedades de la Naturaleza" (*op. cit.*, III). Puede decirse entonces que la instantaneidad es "el concepto de la Naturaleza entera en un instante" en cuyo caso se concibe el instante como desprovisto de toda extensión temporal. El mencionado concepto de la Naturaleza entera en un instante es llamado por Whitehead "momento". Hay que distinguir entre el concepto y la aprehensión sensible; en ésta no se nos da nunca una instantaneidad desprovista de tiempo, sino una duración.

Entre las filosofías de nuestro siglo que han consagrado especial atención al problema del instante, considerándolo en algunos casos como clave de la comprensión de la realidad, y aun como estructura fundamental de lo real, destacaremos acto seguido tres.

Una es la G. M. Mead (véase). Este autor usa el término 'presente' (*the Present*), pero lo que dice acerca de él se parece en varios puntos a lo que otros autores dicen sobre el instante. En su libro *The Philosophy of the Present* (1932), Mead declara que "la realidad se halla en el presente". Este último no es sólo un fragmento del tiempo ni sólo una cierta dimensión de la conciencia, sino una especie de "complejo" en el cual se dan la realidad y la conciencia de ésta.

Otra filosofía grandemente interesada en la noción del instante es la de Louis Lavelle (véase). Este autor ha desarrollado su tesis sobre todo en la serie de libros que constituyen lo que llama la *Dialectique de l'éternel présent* (*De l'Être*, 1928, 2ª ed., 1947; *Du temps et de l'éternité*, 1945; *De l'âme humaine*, 1951). Como ejemplo de las ideas de Lavelle al respecto llamaremos la atención sobre algunas páginas del libro *La présence totale* (1934 [trad. esp.: *La presencia total*, 1961]), donde el autor expone "en un plano distinto" las ideas mantenidas en *De l'Être*. Lavelle describe el instante como el "estar" o "permanecer" de los cuerpos o de las apariencias. Así, el instante es simplemente el "presente móvil, límite del pasado y del futuro"; parece que no dura nada y que, por lo tanto, es pura presencia y permanencia. Desde este punto de vista, el instante es el resultado del cruce entre el tiempo y la eternidad (*La présence*, etc., pág. 174). Pero el instante puede ser, y debe ser, lo que conduce a lo eterno en cuanto "eterno presente". Así, pues, el instante sólo se contrapone a lo eterno intemporal, pero no al ser como "presencia pura". El instante se funda en la presencia. Como algunas de las tesis fundamentales de Lavelle sobre la "presencia" se aproximan a uno de los sentidos en que ha sido tratado a veces el concepto de "momento", remitimos a éste para completar esta sumaria exposición del pensamiento de Lavelle.

Otra filosofía, finalmente, en que la noción de instante es central —y aun más central que en cualquiera de las reseñadas— es la expuesta por el discípulo de Ortega y Gasset, Luis Abad Carretero. Las dos obras más importantes en el asunto que nos ocupa son las tituladas *Una filosofía del instante* (1954) e *Instante, querer y realidad* (1958), pero también se ocupa del problema el libro *Vida y sentido* (1960). Carretero confiesa estar de acuerdo con Mead en algunos puntos decisivos, pero, a diferencia de éste, estima que el instante "tiene una dimensión precisa". Según Carretero, "la filosofía del instante se plantea el problema de la vida, de cómo el hombre hace frente a las situaciones vitales" (*Instante*, etc., pág. 1). La más vital de todas las cuestiones vitales es la del tiempo, y éste se ma-

nifiesta como instante. A su vez, el instante (por lo menos en el hombre) se funda en el querer (o "decisión") en cuanto orientado por el objeto (*Una filosofía*, etc., pág. xiii). La eternidad, ha escrito nuestro autor, se ha "humanizado en el instante" como "querer en el presente". "En el instante se concentran todos los procesos psíquicos y vitales" (*Instante*, etc., pág. 13).

Algunas de las dificultades suscitadas por el carácter aparentemente "puntual" del instante han sido afrontadas por medio de varias formas de análisis psicológico del instante como "presente". Se ha dicho a este efecto que el presente supuestamente "puntual" no es dado a la experiencia psicológica; lo que se da a esta experiencia es una especie de "bloqueo de duración". Las ideas de Bergson no son ajenas a esta concepción del "presente". Es conocida sobre todo la concepción de William James acerca del llamado "presente especioso" (*specious present*). Esta expresión fue introducida por E. G. Clay (*The Alternative*, 1882) para denotar el momento presente como una especie de "línea divisoria". James tomó la misma expresión y la entendió como el "presente concreto", poseedor de duración (poca o mucha): "El presente prácticamente conocido —ha escrito James— no es como el filo de un cuchillo, sino como una albarda, con una cierta anchura propia en la cual nos encaramos y desde la cual miramos el tiempo en dos direcciones" (*Principles of Psychology*, Cap. XV).

Agreguemos que a veces se ha intentado distinguir entre 'instante' y 'momento' en sentido distinto del que constituye la base principal de nuestra distinción. Así, por ejemplo, Amadeo Silva Tarouca ("Moment und Augenblick. Reflexionen zur Philosophie der Zeit", *Zeitschrift für philosophische Forschung* [1962], 321-41) indica que los momentos e instantes dependen unos de otros en la forma de una "contraposición". En los momentos (que son "fenómenos temporales") aparecen las "condiciones de la vivencia del tiempo". Los momentos son mensurables. En los instantes, por otro lado, se llevan a cabo "las vivencias de la realidad", pero no como duración o condicionamiento corporal. El instante es para el autor citado un "acto sobretemporal" que

sólo los momentos en cuanto "temporalidades" hacen cognoscible y valorable (*loc. cit.*, pág. 332).

Por razones de comodidad hemos tratado hasta aquí de la noción de "instante" juntamente con nociones más o menos emparentadas con ella: el "ahora", el "presente", etc. En muchos casos el significado de 'instante' no difiere esencialmente del de 'momento': ambos vocablos podrían usarse, pues, indistintamente. Pero ello no quiere decir que todos estos términos signifiquen siempre lo mismo. Por ese motivo hemos dedicado un artículo especial (Cfr. MOMENTO) a un concepto del instante alejado de todos los anteriores (aunque parcialmente relacionable con la noción del *nunc aeternitatis sive stans* antes descrita). Sin embargo, ello no es suficiente; en ciertas ocasiones es menester precisar el significado que tienen en un solo autor diversos vocablos que denotan el instante, el momento, el presente, etc. Tal ocurre con Heidegger. Por un lado, este autor habla del instante o momento (*Augenblick*) que corresponde a los dos modos básicos —auténtico e inauténtico— de la Existencia (*Dasein*). El instante inauténtico es el mero "pasar" sin hacerse nada realmente "presente". Este instante se manifiesta, por ejemplo, en la distracción o en la curiosidad. El instante auténtico es el auténtico presente, en un sentido parecido al que tiene el "momento" en Kierkegaard. Por otro lado, el mismo autor explica con cierto detalle el modo como la noción de instante aparece en cada uno de los elementos constitutivos de la Existencia, y en cada uno de los modos —auténtico e inauténtico— de tales elementos constitutivos. Aunque la Existencia inauténtica tiende al "presente" (o al futuro dominado por la mera curiosidad), y la Existencia auténtica tiende al "futuro" en la anticipación de sí misma y de su fin, cada modo constitutivo de la Existencia asume el instante en forma distinta: hay el instante de la aceptación del hecho de estar arrojado en el mundo y el instante de la huida de tal aceptación; el instante de la interpretación auténtica y el de la interpretación inauténtica, etc. Heidegger habla asimismo del hacer presente (*Gegenwärtigen*), que es por lo común un hacer presente las cosas mundanas y, por tanto, una de las

formas de temporalización de la Existencia en su "caída" (*Verfallen*). Finalmente, Heidegger habla del instante en las realidades intra-mundanas como un "ahora" (*jetzt*) y de la ocultación del auténtico instante por el "ahora-tiempo" (*Jetzt-Zeit*) en que se funda en gran parte la concepción común del tiempo. En esta concepción, el tiempo aparece como una continua e ininterrumpida sucesión de "ahoras". Pero el verdadero "ahora" es un "ahora ahí" (*jetzt da*); el presente se funda no en el momento fugaz, sino en la "presencia" (*Sein und Zeit*, §§ 68, 79, 81).

INSTINTO. El término 'instinto' significa "aguijón", "acicate", "estímulo" (de *instinguere* = 'aguijonear', 'estimular'). De ello deriva el sentido de instinto como estímulo natural, como conjunto de acciones y reacciones primarias, "primitivas" y no conscientes.

El instinto fue definido por William James (*op. cit. infra*, Cap. XXIV) como "la facultad de actuar de tal modo que se produzcan ciertos fines sin previsión de los fines y sin previo entrenamiento". Según James, todos los instintos son impulsos de alguna clase. Algunos psicólogos han mantenido que los instintos son siempre ciegos e invariables, pero James lo niega. La ceguera e invariabilidad de los instintos son propiedades que pueden aplicarse a instintos ya constituidos y que han funcionado, o siguen funcionando, durante un tiempo relativamente largo, pero no al modo como han sido formados los instintos. James sostiene asimismo que los instintos no son uniformes, y propone dos leyes relativas a los instintos: 1. La ley de inhibición de los instintos mediante los hábitos, según la cual cuando ciertos objetos suscitan ciertas reacciones, el animal reacciona sólo ante los primeros ejemplos, o sólo el primer ejemplo, de la clase de tales objetos y no reacciona ante otros ejemplos; 2. La ley de la transitoriedad de los instintos, según la cual muchos instintos maduran en una cierta edad y luego se evaporan (*loc. cit.*).

Se ha discutido con frecuencia la relación en que se hallan los instintos con los hábitos. Ha sido frecuente estimar los primeros como más "arraigados" o "fundamentales" que los segundos, pero es difícil establecer

INS

siempre una diferencia tajante entre ellos. Se ha discutido también si los instintos se contraponen siempre a los actos inteligentes o bien si los instintos, o cuando menos algunos de ellos, son actos inteligentes luego mecanizados. También se ha examinado la relación que hay entre instinto y reflejo (v.). Ha sido común considerar el último como puramente automático, o como más automático que el instinto. La relación entre instinto e impulso es siempre poco clara, pero se ha sugerido que, a diferencia de la mayor parte de los instintos, los impulsos son acciones o reacciones profundas y generalmente violentas.

La concepción del instinto como un modo especial de acción y de "conocimiento", y la contraposición entre instinto e inteligencia, han sido defendidas por Bergson. Según este autor, el instinto es una facultad de utilizar y construir instrumentos organizados, a diferencia de la inteligencia, que tiende a la fabricación de instrumentos inorganizados. Por ello el instinto se hace estático y logra pronto la perfección, en tanto que la inteligencia es constitutivamente imperfecta y susceptible de un indefinido progreso. La definición de la conciencia como inadecuación entre el acto y la representación permite apresar también, según Bergson, la naturaleza del instinto: mientras la inteligencia se orienta en la conciencia, que es complejidad y posibilidad de elección, el instinto se orienta en la inconsciencia, y por eso es plena seguridad y firmeza. La forma especial de acción y de conocimiento que representa el instinto se define por el hecho de ser vivido a diferencia del mero ser pensado de la inteligencia. De ahí que el instinto conozca inmediatamente cosas, esto es, materias del conocimiento, existencias, en tanto que la inteligencia se inclina sobre relaciones, es decir, formas del conocimiento, esencias. El instinto es categórico y limitado; la inteligencia es hipotética, pero ilimitada, y por eso puede, a diferencia del instinto, superarse a sí misma y llegar hasta una intuición que va a ser la definitiva ruptura de los marcos en que están encerrados, cada uno por su lado, instinto e inteligencia. Por eso la diferencia entre éstos se corona con la precisa fórmula bergsoniana de que "hay cosas que sólo la

INS

inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma, no encontrará nunca. Sólo el instinto las encontrará, pero jamás las buscará". Tal vez sería conveniente, empero, como Max Scheler ha puesto de relieve, no adscribir tal instinto a una forma de "saber" ni menos a una forma de la simpatía; el instinto que hace actuar al animal de un modo con frecuencia más seguro y preciso que la inteligencia es, para dicho pensador, un mero sentimiento de unidad vital, y aun un sentimiento de unidad vital que debe cuidadosamente diferenciarse del que tiene lugar, bajo este mismo nombre, en la esfera propiamente humana.

Se ha hablado a veces de un "instinto de realidad" que permite al hombre hacerse cargo de lo real en cuanto real. Este "instinto", o supuesto tal, ha sido entendido de muy diversas maneras. A veces se ha concebido como equivalente al sentido común (véase) o a cierta forma básica del sentido común. A veces se ha concebido como una especie de "inteligencia fundamental" que se halla en la base de todas las formas de comprensión de la realidad. En algunas ocasiones se ha concebido ese "instinto" como fundamento de la vivencia de la resistencia (véase). En todos los casos se ha ligado dicho "instinto" a un "sentir", pero a un "sentir" cuyo objeto no es ninguna realidad determinada. Ninguna de estas concepciones del instinto es propiamente psicológica, sino más bien metafísica o, si se quiere, metafisicognoseológica.

William James, *The Principles of Psychology*, vol. I, 1890 (en el *Briefer Course* [1892], del mismo autor, el capítulo sobre el instinto es el XXV). — C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct*, 1896. — Henry Rutgers Marshall, *Instinct and Reason*, 1898. — Th. Ziegler, *Der Begriff des Instinkts*, 2ª ed., 1910. — F. Boden, *Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung*, 1911. — E. C. Wilm, *The Theories of Instinct. A Study in the History of Psychology*, 1925. — L. Verlaive, "L'instinct n'est rien" *Recherches philosophiques*, II (1932-1933), 48-61. — Maurice Thomas, *La notion de l'instinct et ses bases scientifiques*, 1936. — Francis Lebel, *Philosophy of Instinct. I. Instinct in History. II. Instinct in Universe*, 2 vols., 1942-1947. — Étienne de Greeff, *Les instincts de défense et de sympa-*

INT

thie, 1947. — E. Rabaud, *L'instinct et le comportement animal*, 2 vols., 1949 (*Réflexes et tropismes. II. Étude analytique et vue d'ensemble*). — M. Fontaine, K. von Frisch, H. Piéron, R. Ruyer et al., *L'instinct dans le comportement des animaux et de l'homme*, 1956. — Además, las obras de Bergson y Scheler a que se hace referencia en el texto, especialmente *L'évolution créatrice* y *Wesen und Formen der Sympathie* (véanse las bibliografías de estos autores). — Para la noción de "instinto" como "instinto intelectual", especialmente en Jaime Balmes, véase Francisco González Cordero, *El instinto intelectual, fuente de conocimiento*, 1956.

INSTRUMENTALISMO. Véase DEWEY (JOHN).

INTEGRACIÓN. Véase SPENCER (HERBERT).

INTEGRACIONISMO. Proponemos este nombre para designar un tipo de filosofía que se propone tender un puente sobre el abismo con demasiada frecuencia abierto entre el pensamiento que toma como eje la existencia humana o realidades descritas por analogía con ella, y el pensamiento que toma como eje la Naturaleza. El primero concede predominio (cuando menos metódico) a la conciencia; el segundo otorga primado (por lo menos metódico) al objeto. Cada uno de ellos, además, intenta derivar una forma de ser de la otra. Como consecuencia de ello surgen concepciones opuestas que reciben, según los casos, diversos nombres: personalismo y naturalismo; antropologismo y fiscalismo; existencialismo y científicismo; idealismo y realismo, etc. Común a todas estas concepciones es el tender a basarse en conceptos que se suponen designar realidades absolutas. La filosofía integracionista, en cambio, comienza por rechazar este supuesto: las realidades que aparecen como absolutas —tales la conciencia o el objeto— son, en rigor, términos finales, y jamás alcanzados, de ciertas tendencias. Los conceptos por medio de los cuales se expresan dichos términos son, por consiguiente, conceptos-límites, y solamente en calidad de tales es legítimo (y aun indispensable) usarlos. Así, no hay ninguna entidad que sea exclusivamente conciencia o que sea exclusivamente objeto, pero hay entidades que son más conciencia que objeto o viceversa. Lo mismo podemos decir de otros pares de su-

INT

puestos absolutos designados por otros tantos conceptos-límites. Supongamos, en efecto, que se trata de saber si una entidad dada pertenece al reino ideal o al reino real. Lo único que puede hacerse en tal caso no es definir absolutamente la entidad en cuestión mediante una serie de predicados unilaterales, sino *situarla* dentro de una cierta línea que oscila entre los dos polos de la idealidad y de la realidad. En general, podemos decir que todo lo que es, es en tanto que oscila entre polos opuestos, los cuales designan sus límites, pero en modo alguno paradigmas de dos distintas formas de existencia. Ello supone que toda sucesión de formas de ser no constituye una serie de etapas determinadas o por un momento inicial absoluto que sería su base (ontológica o cronológica o ambas a un tiempo) o por un momento final absoluto (que sería su causa última o su paradigma metafísico) sino que constituye una línea ininterrumpida. Cada punto de esta línea está cruzado por dos direcciones opuestas; el olvido de una de ellas conduce a cualquiera de las concepciones filosóficas extremas antes mencionadas.

Debemos advertir que el tipo de filosofía propuesto no consiste simplemente en negar las oposiciones para buscar un tercer término que las supere, o en eludirlas para buscar una posición intermedia equidistante. Rasgo característico del integracionismo es tratar de aunar los polos antedichos —y las concepciones correspondientes a ellos— mediante el paso constante del uno al otro. El integracionismo considera, en efecto, que esta es la única posibilidad ofrecida a un pensamiento que pretenda efectivamente morder sobre lo real en vez de evitarlo o de inventar realidades supuestamente trascendentes sólo expresables por medio de otros tantos conceptos-límites.

Muchas son las esferas a las cuales puede aplicarse el tipo de filosofía propuesto. Nos limitaremos a dar cinco ejemplos.

El primero pertenece a la teoría de los universales. Algunos autores se manifiestan partidarios del nominalismo; otros, del realismo. A causa de los inconvenientes con que choca cada una de estas posiciones, muchos prefieren adoptar posiciones intermedias, tales el conceptualismo o el realismo

INT

moderado. Ahora bien, desde el punto de vista integracionista, nominalismo y realismo designan concepciones extremas a la vez falsas e inevitables. En efecto, el nominalismo, llevado a un extremo, choca con la dificultad de que no puede propiamente decir nada acerca de la realidad, pues sus supuestos conceptos son sólo términos y los términos son sólo inscripciones físicas — y, por lo tanto, objetos reales sobre los cuales habría que enunciar algo. A su vez, el realismo, llevado a un extremo, choca con la dificultad de que dice ciertamente algo sobre el ser que es, pero nada más: su decir es, en el fondo, un callar. Una concepción aparentemente intermedia —como, por ejemplo, la del conceptualismo— se impone. Pero debe tenerse presente que esta concepción no es el resultado de eludir nominalismo y realismo: es simplemente el punto —siempre transitorio— de detención en el paso incesante que la mente se ve obligada a dar entre las concepciones extremas. En vista de que el nominalismo se anula a sí mismo, hay que retroceder a una posición realista; en vista de que el realismo se anula a sí mismo, hay que retroceder a una posición nominalista. Nominalismo y realismo quedan de este modo integrados, no eliminados o eludidos.

El segundo pertenece a la metafísica. El concepto de ser parece eludible si quiere designarse cualquier realidad, pues lo que por lo pronto puede decirse de ella es que es. Sin embargo, algunos autores prefieren definir la realidad por medio de otro concepto opuesto: el de devenir. En el primer caso, el devenir es concebido como una manifestación del ser; en el segundo, el ser es estimado como una detención del devenir. Ahora bien, dadas las dificultades con que choca en ambos casos la derivación de una instancia a partir de la otra (si el ser es, ¿cómo puede decirse que deviene sin ponerle cuando menos entre paréntesis el ser?; si la realidad consiste en devenir, ¿cómo puede decirse que es si jamás es algo determinado salvo el pasar continuamente de un estado al otro?, etc.), puede buscarse un supuesto principio que constituya el fundamento común del ser y del devenir o colocarse en una posición interme-

INT

dia. Lo primero exige un incomprobable postulado metafísico. Lo segundo parece plausible, pero siempre que se obtenga por medio de la afirmación sucesiva y ulterior integración de los dos supuestos. Así, se declara que cualquier entidad dada pertenece al polo del ser o del devenir según su mayor o menor cercanía a uno o a otro. Pero, en rigor, pertenece a ambos — o, si se quiere, es integrada, aunque en diferente grado, por ambos.

El tercero pertenece a la teoría del conocimiento. Según algunos, la realidad es sólo fenoménica. Según otros, es exclusivamente nouménica. Los primeros reducen el mundo a un haz de cualidades; con el fin de predicar algo de ellas hay que decir de ellas algo universal —o conformarse con una infinita predicación—; por lo tanto, hay que suponer algo que no es meramente fenoménico. Los segundos reducen el mundo a un "en sí"; de él no puede decirse sino que es en sí; con el fin de predicar algo más hay que suponer que posee algunas propiedades; por lo tanto, admitir que hay en él algo que no es meramente nouménico. El conocer efectivo sigue esta doble y contrapuesta vía: pasa de uno a otro extremo y en el curso de este pasar los integra sin por ello tener que declarar que uno u otro son absolutamente verdaderos.

El cuarto pertenece a la filosofía de la naturaleza orgánica. Hay en ella, entre otras, dos concepciones opuestas: el mecanicismo y el vitalismo. La disputa entre ambas concepciones parece interminable. Pero es que cada una de ellas olvida que su validez depende de la *dirección* que se subraye (*hacia* lo mecánico; *hacia* lo vital) al examinar la realidad correspondiente. Pues, de hecho, no hay realidad puramente mecánica ni realidad puramente orgánica: cada realidad es definible por integración de ambos polos, y cada uno de estos polos se hace más o menos presente *en tanto que dirección* según la "situación" de la realidad o del conjunto de fenómenos de que se trate dentro de la "escala ontológica".

El quinto y último pertenece a la filosofía de la historia. Entre otras maneras radicales y opuestas de concebir la historia, hay las dos siguientes: la historia se reduce a manifes-

tación de la Naturaleza y constituye un momento de ella, integrándose, por consiguiente, finalmente, en ella; la historia se reduce a un proceso divino (de Dios, de una Idea o de un Principio) y constituye un momento de él, integrándose, por consiguiente, finalmente en él. Ahora bien, la historia efectiva puede concebirse como situada entre dichas manifestaciones extremas — que son a su vez conceptos-límites, los cuales designan modos de ser absolutos, como *tales* no existentes.

La objeción que más prontamente puede suscitarse con respecto a la concepción integracionista es la de que la teoría que se adopte en cada caso con el fin de ligar mediante incesante dialéctica los extremos puede llegar a ser una teoría vacía, que se limite, en el fondo, a reiterar esto: *hay que integrar los dos polos considerándolos como absolutos designados meramente por conceptos-límites*. En tal caso, el integracionismo sería efectivamente una concepción que no lograría lo que precisamente pretende: engranar con lo real. Aceptarnos la objeción, pero sólo en tanto que anuncia un peligro al cual están expuestas todas las otras concepciones. Pueden llegarse a formular teorías vacías, pero no es forzoso que se formulen. Como en la mayor parte de los casos, el resultado obtenido depende del uso que se haga de la teoría. Así, por ejemplo, en lo que toca al quinto problema, no se ha dicho todavía mucho cuando se proclama que la historia efectiva oscila entre las dos extremas —y jamás conseguidas— absorciones de la historia en la Naturaleza o en un Principio divino. Pero se enuncia algo cuando se concluye que en vista de ello la historia humana debe ser concebida como una incesante serie de esfuerzos realizados por el hombre para emerger de la Naturaleza y formar una sociedad universal de personas: cada uno de los pueblos y de las etapas de la historia pueden entonces ser examinados —y aun medidos— desde el punto de vista de aquel proceso —y oscilación— constantes.

Para los fundamentos de la ontología integracionista véase José Ferrater Mora, *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*, 1962, especialmente Introducción y

Capítulo I. Algunas de las ideas que constan en el mencionado libro fueron anticipadas por el autor en *El sentido de la muerte*, 1947, Cap. I y en "Introducción a Bergson", prefacio a la trad. esp. de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946, luego refundido y publicado bajo idéntico título en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 111-50. — Algunas ideas de carácter integracionista han sido aplicadas a diversos problemas de interpretación de la historia en *El hombre en la encrucijada*, 1952 (por ejemplo, "liberación" —o "futurismo"— en la época moderna: Parte II, cap. i). — Otros ejemplos de aplicación: oposición entre filosofía como sistema y filosofía como análisis e integración de ambas en "Filosofía y arquitectura", *Cuestiones disputadas*, págs. 48-59; en *La filosofía en el mundo de hoy*, 1960, págs. 43-52 y con más detalle en *Philosophy Today*, 1960, págs. 69-78 (véase 2ª ed. de *La filosofía en el mundo de hoy*, 1963); oposición entre lenguaje científico y lenguaje poético, e integración de ambos en "Reflexiones sobre la poesía", *Cuestiones disputadas*, págs. 93-102.

INTELECTO. En Entendimiento (VÉASE) hemos tratado principalmente de las concepciones modernas de lo que puede llamarse en general "facultad intelectual" o simplemente "inteligencia". En el presente artículo trataremos de las concepciones antiguas y medievales. Aunque para describir estas concepciones puede asimismo emplearse el vocablo 'entendimiento' —que, en efecto, ha sido empleado en expresiones como 'entendimiento agente' y 'entendimiento pasivo'—, es mejor usar 'intelecto' — término con el cual traducimos el *νοῦς* griego y el *intellectus* latino.

Como traducción de *νοῦς*, 'intelecto' tiene, o puede tener, todos los sentidos de dicho vocablo griego (véase *Nous*). Sin embargo, se distinguió ya muy pronto entre el *νοῦς* como orden del cosmos (Anaxágoras) y el *νοῦς* como una facultad pensante, o una actividad pensante — que, por lo demás, refleja, o puede reflejar, el citado orden cósmico. Si se interpreta el *νοῦς* o intelecto como facultad o actividad pensantes, se puede distinguir del pensamiento propiamente dicho, *νόησις*, en cuanto contenido de tal facultad o actividad pensantes. Así sucede a veces en Platón (por ejemplo, cuando subraya la diferencia entre saber y opinión en *Rep.*, VII

534 a). En todo caso, el intelecto se refiere a "lo noético" y hasta puede describirse como una "facultad noética" a diferencia de otras facultades (por ejemplo, la apetitiva [véase *APE-TITIVO*]). De todos modos, aunque el uso de los citados términos en Platón no sea ni mucho menos arbitrario, no tiene siempre el significado más "técnico" o, si se quiere, más "preciso" (en el sentido de "más recortado" o "más separado" de otros conceptos) que aparece en Aristóteles. Como, además, muchas de las concepciones medievales, árabes y cristianas, del intelecto, estuvieron fundadas en usos aristotélicos, conviene dar algunas precisiones sobre la noción aristotélica de intelecto.

Aristóteles tiende a concebir la "sensación", *αἰσθήσις*, en forma más amplia que la usual entre la mayor parte de pensadores modernos. Hay en la "sensación" para Aristóteles "algo de conocimiento" —una *notitia*—, de modo que puede decirse que la aprehensión sensible tiene algo de "intelectual". Sin embargo, la "noticia" que da la facultad sensible no es todavía conocimiento propiamente dicho. Éste surge únicamente cuando, como sucede en el alma humana, hay no sólo facultad sensible —la cual incluye la sensación propiamente dicha, el deseo y el movimiento local—, ni tampoco solamente imaginación y memoria, sino también justamente "intelecto". Siendo el intelecto una facultad del alma humana, no puede identificarse simplemente con el alma, como hizo, o Aristóteles (*De an.*, I, 2, 405 a, 15) supone que hizo, Anaxágoras. El alma posee varias facultades, y el intelecto es una de ellas. Es "la parte del alma con la cual el alma conoce y piensa" (*ibid.*, III, 4, 429 a 10-1).

Decir que el intelecto es "la parte del alma que piensa, juzga, etc." suscita varios problemas. Nos limitaremos a los dos siguientes: el de la función propia del intelecto y el de la naturaleza última del intelecto.

En lo que respecta al primer problema, puede preguntarse si el intelecto es principalmente intuitivo o principalmente discursivo, esto es, si es, o es sobre todo, *νόησις*, o es, o es sobre todo, *διάνοια*. Aristóteles parece referirse a ambos aspectos como propios del intelecto, pero a la vez parece destacar el primero. En

todo caso, la idea del intelecto intuitivo fue la que más influyó entre los que siguieron a Aristóteles. Se subrayó, en efecto, que el intelecto es capaz de comprender los principios de la demostración y los fines últimos de la acción. El intelecto fue concebido entonces como un "hábito" (VÉASE) —el *habitus principiorum* de Santo Tomás y otros escolásticos— que no procede ni de la ciencia ni del arte, pero sin el cual no habría ni ciencia (teórica o bien práctica) ni arte. Así, el intelecto como intelecto intuitivo no es propiamente un "saber", sino más bien una "sabiduría" (VÉASE).

En lo que toca al segundo problema, puede preguntarse si el intelecto es, en cuanto "parte" (o "facultad") del alma realmente distinto de otras "partes" o "facultades" —la sensible, la imaginativa, etc.—, o bien si hay, por así decirlo, una "continuidad" entre el intelecto y las demás "facultades" — la sensible, la imaginativa, etcétera.

Este segundo problema ha hecho correr mucha tinta. Aristóteles parece a veces hablar del intelecto como una facultad separada — o cuando menos separable. Otras veces, en cambio, se opone rigurosamente al dualismo platónico y se manifiesta hostil a toda "separación"; al fin y al cabo, la conocida definición aristotélica del alma (VÉASE) hace de ésta una con el cuerpo. Se puede hablar —y no sólo en este respecto— de un Aristóteles "intelectualista" y a veces "platonizante" y de un Aristóteles fundamentalmente "naturalista" y "funcionalista". En lo que se refiere a nuestro problema, la cuestión se ha agudizado a causa de algunas páginas que constan en el libro III de su tratado acerca del alma. Los especialistas de Aristóteles (Jaeger, Nuyens) han explicado muchas de las divergencias dentro del pensamiento de Aristóteles por razón de la "evolución" de este pensamiento. Es posible, pues, en este caso considerar que las fuertes tendencias no naturalistas que se manifiestan en las páginas aludidas sean debidas a las diversas fechas de composición del mismo tratado. Pero también es posible suponer que de vez en vez Aristóteles "recayó" en el "platonismo" al enfrentarse con alguna cuestión fundamental. Sea lo que fuere, las páginas de referencia han suscitado mu-

chos comentarios y muy diversas interpretaciones. Expondremos algunas de las opiniones más fundamentales en este asunto, pero antes citaremos el pasaje más discutido y aclararemos brevemente la significación más general del mismo previamente a toda interpretación.

En *De anima*, III, 5, 430 a 10 y sigs., Aristóteles escribió lo siguiente (usamos la versión de Antonio Ennis en la edición del *Tratado del alma* [1944], pág. 21, pero sustituimos 'entendimiento' por 'intelecto'; además, no usamos la expresión 'intelecto activo', porque Aristóteles no la usó): "Puesto que lo mismo que en toda la naturaleza, hay en cada género de seres algo que es la materia (y esto es en potencia todos los seres), y algo también que es causa y principio activo, porque lo actúa todo, y con ello tiene la relación que el arte con la materia; así también en el alma debe haber necesariamente tales diferencias. Existe, pues, un intelecto tal que se hace todas las cosas; y otro tal, que se le debe el que el primero se haga todas las cosas, el cual es una especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto. Siempre es superior lo que opera a lo que padece; el principio que la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto. En un individuo determinado, la ciencia en potencia es anterior a la actual, pero considerada en absoluto la ciencia en potencia no la precede. Pero el intelecto [al cual se debe que el intelecto pasivo se haga todas las cosas] no es tal que ahora entienda y luego no. Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno. Pero no nos acordamos, porque es imposible; en cambio, el intelecto pasivo está sujeto a la corrupción y sin él nada puede entender."

Un poco antes (*De an.*, III, 4, 429 a 10 y sigs.) Aristóteles había hablado del 'intelecto pasivo', νοῦς παθητικός, sin dejar muy en claro si era una "parte separable" realmente o sólo conceptualmente, pero considerándolo en todo caso como una capacidad para comprender las "cosas inteligibles" (los "universales", la "ciencia"). Mientras la facultad sensible tiene la capacidad de aprehender los "aspectos sensibles" de las cosas, el intelecto pasivo tiene la capacidad de aprehen-

der los "aspectos inteligibles". Pero los "aspectos inteligibles" ofrecen una dificultad que no se encuentra en los "aspectos sensibles". Ambos aspectos deben ser actualizados para ser aprehendidos. Pero mientras la actualización de los aspectos sensibles es una causa —o, mejor dicho, un "movimiento"—, parece difícil admitir que haya una causa o un movimiento (o un mismo tipo de causa o movimiento) que actualice los "aspectos inteligibles". De ahí ese otro intelecto que desde Alejandro de Afrodisia se llamó "intelecto activo", νοῦς ποιητικός, y al cual se refiere Aristóteles al decir que es aquel intelecto por medio del cual la capacidad de aprehensión de los aspectos inteligibles se actualiza o llega a ser efectiva.

Desde Teofrasto hasta Zabarella ha habido muy diversas interpretaciones de las nociones de "intelecto pasivo" (= "intelecto paciente", "intelecto en potencia", δύναμις νοῦς) y de "intelecto activo" (= "intelecto agente", "intelecto en acto"), y de sus relaciones mutuas. Resumiremos las opiniones más fundamentales, o más destacadas.

Teofrasto admitió una "mezcla", μίξις, de los dos intelectos. Cada uno de ellos es un aspecto de la actividad intelectual o una de las funciones básicas de esta actividad. La posición de Teofrasto ha sido llamada a veces "immanentista" por cuanto hace radicar el intelecto activo en el alma individual. Teofrasto destacaba al efecto la expresión aristotélica "en el alma", ἐν τῇ ψυχῇ, que se halla en el pasaje citado y ponía de relieve que si es "en el alma" donde se encuentran "las diferencias" —entre intelecto activo y pasivo— no hay razón para mantener que el intelecto activo exista separadamente del pasivo. Oponiéndose a la interpretación de Alejandro de Afrodisia (Cfr. *infra*), Temistio manifestó opiniones parecidas a las de Teofrasto. Lo mismo sucedió con Simplicio. Se consideran asimismo como "immanentistas" las interpretaciones de San Alberto Magno y Santo Tomás. Este último, por ejemplo, destaca el mencionado "en el alma" y dice (*In Arist. librum De an. comm.*, lib. III, lect 10, 736) que si, según el Estagirita, ambos intelectos están *in anima* ello da a entender que son partes del alma, o potencias del alma (*partes animae, vel potentiae*) y no

sustancias separadas (*et non... substantiae separatae*). Ello no quiere decir, sin embargo, que Santo Tomás sea necesariamente inmanentista en el mismo sentido que Teofrasto. En todo caso, no da una interpretación "naturalista" de Aristóteles. Santo Tomás subrayaba el "inmanentismo" contra el "trascendentismo" y "separatismo" de Averroes y los averroístas latinos, contra los cuales escribió el *De unitate intellectus contra Averroistas*. Para Santo Tomás, el intelecto activo se halla en el alma como una virtud capaz de hacer inteligible lo que lo sensible posee de inteligible. La actividad o pasividad del intelecto son funciones de éste con respecto a la realidad. Por otro lado, los inteligibles mueven el intelecto.

Estas interpretaciones "inmanentistas" son radicalmente distintas de las interpretaciones "trascendentistas". De ellas destacan la de Alejandro de Afrodisia y la de Averroes, que han dado lugar a los dos "direcciones trascendentistas" en el asunto que nos ocupa: el alejandrino y el averroísta. Según Alejandro de Afrodisia, el intelecto activo es uno y eterno, y puede ser identificado con el Primer Motor. Sólo el intelecto pasivo o en potencia (intelecto material) está ligado a las almas humanas individuales, las cuales poseen, además, un intelecto adquirido, *νοῦς ἐπικτητός* (el llamado luego *intellectus adeptus*). Las tesis de Alejandro de Afrodisia fueron revividas, con intenciones distintas, por muchos autores que siguieron la doctrina agustiniana de la iluminación (VÉASE) divina. Estos autores tendieron a concebir el intelecto activo como la Luz divina. Por otro lado, según Averroes, no hay diferencia entre el intelecto activo y el pasivo; ambos forman un solo intelecto. Por consiguiente, los hombres no piensan; es el intelecto único el que piensa en ellos. Este intelecto único constituye la esfera ínfima de las "inteligencias": es "la esfera de las almas humanas".

Avicena afirmaba asimismo que el intelecto es una de las esferas en la serie de las "inteligencias": la décima esfera que "da [imprime] las Formas". Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre la concepción averroísta y la aviceniense. En la primera hay un solo intelecto trascendente a las almas, de modo que éstas

no pueden ser inmortales: sólo el intelecto único es inmortal. De ahí la oposición de Santo Tomás y otros autores al averroísmo. En la segunda concepción, en cambio, el "intelecto único" es sólo el activo, de modo que la inmortalidad de las almas no está excluida. En verdad, hay relaciones estrechas entre la concepción de Avicena y la de ciertas corrientes agustinianas, mientras que no puede haberla entre estas corrientes y el averroísmo.

Las últimas discusiones importantes acerca de la cuestión de la diferencia o falta de diferencia entre el intelecto activo y el pasivo fueron las que tuvieron como figuras centrales a Pomponazzi y a Zabarella. Ambos autores defendieron una doctrina similar en parte a la de Teofrasto y similar en parte a la de Alejandro de Afrodisia. En muchos respectos los autores de referencia son considerados como "alejandrinos" y "antiaveroístas".

Puede pensarse que desde Zabarella el problema que hemos presentado aquí ha dejado de existir. Sería más justo, sin embargo, decir que ha dejado de existir del modo como fue formulado. El problema mismo subsiste en cuanto uno de los problemas centrales de la teoría del conocimiento. Puede reformularse en la pregunta: "¿Cómo es posible el conocimiento —en cuanto "ciencia"— en sujetos que, por su estructura psicológica y psicofisiológica, parecen poder apprehender únicamente "datos de los sentidos" y no "datos inteligibles", "universales", etc.?" En este sentido muchos filósofos modernos se han ocupado del problema. Se puede inclusive estudiar la teoría del conocimiento de Kant como una respuesta a la cuestión de la naturaleza y función de una especie de "intelecto activo": el constituido por los conceptos de entendimiento. A la vez, las diversas interpretaciones posibles de Kant pueden estudiarse como diversas formas de la naturaleza y función de tal "intelecto activo". Por ejemplo, si este "intelecto" es "el sistema de conceptos o relaciones que hacen la ciencia posible", se destaca el carácter "trascendente" del "intelecto", lo que no ocurre si el mencionado "sistema de conceptos" es visto como resultado de una actividad de los sujetos en cuanto sujetos cognoscentes.

Sobre las diversas concepciones del intelecto y en particular sobre el "intelecto activo" y las diferencias, o falta de diferencias, entre el "intelecto activo" y el "intelecto pasivo", destacamos los siguientes trabajos en orden histórico aproximado: Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός*, 1867. — Michaelis, *Zur aristotelischen Lehre vom ΝΟΥΣ*, 1888 [monografía]. — F. Granger, "Aristotle, De anima, 429 b 26 - 430 a 25 (On the active and passive Reason)", *The Classical Review*, VI (1892), 298-301. — R. Bobba, *La dottrina dell'intelletto in Aristotele e nei suoi più illustri interpreti*, 1896. — P. Bokonew, "Der νοῦς ποιητικός bei Aristoteles", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXII (1909), 493-510. — Hans Kurfess, "Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sogenannten ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ 1911 (Dis.)". — E. Joyau, "La théorie aristotélicienne de l'intelligence" *Revue de Philosophie*, XVI (1919), 5-23. — M. De Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*, 1934. — G. Verbeke, "Comment Aristote conçoit-il l'immatériel?" *Revue philosophique de Louvain*, XLIV (1946), 205-36. — F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, 1948 [trad. del holandés]. — Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, 1962 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 29]. — O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, 1953, ed. E. Barbotin. — E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, 1954. — P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, 1942. — O. Balleriaux, *Themistius. Son interprétation de la noétique aristotélicienne* [Dissertation manuscrite en la Biblioteca de la Universidad de Lieja, 1941; cit. por E. Barbotin]. — *Íd., íd., D'Aristote à Themistius. Contribution à une histoire de la noétique d'après Aristote* [tesis inédita, Lieja, 1943; cit. por E. Barbotin]. — Martin Grabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe, en Sitzungsbereichte der Bayer. Ak. der Wiss. Phil. hist. Abt., 1936, Heft 4.* — P. Wilpert, "Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrh.," en *Aus der Geisteswelt des*

INT

Mittelalters. Studien und Texte M. Grabmann... gewidmet, 1935 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Suppl. III, 1]. — B. S. Christ, *The Psychology of the Active Intellect of Averroes*, 1926. — G. da Palma, *La dottrina sull' unità dell' intelletto in Sigieri di Brabante*, 1955. — E. Q. Franz, *The Thomistic Doctrine of the Possible Intellect*, 1950. — Otto Keichner, *Der intellectus agens bei Roger Bacon*, 1913. — Se ha estudiado extensamente la noción del intelecto como actividad intelectual en Santo Tomás; véase al respecto: G. Rabeau, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle selon Saint Thomas d'Aquin*, 1938. — J. Peghaire, *Intellectus et Ratio selon saint Thomas d'Aquin*, 1936 [Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 6]. — Un examen psicológico de la noción de intelecto activo en O. Piat: *L'intellect actif ou du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées*, 1890.

INTELECTO ACTIVO [AGENTE, ACTUAL], INTELECTO PASIVO [PACIENTE, EN POTENCIA]. Véase INTELECTO.

INTELECTUALISMO. Se da este nombre a diversas doctrinas: (1) A la que considera la inteligencia, el entendimiento o la razón como los únicos órganos adecuados de conocimiento; (2) a la que estima que la realidad es últimamente de naturaleza inteligible; (3) a la que afirma la superioridad de la inteligencia sobre la voluntad, ya sea en el hombre, ya inclusive en Dios; (4) a la que considera que el hombre está destinado por naturaleza al conocimiento.

Estas doctrinas se combinan a veces entre sí. Con frecuencia (1) se funda en (2), y ambas se basan en (4). En ocasiones (3) es considerado como el fundamento de (1) o de (4). Algunos autores, sin embargo, admiten una de las citadas doctrinas sin por ello considerar que es forzoso adherirse a cualquiera de las otras. (1) es usualmente mantenida en la teoría del conocimiento; (2) en la metafísica; (3) en la teología; (4) en la antropología filosófica.

Ciertos pensadores admiten una de las doctrinas en cuestión, pero estiman que deben introducirse restricciones. Así, (1) se confunde a veces con el racionalismo, pero a veces se considera como una doctrina destinada a mediar entre el racionalismo radical y el radical empirismo. Puede

INT

admitirse (2), pero sin desembocar forzosamente en un panlogismo (VÉASE). El intelectualismo designado por (3) se atribuye por algunos comentaristas a Santo Tomás, hablándose entonces del intelectualismo de este teólogo frente —por ejemplo— al voluntarismo de Duns Escoto, sin por ello suponer que Santo Tomás fuera un racionalista en el sentido moderno. (4) puede atenuarse señalando que el conocimiento al cual el hombre está "destinado" es principalmente de naturaleza intelectual, pero no de modo exclusivo.

Cuando el intelectualismo es de índole epistemológica suele contraponerse al empirismo, al voluntarismo y al emotivismo, pero el nombre 'intelectualismo' sigue siendo vago si no se precisa lo que se entiende por Operación intelectual'. El intelectualismo en la teoría del conocimiento designa, por lo demás, no sólo una cierta actitud frente al origen (y validez) del conocimiento de la realidad, sino también frente al origen (y la validez) de los juicios de valor. Hay sobre todo un intelectualismo en la ética, que destaca el primado intelectual de cualquier juicio moral.

A veces se suele emplear 'intelectualismo' para designar todo un grupo de tendencias filosóficas o inclusive toda una época. Así, por ejemplo, es frecuente calificar la filosofía moderna de intelectualista. Al intelectualismo se opone el antiintelectualismo en sus diversas formas, ya sea como mera negación del primado de lo intelectual, ya sea como afirmación del primado de otros modos de conocer: la voluntad, la emoción, la intuición, etc. En ocasiones el antiintelectualismo se confunde con el irracionalismo (VÉASE), pero esta confusión no es siempre legítima, sobre todo cuando el llamado "irracionalismo" es simplemente el reconocimiento de la existencia de algo irracional.

A menudo se llama "intelectualismo" a toda doctrina según la cual el experimentar se reduce a un conocer (Cfr. J. Dewey, *Expérience and Nature* [1929], pág. 21). Apoyándose en esta idea puede caracterizarse el intelectualismo como una doctrina según la cual la relación *sujeto-objeto* es fundamentalmente de carácter cognoscitivo — o cuando menos importa filosóficamente sólo en cuanto es de carácter cognoscitivo. En este sen-

INT

tido muchas de las filosofías contemporáneas no son intelectualistas. Específicamente no lo son las filosofías contemporáneas que hacen del conocer sólo una de las posibles relaciones entre el sujeto y el mundo.

Cabría distinguir entre doctrinas intelectualistas, no intelectualistas y anti-intelectualistas. En efecto, puede adoptarse una posición no intelectualista sin adoptarse una actitud anti-intelectualista. Por otro lado, toda posición anti-intelectualista es necesariamente no intelectualista.

INTELIGENCIA. El uso del vocablo 'inteligencia' plantea muchos problemas. Por lo pronto, se usa 'inteligencia' para traducir el término latino *intelligentia*. Pero este último término ha tenido sentidos muy diversos. No siempre es fácil rastrear estos sentidos en el uso común de 'inteligencia' a menos que se advierta que se emplea el vocablo en tal o cual contexto o con tal o cual significación. Así, por ejemplo, se habla de la idea de inteligencia en San Agustín, en Santo Tomás, etc. y se compara entonces el significado de 'inteligencia' (es decir, *intelligentia*) con el significado de otros términos tales como 'entendimiento' o 'intelecto' (*intellectus*), 'razón' (*ratio*), etc. A veces se usa 'inteligencia' para referirse a la segunda hipóstasis (VÉASE) plotiniana, el *Nous* (v.) — que también se describe como "lo Inteligible". En alguna relación con este uso se halla el empleo de 'inteligencia' para referirse a las "inteligencias puras", sean las "esferas inteligibles", sean los "ángeles". Se usa asimismo 'inteligencia' como sinónimo de 'intelecto', hablándose entonces de 'inteligencia activa' e 'inteligencia pasiva'. Además, se usa 'inteligencia' como sinónimo de 'entendimiento' (VÉASE).

Para complicar las cosas, 'inteligencia' se usa hoy en un sentido primariamente psicológico, como denotando cierta "facultad" o cierta "función" — la "facultad" o "función" intelectual. Se habla entonces de una "psicología de la inteligencia" en la cual desaparecen casi por completo el sentido metafísico de 'inteligencia' y casi por completo el sentido gnoseológico.

Con el fin de no perdernos en este laberinto lingüístico, hemos adoptado las siguientes convenciones:

1. Hemos tratado del sentido meta-

INT

físico, y en parte gnoseológico, de 'inteligencia' en el artículo sobre el vocablo latino *intelligentia* (véase).

2. Hemos dedicado artículos especiales a Entendimiento (VÉASE) y a Intelecto (v.), de acuerdo con ciertos usos de estos términos explicados en dichos artículos. En algunos casos se podría sustituir 'intelecto' por 'inteligencia', pero hemos preferido el primer término.

3. Nos hemos limitado a tratar en el resto del presente artículo de los siguientes sentidos de 'inteligencia': (a) el sentido psicológico, o primariamente psicológico — que, daba la índole de la presente obra, donde los ternas psicológicos tienen una función ancillar, trataremos sólo parcamente; (b) el sentido de 'inteligencia' en algunos de los idealistas postkantianos; (c) el sentido de 'inteligencia' en Taine; (d) el sentido de 'inteligencia' en Bergson; (e) el sentido de 'inteligencia' —en particular, en la expresión 'inteligencia sentiente'— en Xavier Zubiri.

El significado psicológico de 'inteligencia' arrastra algunos de los sentidos que no eran propiamente, o que no eran enteramente, psicológicos en algunos modos de considerarse la inteligencia. Tal ocurre sobre todo cuando se entiende 'inteligencia' como un conjunto de funciones distintas, o cuando menos distinguibles, de las agrupadas bajo los términos 'memoria', 'voluntad', 'sentimiento'. 'Inteligencia', 'memoria', 'voluntad' y 'sentimiento', y, más a menudo, 'inteligencia', 'memoria' y 'voluntad' han sido nombres con los que se han designado varias posibles "facultades" o "capacidades" o "funciones" o "grupos de funciones". En la "psicología de las facultades" (véase FACULTAD) la inteligencia —llamada también a veces "entendimiento" e "intelecto"— ha sido considerada como una de las facultades humanas básicas, y a veces como la facultad humana básica. Cuando se ha abandonado el lenguaje de la "psicología de las facultades" se ha preferido hablar de "función", de "funciones" o de "grupo de funciones" intelectuales. En el llamado "análisis factorial de la inteligencia" (véase FACULTAD, *ad finem*), la inteligencia ha sido definida como un conjunto de funciones, pero de tal modo características y distinguibles de otras que ha recibido el nombre

INT

de "una función fundamental" — similar a una "facultad".

Una caracterización muy general y muy común de la inteligencia en sentido psicológico ha consistido en concebirla como una capacidad poseída por ciertos organismos para adaptarse a situaciones nuevas, utilizando a tal efecto el conocimiento adquirido en el curso de anteriores procesos de adaptación. Desde este punto de vista, la inteligencia es considerada como una capacidad de aprendizaje y de aplicación del aprendizaje. Se ha planteado el problema de si esta concepción de la inteligencia no será exclusivamente de índole "práctica" (y "pragmática") y de si la definición en cuestión puede asimismo aplicarse a la esfera "teórica". Los autores de tendencia behaviorista han tendido a considerar lo práctico y lo teórico como dos aspectos en el "proceso de adaptación y aprendizaje". Otros autores, en cambio, han estimado que o bien la inteligencia es exclusivamente "práctica", o bien que cuando es "teórica" no se trata propiamente de inteligencia, sino de alguna otra función.

Relacionada con este último punto se halla la discusión acerca de si la inteligencia caracteriza propiamente los seres humanos o de si puede hablarse asimismo de inteligencia animal. Esta discusión fue grandemente impulsada por los famosos experimentos de Köhler (v.) sobre "la inteligencia de los chimpancés". Tales experimentos probaron que los chimpancés son capaces no sólo de aprendizaje, sino también de cierta "reflexión" ante un "problema nuevo" (por ejemplo, el problema de alcanzar un plátano por medio de dos bastones, cada uno de los cuales es demasiado corto, pero que pueden enchufarse uno con otro para alcanzar la longitud necesaria). Algunos autores han argüido que los experimentos en cuestión prueban que la inteligencia no es una capacidad específica del hombre. Otros han indicado que no hay diferencia esencial entre el hombre y ciertos animales si se concibe la inteligencia en el sentido en que el concepto fue manejado por Köhler, pero que puede darse otra definición de 'inteligencia' en la que intervengan operaciones intelectuales distintas de las ejecutadas por los chimpancés. Otros han reconocido que la inteli-

INT

gencia no es una capacidad específicamente humana, pero que ello no significa que no haya ninguna posibilidad de hallar una diferencia esencial entre los animales superiores y el hombre. Tal es la opinión de Max Scheler al indicar que el hombre se caracteriza no por la inteligencia, sino por la "razón" como facultad de aprehensión de esencias puras, independientemente de los posibles efectos prácticos de la actividad racional.

Algunos idealistas postkantianos utilizaron el vocablo 'inteligencia' (*Intelligens*) en varios sentidos. Destacamos al respecto los usos de Fichte y Hegel. Fichte habló de un "sistema de la inteligencia" (*System der Intelligenz*) y estimó que la inteligencia tiene dos aspectos: el práctico y el teórico. Hegel concibió a veces la inteligencia como "espíritu teórico" (*theoretischer Geist*), y concibió el espíritu en cuanto aprehensor de la realidad en dos formas: la forma de la subjetividad (o inteligencia) y la de la objetividad (o voluntad). La inteligencia fue definida por Hegel como "facultad cognoscitiva" (*Erkenntnisvermögen*).

Taine entiende por 'inteligencia' (*intelligence*) "lo que se entendía antaño por entendimiento o intelecto, es decir, la facultad de conocer" — usando 'facultad' como un "nombre cómodo". El análisis de la inteligencia es para Taine una "psicología general", pero dentro de ésta se halla una teoría del conocimiento que va desde el estudio de los signos, las imágenes y las sensaciones hasta el estudio de la razón como conocimiento de "cosas generales" y de "leyes".

El sentido de 'inteligencia' en Bergson está ligado en parte a los estudios psicológicos sobre la inteligencia y en parte al predominio de una concepción behaviorista y pragmática de la inteligencia. Según Bergson, la inteligencia se contrapone al instinto (VÉASE); la inteligencia —que de ser una función psicológica propia del hombre o de cierto grupo de organismos pasa a ser una "tendencia general en la evolución"— está encaminada a organizar la realidad material con vistas a su dominio. Por eso la inteligencia corta, divide, organiza y articula en vez de reconocer la continuidad y el "flujo" de lo real. La inteligencia es "enemiga de la vida" (o, mejor, de "la Vida") en cuanto "muestra una

INT

incomprensión natural de la Vida". Nos hemos referido a este punto con más detalle en los artículos BERGSON e INSTINTO (en éste nos hemos referido asimismo a las ideas de Max Scheler al respecto). Agreguemos aquí solamente que las ideas de Bergson, y posiblemente las de Scheler, están dentro de la línea de una orientación "antiintelectualista" que tiende a "rebajar la inteligencia" con el fin de subrayar la importancia de otras funciones, tales como la intuición (VÉASE).

Hemos tocado la concepción de la inteligencia como "inteligencia sentiente" (no "sintiente") en Xaxier Zubiri en varios artículos de la presente obra. Puntualizaremos aquí simplemente algunos aspectos capitales de tal concepción. Según Zubiri, la inteligencia está constituida formalmente por la "apertura a las cosas como realidades", de tal suerte que "la formalidad propia de lo inteligido es 'realidad'". La inteligencia no es, sin embargo, independiente del "sentir". El puro sentir presenta a las cosas como estímulos. Pero hay un modo de "sentir" que las presenta como realidades: es un modo de sentir intelectual por el cual la sensibilidad se hace intelectual. Decir que la sensibilidad se hace intelectual es también decir que la inteligencia se hace "sentiente". Aunque el sentir y el inteligir sean operaciones distintas, están unidas en la estructura "inteligencia sentiente". No hay que confundir esta inteligencia como una mera intelección de "cosas sensibles". La inteligencia sentiente aprehende las cosas reales en su "impresión de realidad". Ésta es "la impresión de la formalidad propia de las cualidades sentidas".

Las obras sobre psicología de la inteligencia son numerosas; nos limitamos a mencionar a modo de ejemplo: Alfred Binet, *Étude expérimentale de l'intelligence*, 1903. — C. Spearman, *The Nature of Intelligence and the Principles of Cognition*, 1923. — Jean Piaget, *La psychologie de l'intelligence*, 1947 (trad. esp.: *Psicología de la inteligencia*, 1955). — L. J. Bischof, *Intelligence. Statical Concepts of Its Nature*, 1954. — Para las obras de Max Scheler y Zubiri, véanse los artículos sobre estos pensadores.

INTELIGIBLE. En distintas formas y con distintos vocablos se ha distinguido desde Platón entre lo sen-

INT

sible, αἰσθητός, *sensibilis*, y lo inteligible, νοητός, *intelligibilis*. En la medida en que influyó en Platón el eleatismo, lo sensible se distinguía de lo inteligible como la multiplicidad se distingue de la unidad. Pero en sus esfuerzos por deshacerse de las consecuencias del eleatismo, Platón admitió asimismo una multiplicidad inteligible o ideal. Lo inteligible son para Platón las cosas en cuanto son verdaderas, los seres que son, τὰ ὄντως ὄντα; lo sensible son las cosas en cuanto son sólo materia de opinión. La distinción entre lo sensible y lo inteligible se encuentra asimismo en Aristóteles (*de an.*, III, 8, 431 b 21): las cosas sensibles son objeto de los sentidos; las cosas inteligibles son objeto del pensamiento, de la inteligencia, de la razón. Sin embargo, el modo de distinguir, y de relacionar, lo sensible y lo inteligible difieren en Platón y en Aristóteles. En el primero hay, por un lado, una separación entre lo sensible y lo inteligible, y por otro lado una relación de fundamentación: lo inteligible es el fundamento, cuando menos en cuanto modelo, de lo sensible. En el segundo no hay separación entre lo sensible y lo inteligible; este último se halla de algún modo en el primero.

Para Plotino, lo Inteligible es, por decirlo así, el contenido de la Inteligencia, νοῦς, primera emanación de lo Uno. Lo inteligible es la inteligencia "en reposo" (*Enn.*, III, ix, 1). Muchos filósofos han hablado de un "mundo inteligible", κόσμος νοητός, como "mundo de las ideas" — en el sentido platónico de 'idea'. Los escolásticos, y en particular Santo Tomás, han hablado de lo inteligible como lo cognoscible mediante el intelecto (VÉASE). Lo inteligible puede serlo por sí mismo (o por su esencia), o bien serlo por accidente. Lo inteligible por sí mismo es aprehendido inmediatamente por el intelecto; lo inteligible por accidente es aprehendido por el intelecto junto con sus manifestaciones. Las llamadas "especies", o elementos intermedios entre el sujeto y el objeto, pueden ser asimismo sensibles o inteligibles. Las especies sensibles son lo que se representan los sentidos; los inteligibles, lo que se representa el intelecto.

Por lo dicho antes se ve que la noción de inteligible —lo mismo que la noción contrapuesta, o correlacionada,

INT

de lo sensible— ofrece a la vez aspectos metafísicos y gnoseológicos. Metafísicamente, lo inteligible es concebido como una realidad —si no la realidad— en cuanto es "verdadera realidad", y ésta a su vez en cuanto es inmutable. Gnoseológicamente, lo inteligible es concebido como el aspecto "pensable" y "racional" de la realidad. Los dos aspectos se hallan con frecuencia entremezclados. En muchos casos, la concepción gnoseológica de lo inteligible se halla subordinada a su concepción metafísica. Tal es lo característico de múltiples formas de platonismo y neoplatonismo. En otros casos se tiende a distinguir entre lo inteligible desde el punto de vista metafísico y lo inteligible desde el punto de vista gnoseológico. Así ocurre con frecuencia en la tradición aristotélica. Sin embargo, aun en este último caso es posible, y no infrecuente, manifestar, o suponer, que el fundamento del verdadero conocimiento se halla en una básica "inteligibilidad" de lo conocido, por lo que se puede concluir que lo inteligible es primariamente lo real —o cuando menos se halla *en* lo real— y secundariamente un modo de comprender lo real en su verdadera realidad.

En la filosofía moderna se ha hablado menos de lo inteligible que en el pensamiento antiguo y medieval, pero en algunos casos —por ejemplo, en el llamado "racionalismo", y en particular en el "racionalismo de Leibniz-Wolff"— se ha admitido no sólo un mundo inteligible, sino también su cognoscibilidad. La existencia de todo mundo inteligible ha sido rechazada por los empiristas de todas las tendencias. Por otro lado, Kant ha identificado el mundo inteligible con el mundo nouménico (véase COSA EN SÍ, NOÚMENO), y aunque no lo ha excluido en principio, lo ha declarado incognoscible. Lo cognoscible para Kant no es el mundo inteligible, sino el "mundo intelectual", esto es, el mundo en cuanto es accesible al sujeto cognoscente por medio de las formas y conceptos *a priori*.

En un sentido mucho más general se usa el término 'inteligible' —y términos tales como 'inteligibilidad'— para referirse a "lo racionalmente comprensible", "lo pensable". En este sentido se habla de la inteligibilidad o no inteligibilidad de las cosas, de lo real, del mundo en general, etc. Algu-

INT

nos autores han considerado que lo real no es nunca propiamente inteligible, y que el ser inteligible es únicamente una propiedad de lo ideal.

W. M. Urban, *The Intelligible World. Metaphysics and Value*, 1929. — G. Nebel, *Plotin's Kategorien der intelligibilen Welt*, 1929. — J. Ritter, *Mundus Intelligibilis: Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, 1937. — J. Pépin, "Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Año LXXXI (1956), 39-64.

INTELLIGENTIA. Por las razones aducidas en Inteligencia (VÉASE) hemos decidido consagrar un artículo especial al término latino *intelligentia*. En este artículo trataremos de algunos de los significados de *intelligentia* —y también del plural, *intelligentiae*— de acuerdo con ciertos usos en autores de lengua latina. Ello no significa que *intelligentia* tenga únicamente los sentidos que aquí se indican. Hay que tener en cuenta que muy a menudo se han usado como sinónimos *intelligentia* e *intellectus*. Por esta razón remitimos especialmente al artículo INTELECTO como complemento del presente.

San Agustín usó *intelligentia* (y también *intellectus*) para designar una facultad del alma (humana) superior a la razón, *ratio*. Esta última consiste en el movimiento de la mente, *mens*, de una cosa a otra — o, si se quiere, de una proposición a otra. La razón da lugar, pues, al "raciocinio". La *intelligentia*, en cambio, da lugar a una "visión", y en particular a una "visión interior" — más exactamente, a una visión de las realidades en el interior del alma, visión que se hace posible por medio de la iluminación (VÉASE) divina. *Intelligentia* ha sido usado en el citado sentido, y otros muy similares, por autores que han seguido la doctrina agustiniana de la iluminación. El término *intelligentia* ha sido usado asimismo por San Agustín al tratar de la Trinidad divina. Sin embargo, aunque dicho autor ha distinguido entre *memoria*, *intelligentia* y *voluntas* al hablar del proceso trinitario y al hablar del alma humana, ello no significa que se trate ni de las mismas operaciones ni del mismo tipo de distinción.

INT

Santo Tomás usó *intelligentia* para designar la acción y efecto de *intelligere* (que a veces se entendió como *iníus légere* o "leer por dentro", interpretar). El *intelligere* equivale a "percibir" o "entender"; así, la *intelligentia* equivale a "percepción (intelectual)" y a "entendimiento". La *inteligencia* es considerada por Santo Tomás como una de las virtudes intelectuales, junto a la *scientia*, a la *sapientia* y a la *prudentia*. La *inteligencia* es asimismo descrita como un *habitus principiorum* (véase HÁBITO).

Tanto Santo Tomás como muchos otros autores medievales usaron asimismo *intelligentia* en el sentido de *intelligentia separata*. Este uso está ligado a la noción neoplatónica de las "esferas inteligibles", especialmente tal como fue elaborada por varios filósofos árabes, en particular por Avicena. A este efecto se usó la expresión citada en plural: *intelligentiae separatae* — o también *substantiae separatae*. Según ello, hay tantas *intelligentiae* como hay "esferas inteligibles". Según hemos visto en INTELECTO, Avicena (y también Averroes) consideraron la última esfera de las *intelligentiae* como la propia del intelecto activo (y para Averroes, del "intelecto único"). Hay, pues, un orden de las *intelligentiae*, en el cual la *ultima intelligentia* envía la especie inteligible al intelecto. Desde el punto de vista teológico, se llamaron asimismo *intelligentiae* a los ángeles, en cuanto "inteligencias puras" o "substancias espirituales" sin ningún cuerpo ni materia.

INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD. Examinaremos dos sentidos de estas nociones: (I) el sentido lógico, gnoseológico (y en parte psicológico), que muchas veces están entremezclados, y (II) el sentido ético.

I. *Sentido lógico, gnoseológico (y en parte psicológico)*. El vocablo 'intención' *intentio*, expresa la acción y efecto de tender —*tendere*— hacia algo — *aliquid tendere*. Así lo encontramos en Santo Tomás, *S. Theol.*, I-IIa, q. XII, a 1, si bien hay que tener en cuenta que el mismo autor subraya a veces que se trata de un vocablo equívoco (*De potentia*, V, 1). Cuando se toma en sentido lógico —en el sentido de la llamada "lógica material" escolástica—, gnoseológico

INT

y (en parte) psicológico, designa el hecho de que ningún conocimiento actual es posible si no hay una "intención". La intención es entonces el acto del entendimiento *dirigido* al conocimiento de un objeto. Pero como en este acto pueden distinguirse varios elementos por parte del sujeto como por parte del objeto, la significación de 'intención' resulta algo ambigua. Es lo que ya reconoció, junto con Santo Tomás, San Buenaventura al escribir en *In lib. II Sent.*, d. 38, a 2, q. 2 ad 2, lo siguiente: "La intención significa a veces la potencia que tiende a algo; a veces, la condición según la cual tiende o intenta; a veces, el acto de tender a; a veces, la cosa misma a la cual tiende. Y aunque es cierto que el nombre 'intención' se refiere al acto mismo, a veces manifiesta las otras acepciones. Cuando se dice que la intención es el ojo, la intención es una potencia. Cuando se dice que es luz, se considera como una condición dirigente. Cuando se dice que es el propio fin, se toma en el sentido de aquello hacia lo cual se tiende. Y cuando se dice que cierta intención es recta y otra oblicua, se considera la intención como el acto." Ahora bien, cada vez se impuso más en la escolástica el sentido de 'intención' como un modo particular de atención (o modo de ser del acto cognoscente) sobre la realidad conocida. De ahí la división (que trata Santo Tomás en *S. theol.*, I, q. LIII) de los conceptos en conceptos de primeras intenciones y conceptos de segundas intenciones. Se trata primariamente de actos. Pero como estos actos se refieren a conceptos, la división en cuestión termina por ser de naturaleza lógica. Algunos autores árabes habían ya sentado la tesis del ser intencional como realidad presente en la mente. La mente es atencional, en cuanto tiende a las cosas, y las cosas son intencionales en cuanto tienden al ser. Así ocurre con Avicena (Cfr. M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena*, 1949, págs. 57-67), el cual distingue entre intenciones sensibles, intenciones no sensibles e intenciones inteligibles. Esa tesis y estas distinciones desempeñaron un papel fundamental en los escolásticos de los siglos XIII y XIV. En particular durante el último citado siglo —en el cual predominó, por lo menos a este

INT

respecto, la averiguación lógica sobre la gnoseológica— fue usual estudiar las primeras intenciones como términos que se refieren a los objetos reales, y las segundas intenciones como términos que se refieren a los objetos lógicos. Ambas clases de intenciones constituyen una subdivisión en los términos de primera imposición (VÉANSE). No se trata, como han precisado luego los escolásticos, de una división del objeto o del concepto, sino de una división del concepto por razón del objeto. Así, las primeras intenciones son términos como 'árbol', 'estrella' y, en general, clases. Las segundas intenciones son términos como 'clase'. Los escolásticos consideraban como segundas intenciones sobre todo términos como 'identidad', 'alteridad', 'coexistencia', 'incomposibilidad'. Pero los términos en cuestión son más abundantes. La lógica es definida a veces como la ciencia de las segundas intenciones aplicadas a las primeras intenciones, pues la lógica estudia los objetos según el estado en el cual son recibidos por el intelecto. De ahí que la lógica se refiera, según la mayor parte de los escolásticos, a objetos formales, pero con fundamento en la realidad.

Se ha sugerido a veces que la doctrina escolástica de las intenciones es análoga a la teoría contemporánea de los tipos (véase TIPO). Algunos autores (como Church) han observado que hay entre ambas una diferencia importante: en la doctrina escolástica no hay jerarquía ascendente infinita y ni siquiera términos de tercera intención. La observación es correcta en su primera parte; en cuanto a la segunda se ha hecho notar que los trascendentales por lo menos pueden ser considerados como términos de tercera intención.

El entrelazamiento entre el sentido gnoseológico y el sentido lógico del vocablo 'intención' se debe casi siempre a que, como precisó Juan de Santo Tomás, la intención es entendida a la vez como un acto y como un concepto del intelecto (Cfr. *Cursus philosophicus*, I, q. 2, art. 2). Pero así como en los anteriores párrafos el sentido lógico resultaba predominante, en otras ocasiones observamos el predominio del sentido gnoseológico. Ocurre esto, por ejemplo, cuando Santo Tomás usa el término 'intencional' al referirse a las formas

INT

intencionales o especies intencionales. Estas formas resultan también del estudio de la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Como el sujeto se convierte en objeto sin dejar de ser sujeto, es necesario para explicar su presencia en él introducir la noción de *especie intencional*, que determina la llamada existencia intencional, *esse intentionale* o *esse naturae* (*S. theol.*, I, q. LVI, 2 ad 3; q. LVII, 1 ad 2; *In Lib I Sent.*, d 33, q. 1 a 1 ad 3 *et alia*). Como hemos visto con más detalle en otro lugar (véase ESPECIE), se trata de una forma cognoscitiva, no ontológica, de un "medio" por el cual se llega al conocimiento. Pero como el objeto adquiere así una nueva forma de presentación, se puede hablar análogamente de que tiene una nueva manera de ser y, por lo tanto, de que algo ontológico se inserta en la relación gnoseológica. Según Santo Tomás, sólo cuando la forma tiene un modo intencional de existencia, el objeto (como objeto de conocimiento) está presente en el sujeto.

Las significaciones de 'intención' β 'intencional' (lo mismo que de 'intencionalidad') no quedan agotadas con las antes apuntadas. Los escolásticos usaron 'intención' en otras acepciones, aun cuando todas ellas tuvieran su raíz en la idea del *tender a* que implica un sujeto que tiende a y un objeto hacia el cual se tiende. Así ocurre con la noción de *intentio intellectiva* (traducida por X. Zubiri por medio de la expresión 'intención entendida') usada por Suárez en la *Disputación* segunda, de acuerdo con usos escolásticos anteriores, especialmente de autores que siguieron a Averroes. La intención entendida es el objeto acerca del cual versa la concepción formal en el sentido de Suárez, concepción a la que nos hemos referido en Concepto y Forma (VÉANSE).

Franz Brentano recogió la significación escolástica de *intentio* que había sido crecientemente olvidada durante la época moderna, aun cuando no tan totalmente como a veces se supone, pues aparte la tradición propiamente escolástica todavía en el siglo XVII la noción de intención desempeñaba un papel fundamental en varias filosofías. Husserl ha observado al respecto que el *cogito* cartesiano es intencional y que cada *co-*

INT

gito tiene su *cogitatum* (*Die Krisis*, etc., I § 20; *Husserliana*, VI, 84). Y Scheler había reparado en que a comienzos de la época moderna estaba muy arraigada la doctrina de la intencionalidad de los sentimientos a que nos hemos referido en Emoción y Sentimiento (VÉANSE). Ahora bien, es lo cierto que tras un período de ocaso Brentano hizo de la noción de intencionalidad un concepto *central* de su psicología. Según Brentano, los actos psíquicos poseen —a diferencia de los fenómenos físicos— una intencionalidad, es decir, se refieren a un objeto o lo mientan. "Todo fenómeno psíquico —escribe Brentano— está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia (VÉANSE) intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad immanente" (*Psicología*, II, 1. trad. J. Gaos). La inexistencia en el sentido de una *in existentia* o "existencia en algo", es, pues, como declara el propio Brentano siguiendo la terminología escolástica, un "estar objetivamente en algo", donde 'objetivamente' ha de entenderse en el sentido de objeto (v.) como contenido de un acto de representación.

En la concepción brentaniana de la intencionalidad —por lo menos tal como está presentada en la *Psicología desde el punto de vista empírico*— lo importante es la immanencia del objeto en la conciencia más bien que la dirección de la conciencia hacia el objeto. Brentano llegó a desinteresarse de la citada immanencia del objeto para ocuparse más de la mencionada "dirección de la conciencia hacia el objeto", pero en ningún momento abandonó su propósito capital, que era distinguir pulcramente entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos. En cambio, Husserl, que recogió de Brentano la idea de intencionalidad, se interesó más por el elemento de la dirección, estudiando lo que llamó "intenciones" más bien que la naturaleza de los objetos intencionales. Además, la doctrina husserliana de la intencionalidad tenía un alcance mayor que el que había motivado a Brentano, pues constituyó una de las

bases de la fenomenología (v). Reseñaremos a continuación algunas de las ideas husserlianas al respecto.

En las *Investigaciones lógicas* Husserl se atuvo en lo principal a la noción brentaniana de intencionalidad: "Nosotros consideramos que la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los 'fenómenos psíquicos' o 'actos'; de suerte que vemos en la definición de Brentano, según la cual los fenómenos psíquicos son 'aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto', una definición esencial, cuya 'realidad' (en el antiguo sentido) está asegurada naturalmente por los ejemplos" (Investigación Quinta, § 10; trad. esp Morente-Gaos, tomo III, págs. 151-2; véase también IDEACIÓN). Pero a la vez estimó que hay que evitar hablar de "fenómenos psíquicos"; e introducir más bien la expresión Vivencias intencionales. "El adjetivo calificativo *intencional* [aplicado a "vivencia"] indica el carácter esencial común a la clase de vivencias que se trata de definir, la propiedad de la *intención*, el referirse a algo objetivo en el modo de la representación o en cualquier modo análogo" (*ibid.*, § 13; *id.*, pág. 160). La intención se entiende en cuanto a un "atender" — en el cual, por lo demás, debe excluirse por completo la idea de actividad.

En las *Ideas* Husserl precisó el sentido (o sentidos) de 'intención'. "Reconocemos bajo la intencionalidad la propiedad de las vivencias de 'ser conciencia de algo' (*Bewusstsein von etwas zu sein*). Esta propiedad maravillosa, a la cual se reducen todos los enigmas metafísicos y de la razón pura, se nos apareció ante todo en el *cogito* explícito: percibir es percibir algo, acaso una cosa; juzgar [enjuiciar] es juzgar [enjuiciar] una situación; valorar es valorar un contenido valioso; desear es desear un contenido apetecible, etc. El obrar se refiere a la acción, el hacer concierne a lo hecho, el amar a lo amado, la alegría a aquello de que uno se alegra, etc. En todo *cogito* actual, una mirada irradia del puro Yo hacia el 'objeto' del correspondiente correlato de la conciencia..." (*Ideen*, I, § 84; *Husserliana*, III, 204; Cfr. también §§ 36, 85; *ibid.*, III, 79-81 y 207-12). Ello no significa

que en toda experiencia del yo pueda descubrirse tal "direccionalidad". La intencionalidad puede "ocultarse". Por lo demás, hay campos potenciales de percepción que se convierten en intencionales.

Debe tenerse presente que hay en Husserl no sólo diversos conceptos de 'intención', sino la idea de que hay varias formas de intención. Así, no es lo mismo la intencionalidad de la "mera representación" que la del juicio, de la suposición (o supuesto), de la duda, del deseo, etc. Hay intenciones teóricas e intenciones volitivas, etc. Además, mientras en las *Investigaciones* Husserl tendía a destacar el carácter objetivante y relacionante de los actos intencionales, en obras posteriores destacó su carácter "constitutivo". Según el mismo, las intenciones son "cumplimiento" de actos intencionales. Con ello se llega a la idea de que los objetos intencionales se constituyen mediante actos intencionales.

En suma, no obstante la indudable deuda de Husserl a Brentano en este respecto, el primero modificó la noción de intención en proporción considerable. A las características apuntadas antes de la noción husserliana de intención agregamos que para Husserl no todas las vivencias son necesariamente intencionales; hay vivencias puramente "sensibles" y, por ello, "ciegas"; son los "contenidos sensibles" o "contenidos hiléticos" (véase HILÉTICO). Además, las vivencias propiamente intencionales se distinguen según las maneras de "posición" (*Setzung*). Puede entenderse tal "posición" en sentido estricto y en sentido lato. En sentido estricto tenemos actos "efectivamente objetivantes" (o "actos doxales"). En sentido lato tenemos actos "emocionales" (en cuanto "tesis" y "posiciones" (Cfr. *Ideen*, I, 5 117; *Husserliana*, III, 288). Cuando se unen, en cualquiera de los dos sentidos indicados, la "materia intencional" y la "posición", tenemos la esencia intencional propiamente dicha.

La noción de intención ha sido asimismo objeto de estudio por parte de varios pensadores "analíticos" y "lingüísticos". Así sucede con Stuart Hampshire. En su libro *Thought and Action* (1959), Stuart Hampshire reconoce que la noción que nos ocupa es una de las más complejas: "la noción de la voluntad, de la acción, de la relación entre el pensamiento y la

acción, la relación entre el espíritu de una persona y su cuerpo, la diferencia entre obedecer una convenioión o una norma y poseer meramente un hábito — todos estos problemas concurren en la noción de intención" (*op. cit.*, pág. 96). Aunque el lenguaje —especialmente por medio de términos tales como 'ensayar', 'tratar de', 'pensar en' y otros análogos— nos proporciona indicios muy útiles para desentrañar los diversos significados de 'intención', un examen exclusivamente lingüístico no parece, sin embargo, suficiente. En efecto, una de las características de la noción de intención es que "en cualquier uso del lenguaje con vistas a la comunicación oral o escrita, hay una intención tras las palabras efectivamente usadas, es decir, lo que pretendo decir, o que se me entienda que digo, por medio de las palabras empleadas" (*op. cit.*, pág. 135). Según G. E. M. Anscombe (*Intention*, 1957), las intenciones son actos no observados. Respecto a tales actos puede formularse la pregunta "¿Por qué?", pero sin que la respuesta a tal pregunta indique nada de naturaleza causal. G. E. M. Anscombe habla de tres modos de entender la noción de intención: como expresión de intención respecto a un futuro ("Voy a hacer esto o aquello"); como acción intencional (como cuando se hace algo y se pregunta con qué intención se hizo), y como intención en el actuar.

II. *Sentido ético*. También en esta esfera ha sido usado el vocablo 'intención' principalmente por los escolásticos a base del sentido primario del tender hacia otra cosa: *in aliquid tendere*. La cosa hacia la cual aquí se tiende no es, empero, el objeto de conocimiento, sino un fin (moral). Por eso la intención en este sentido es una *intentio finis* procedente del acto de la voluntad, guiado por el entendimiento, el cual investiga los medios que conducen al fin. La intención ocupa un lugar importante en la serie de las *actiones voluntatis*. El entendimiento juzga; la voluntad se determina mediante una intención. Otros actos de la voluntad paralelos son la elección y la fruición (*fruitio*). Los escolásticos distinguían también entre la intención inmediata y la mediata, la indirecta y la directa. Ya desde Gregorio I (540-609) —el cual fue, según Ziegler, el primero en usar

el término en el sentido presente— 'intención' significaba una acción desde el punto de vista del agente como ser dotado de voluntad, así como en la lógica material y en la epistemología designaba una acción desde el punto de vista del agente como ser dotado de inteligencia. Las posteriores significaciones de 'intención' como vocablo ético están todas basadas en esta idea. Así ocurre inclusive cuando se habla (Kant) de la intención de la Naturaleza (por analogía con la intención del sujeto moral) y se indica (Cfr. *K. d. U.*, § 68) que la facultad del juicio concibe la Naturaleza *como si* hubiera intención en sus fines.

El problema de la intención moral es uno de los problemas fundamentales de la ética. El sesgo que ésta tome depende en gran parte de la mayor o menor importancia que se dé a la intención. Algunos autores destacan, en efecto, como elementos determinantes del valor moral, las intenciones; otros, los actos (y aun el mero resultado de ellos). En general, puede decirse que la ética formalista (Kant) *tiende* al predominio de la intención (que fue subrayada ya por algunos filósofos medievales, tales Abelardo), a diferencia de la mayor parte de las morales antiguas, que *tendían* al predominio de la obra. Según las éticas formalistas, en rigor solamente son morales los actos que tienen una intención moral, es decir, los que se ejecutan en virtud de principios morales y *cualesquiera que sean sus resultados*. Según las éticas no formalistas (o materiales), el resultado de la acción moral es decisivo (y aun exclusivamente determinante) para el juicio ético.

No es fácil decidirse por una u otra posición. Los partidarios del predominio de la intención arguyen, contra sus adversarios, que es impensable una acción moralmente buena que resulte de una intención moralmente mala, pues de lo contrario quedaría abierta la puerta a un completo realismo pragmatista. Los partidarios del predominio de la obra señalan, según el célebre proverbio, que "de buenas intenciones está empedrado el infierno". Para resolver el problema, algunos han manifestado que tanto una mala intención que da lugar a una buena acción, como una buena intención que origina una mala ac-

ción, son impensables. La base de tal solución es la negación de la posibilidad de una separación completa entre intención y acción (u obra); la separación —arguyen varios pensadores— es artificial y obedece a una previa e ilegítima hipótesis de dos modos de ser moral que designamos con los nombres 'intención' y 'acto'. Sin embargo, esta solución topa con grandes dificultades. La *primera* es el olvido del *hecho* de que puede tenerse efectivamente la intención de hacer algo y hacer lo contrario, como lo expresa el famoso pasaje de San Pablo: "Tengo la voluntad, pero no el poder de hacer el bien. No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero hacer" (*Rom.*, VII 18, 19), o como lo indican las tan citadas palabras de Medea en el poema de Ovidio: *Video mēlora proboque deteriora sequor*. (*Métamorphoses*, 7.21: "Veo lo mejor y lo más correcto, pero me inclino a lo peor"). Debe advertirse que las experiencias usuales sobre la distancia entre el propósito y la acción no son equivalentes al proverbio antes citado, pues aquí se afirma algo más que el hecho de que buenas intenciones *pueden* producir resultados moralmente desastrosos y, por lo tanto, que pueda haber discrepancia entre lo que se quiere hacer y lo que *resulta* del querer: se indica que el espíritu mismo del hombre está dividido moralmente, y que si hay división debe de haber en él por lo menos dos elementos — siquiera sea bajo la forma de actitudes psicológicas. La *segunda* dificultad consiste en el hecho de que dentro de las propias intenciones o acciones se dan combinaciones inesperadas. Esto ha sido subrayado por muchos autores, tanto filósofos (lo vemos en Plotino, en los estoicos, en la casuística moral escolástica y últimamente en J. P. Sartre) como literatos (para limítarnos a *algunos* novelistas: en Pérez Galdós, Dostoievski, Proust, Henry James, Thomas Mann, Graham Greene). Según ello, un complejo de buenas intenciones puede desembocar en una *intención* mala; un complejo de buenas obras puede dar por resultado una obra mala, etc. Se desvanece así el optimismo (muy en boga en el siglo XVIII y parte del XIX) que afirmaba la natural conjunción de los bienes (de toda índole) entre sí, y de los males (de toda índole) entre

sí, de forma que, según esta doctrina, bastaría desarrollar en el hombre potencias buenas para que fuese bueno el resultado. Y si se arguye que esto pertenece a la práctica y a la casuística morales, pero no a la teoría (o a los *principios* de la moral), se olvida que en moral, más que en otra esfera, teoría y práctica no pueden ser arbitrariamente separadas. Así, el problema de la intención y de su relación con la acción permanece en pie como una de las más agudas cuestiones de la ética.

El papel decisivo de la noción de intención para determinar el tipo de ética adoptado ha sido muy claramente puesto de relieve por Nietzsche (*Jenseits*, § 32) al establecer una división de la historia de la moral en tres grandes períodos. El primero es el período *pre-moral*, en el cual el valor o disvalor de una acción se infieren únicamente de sus consecuencias (incluyendo los efectos retroactivos de las mismas). El segundo es el período *moral*, período "aristocrático" en el cual predomina la cuestión del "origen" de la acción moral. Sin embargo, cuando el primado del "origen" es llevado a sus últimas consecuencias, no se subraya ya el origen del acto, sino la intención de actuar de cierto modo: ésta es todo lo que se requiere para calificar el "acto" de moral. Por eso el segundo período es el período en el que predomina la moral de las intenciones. El tercer período es, según Nietzsche, el período del futuro, el llamado *ultra-moral* y defendido por los "inmoralistas". En él se considerará que el valor de una acción radica justamente en el hecho de *no* ser intencional. La intención será considerada únicamente como un signo exterior necesitado de una explicación. Sólo así, cree Nietzsche, se superará la moralidad y se descubrirá una "moral" situada "más allá del bien y del mal".

Sobre la naturaleza de la intención y de lo intencional, especialmente en Santo Tomás: E. Pisters, S. M., *La nature des formes intentionnelles d'après saint Thomas d'Aquin*, 1933. — A. Hayen, S. J., *L'intentionnel selon saint Thomas*, 1942, 2ª ed., 1954. — H.-D. Simonin, O. P., "La notion d' 'intention' dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XIX (1930), 445-63. — La intención y lo

intencional en Brentano: A. Satué Álvarez, *La doctrina de la intencionalidad de F. Brentano*, 1961. — Intención e intencionalidad en Husserl: Isidor Fisch, *Husserl's Intentionalitäts- und Urteilslehre*, 1942 (Dis. inaug.). — Q. Lauer, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, 1955 (tesis). — Alexandre Fradique Marujo, *A doutrina da intencionalidade na fenomenologia de Husserl. Das Investigações lógicas as Meditações cartesianas*, 1955 [Separata de *Biblos*, vol. XXX]. — S. Breton, "De conceptu intentionalitatis conscientiae juxta thomismum et phenomenologiam Husserl", *Euntes doctores*, IX, Nos. 1-3 (1956), 394-418. — Íd., íd., *Conscience et intentionnalité*, 1956. — Miguel Cruz Hernández, *La doctrina de la intencionalidad en la fenomenología*, 1958. — E. Husserl, E. Paci, P. Caruso, F. Bosio et al., *Tempo e intencionalità*, 1960 [Archivio di Filosofia, ed. E. Castelli]. — Sobre diversas nociones de 'intención': Gustav Bergmann, *Meaning and Intentionality*, 1960 (Cap. I: "Intentionality"). — J. N. Findlay, *Values and Intentions*, 1961. — Stuart Hampshire, *op. cit. supra*. — G. E. M. Anscombe, *op. cit. supra*.

INTENSIÓN. En muchos textos contemporáneos de lógica se usa el término 'intensión' en vez del término tradicional 'comprensión'. Los motivos de tal uso son dos: (1) el término 'intensión' ofrece una estructura lingüística análoga a la del término contrapuesto 'extensión' (VÉASE); (2) los significados de 'intensión' en la lógica contemporánea no siempre coinciden con los significados de 'comprensión'. Nosotros hemos analizado el sentido de 'intensión' en el artículo sobre la comprensión (v.), y hemos utilizado casi siempre indistintamente 'intensión' y 'comprensión' a lo largo de esta obra. En general, hemos tenido la *tendencia* a usar 'comprensión' en los contextos relativos a la lógica tradicional, e 'intensión' en los contextos relativos a la lógica moderna, simbólica o matemática.

Observemos que el término latino *intensio* (= *intentio*; en este caso significando "aumento", "intensidad") fue ampliamente usado especialmente en el siglo XIV en las discusiones sobre el problema de *intensione et remissione formarum*, de que se ocuparon sobre todo los mertonianos (v.) y filósofos de la llamada "Escuela de Padua". Se trataba del estudio del

aumento (*intensio*) y disminución (*remissio*) de las cualidades de los cuerpos naturales, especialmente del aumento y disminución de tales cualidades cuando se ponían en relación dos cualidades contrarias (tales, el calor y el frío). La cuestión se remonta a la antigüedad, pero los filósofos del siglo XIV la trataron más intensamente que en ninguna otra época. El término *intensio* fue asimismo ampliamente usado en dicho período al tratarse el problema de *intensione et remissione motus*, es decir, el problema de la aceleración (*intensio*) y deceleración (*remissio*) del movimiento, especialmente en cuanto "movimiento local", o desplazamiento de un móvil en el espacio. La *intensio* de una cualidad era a veces llamada *latitudo*; de ahí el problema de *latitudine formarum* de que se ocuparon los aludidos pensadores. Al aplicarse al movimiento se hablaba de *latitudo motus* y *latitudo velocitatis* (véanse obras mencionadas en la bibliografía de MERTONIANOS).

INTERDEFINIBILIDAD DE CONECTIVAS. Véase CONECTIVA.

INTERPRETACIÓN. Véase HERMENÉUTICA.

INTERROGACIÓN. Véase PREGUNTA.

INTERSUBJETIVO. Tan pronto como se admite que las proposiciones sobre cualesquiera fenómenos, situaciones, asuntos, objetos, etc. son válidas únicamente para el sujeto que las formula, se cae en el solipsismo (VÉASE), es decir, en la doctrina según la cual la validez de las proposiciones es relativa a un solo sujeto. Pero en tal caso no hay posibilidad de conocimiento objetivo en cuanto conocimiento válido para cualquier sujeto. Por otro lado, cuando se prescinde del punto de vista del sujeto y se defiende un objetivismo radical, no hay propiamente conocimiento —que es siempre conocimiento poseído por sujetos— sino únicamente "lo conocido". Con el fin de seguir manteniendo el punto de vista del sujeto, es decir, la idea de que el conocimiento es conocimiento poseído por sujetos, y a la vez de mantener la validez objetiva del conocimiento, se han realizado esfuerzos encaminados a ver cómo lo subjetivo —en cuanto subjetivo individual— puede convertirse en "intersubjetivo". La intersubjetividad aparece entonces como un puente ten-

dido entre la pura subjetividad y la pura objetividad.

El llamado "problema de la intersubjetividad" se ha planteado en casi todas las filosofías que de alguna manera han partido del sujeto y, por tanto, en gran número de filosofías modernas no sólo de las llamadas "racionalistas", sino también de las llamadas "empiristas". Se ha planteado con especial agudeza en el pensamiento idealista (véase IDEALISMO). Así sucede, por ejemplo, con Descartes, Berkeley, Kant, y hasta con el immanentismo (v.) — Mach, Schuppe, Schubert-Soldern, etc. En todos estos casos se ha tratado de eliminar o atenuar el posible solipsismo en que desembocaría un subjetivismo gnoseológico demasiado pronunciado. Uno de los modos como se ha intentado evitar el citado solipsismo ha consistido en subrayar que el sujeto de que se habla no es un sujeto empírico, sino un "sujeto puro", un "sujeto trascendental" (v.), etc. El "sujeto puro" y el "sujeto trascendental" son, en este sentido, intersubjetivos, pues no se refieren a ningún determinado sujeto, sino al sujeto como tal o "sujeto en general". Otro de los modos de evitar el solipsismo ha consistido en declarar que no hay —ni en el conocimiento ni en la realidad— nada propiamente "subjetivo" ni nada propiamente "objetivo": los llamados "sujeto" y "objeto" son "aspectos" de una sola "realidad", la cual es "neutral" con respecto a lo pretendidamente "subjetivo" y "objetivo". La idea del sujeto como sujeto puro o trascendental es característica de ciertas formas de idealismo. La idea de la realidad a la vez subjetiva y objetiva es característica de ciertas formas de positivismismo y "sensacionismo".

Tomado en toda su generalidad, el "problema de la intersubjetividad" se refiere no sólo a la cuestión de la posibilidad de un conocimiento objetivo válido para todos los sujetos que lo poseen, sino también a la cuestión del reconocimiento por un sujeto cualquiera de otros sujetos. En muchos casos los dos problemas han estado estrechamente relacionados entre sí, y han sido considerados como dos aspectos del mismo problema. En otros casos los dos problemas han estado relacionados entre sí, pero en tal forma que uno de ellos ha sido tratado como si condicionara al otro. En tal

caso se pueden adoptar dos posiciones: según una, el problema del reconocimiento de lo real como real condiciona el problema del reconocimiento de otros sujetos como tales; según la otra, el reconocimiento de otros sujetos como tales es previo al reconocimiento de lo real como real (el cual es entonces visto como una especie de "medio" en el cual existen todos los sujetos o como una especie de "horizonte" [VÉASE] en el cual se hallan todos los sujetos). En otros casos, se ha distinguido cuidadosamente entre el problema de la intersubjetividad en la esfera del conocimiento en general y el problema de la intersubjetividad en la esfera del conocimiento de los llamados "otros yos" (el problema calificado a veces de "problema del yo ajeno"). Aunque estimamos que los dos problemas se hallan de algún modo ligados, procederemos a desglosarlos a los efectos de la simplificación o de la mayor claridad. Trataremos del problema de la intersubjetividad como cuestión de la relación entre los diversos yos (y, por tanto, del problema llamado, especialmente por Ortega, de la "inter-individualidad") en el artículo sobre "el otro" (véase OTRO [EL]). En el presente artículo nos referiremos a la cuestión de la constitución de la intersubjetividad en la esfera del conocimiento, es decir, a la cuestión de la intersubjetividad como posibilidad para cualesquiera sujetos de formular proposiciones intersubjetivamente (y, por tanto, "objetivamente") válidas. A fin de hacer más precisa nuestra exposición, nos confinaremos a dos casos de estudio del problema de la intersubjetividad en la filosofía contemporánea: la fenomenología de Husserl en la fase del idealismo fenomenológico, y una cierta fase del positivismo lógico. Observemos que en el caso del idealismo fenomenológico no es siempre fácil desglosar los dos problemas antes mencionados. Por eso podrían incluirse dentro del estudio de la intersubjetividad en la fenomenología diversas averiguaciones relativas al reconocimiento del "yo ajeno", a la "percepción del prójimo", al "ser-con [los otros]", etc. Pero estudiaremos estos últimos aspectos en el ya citado artículo OTRO (EL).

Husserl se da cuenta de que si se pone "todo" entre paréntesis (VÉASE) habrá que poner asimismo entre pa-

réntesis la creencia en la existencia de otros sujetos. Pero ello no desemboca, a su entender, en el solipsismo. "Lo que vale para mí vale también, en cuanto sepa, para todos los demás hombres que hallo en mi mundo circundante" (*Ideen*, I, § 29 [*Husserliana*, III, 61]). Por eso puedo considerar a los demás hombres como *Ichsubjekte*, lo mismo que me considero a mí. Y por eso el mundo circundante existente es "un" mundo para todos nosotros. "Lo que es cognoscible para mí yo debe serlo en principio para cada yo" (*ibid.*, § 49; *ibid.*, 113). Ahora bien, no basta afirmar esta "comunidad de yos"; hay que demostrar —o cuando menos "mostrar"— que hay tal comunidad. A este efecto Husserl relacionó el concepto de intersubjetividad con el de endopatía (v.) (*Einfühlung*). En los distintos grados y capas de la constitución trascendental "dentro del marco de la conciencia originariamente experimentante" se forman "unidades propias" que representan eslabones intermediarios en "la constitución completa de la cosa". Tras diversos grados y capas en sentido "ascendente" a partir del puro flujo de lo vivido surge un grado que es el de "la cosa intersubjetivamente idéntica" (*das intersubjektiv identische Ding*) (*ibid.*, § 151; *ibid.*, 372). La constitución de tal cosa se halla relacionada con una multiplicidad indefinida de sujetos en estado de "comprensión mutua". Por eso "el mundo intersubjetivo es el correlato de la experiencia hecha posible por la 'endopatía'" (*loc. cit.*). El problema aquí tratado es, en último término, el problema de la "constitución de algo objetivamente verdadero". Pero "lo objetivamente verdadero" no se constituye mediante la percepción o mediante la "mera intuición", sino que requiere una "comunidad intersubjetiva". De este modo la experiencia deja de ser solipsista y se convierte en intersubjetiva (*Ideen*. III. Beilagen, § 5; *Husserliana*, V, 125).

La fenomenología no conduce, pues, al solipsismo aunque parezca partir de él (*Cartesianische Meditationen*, V, 5 42; *Husserliana*, I, 121). La fenomenología no es un "solipsismo trascendental". El yo trascendental constituye a otros yos pero en cuanto partícipes de la misma comunidad intersubjetiva. Por eso habla

Husserl en dicha obra del "modo de ser dado noemático-óntico del "otro" como clave trascendental para la teoría de la constitución de la experiencia del otro" (*ibid.*, V, 5 43). Yo experimento a los demás como "sujetos para este mundo" y experimento el mundo, incluyendo a los demás, "como mundo intersubjetivo". Lejos de quedar suprimidos, "los demás" contribuyen a "fundar la teoría trascendental del mundo objetivo". Es la "comunidad de mónadas" o "comunidad monadológica" (*Vergemeinschaftung der Monaden*) (*ibid.*, V, § 55) como primera forma de la objetividad: la "naturaleza intersubjetiva". Por lo demás, pueden irse constituyendo niveles cada vez más "elevados" de "comunidad intermonadológica" (*intermonadologische Gemeinschaft*).

La evidencia apodíctica del *ego cogito* es para Husserl "sólo un comienzo y no un fin" (*Erste Philosophie* [1923/1924], Parte II, Vorlesung 53; *Husserliana*, VIII, 169). Pues aunque la fenomenología trascendental parece ser posible sólo como "egología trascendental", de modo que como fenomenólogo hay que ser "necesariamente solipsista", este solipsismo no es el de la "actitud natural", sino que es un "solipsismo trascendental" (*ibid.*, VIII, 174). Pero este tipo de solipsismo envuelve "grados de implicación intencional": "la misma inmediatez en la cual soy dado como ego trascendental, tiene sus grados" (*ibid.*: VIII, 175). De modo inmediato el *ego* es un puro presente vital. Pero en tomo al *ego* van creciendo, por así decirlo, "inmediateces" (*Unmittelbarkeiten*) que hacen salir al *ego* del puro "ahora". La subjetividad ajena es dada, pues, en la esfera de la vida propia auto-vida, experimentándose entonces lo ajeno como ajeno (*ibid.*: VIII, 176). De este modo se incluye en el *ego* la "intersubjetividad" — la cual es, por descontado, "trascendental" como la del *ego* mismo. Y esta intersubjetividad es una comunidad monadológica. Una vez más: "toda verdadera objetividad para mí lo es para otros" (es decir, toda verdadera objetividad es intersubjetividad). Con lo cual "la fenomenología conduce a la monadología que, con un genial *aperçu*, Leibniz anticipó" (*ibid.*: VIII, 190).

En cuanto al positivismo lógico, la

cuestión de cómo es posible la intersubjetividad surgió cuando se desembocó en lo que se ha llamado "solipsismo lingüístico". Los llamados "enunciados protocolarios" (VÉASE) tienen significación sólo en cuanto son objeto de posible verificación (v.). Esta verificación es siempre "subjetiva", esto es, llevada a cabo por un sujeto. La proposición "En el tiempo í veo una luz roja en la probeta, M, del laboratorio" es una experiencia que tengo yo. Otros sujetos pueden tener la misma experiencia. Pero ningún sujeto puede tener la experiencia de otro sujeto. La proposición "En el tiempo í hay una luz roja, M, en la probeta del laboratorio" no es, pues, una proposición que en principio puedan formular todos los sujetos; cada uno formula por sí mismo la primera de las dos proposiciones mencionadas, pero no puede comunicar su experiencia a los demás sujetos. Por otro lado, y lo que viene a ser lo mismo, la segunda de las dos citadas proposiciones no es analizable en términos de ninguna proposición del tipo de la primera proposición. En otras palabras, no se puede pasar de la primera proposición a la segunda, ni de una posible suma de proposiciones análogas a la primera proposición, a la segunda. Por lo tanto, el solipsismo lingüístico es una consecuencia del criterio positivista de verificación.

Como las proposiciones científicas tienen que ser objetivas y ser aceptadas por todos los sujetos que las formulan, se plantea el problema de cómo superar dicho solipsismo lingüístico. La superación tiene que llevarse a cabo mostrando que los enunciados relativos a hechos observados son traducibles al lenguaje de cualquier otro observador, esto es, mostrando que los enunciados en apariencia meramente subjetivos son en rigor intersubjetivos. La doctrina más resonante propuesta al efecto es el llamado "fiscalismo" (v.); por medio de la llamada "fiscalización" del lenguaje se ha intentado demostrar que es posible la comunicación intersubjetiva. Esta fue la solución de Carnap. Von Neurath, por otro lado, manifestó que el solipsismo lingüístico es consecuencia de los pseudo-problemas originados por el dualismo entre el lenguaje y la experiencia, y que este dualismo es a su vez conse-

cuencia del uso del modo "material" de hablar. Cuando se empieza por usar el "modo formal" todo enunciado se convierte inmediatamente en intersubjetivo.

INTIMIDAD. Se dice de algo que es "íntimo" cuando es "muy interior"; la idea de intimidad está ligada a la idea de extrema "interioridad". Puesto que uno de los sentidos del término 'intimar' es "introducirse algo material por los huecos o intersticios de una cosa", se puede interpretar 'intimidad' como "interpenetrabilidad". Sin embargo, los vocablos 'íntimo' e 'intimidad' se usan más bien para referirse a algo espiritual que a algo material. El concepto de intimidad es empleado inclusive como concepto específicamente espiritual, a diferencia de la "interioridad", la cual puede ser espiritual o material.

Siguiendo el uso más corriente en español, concebiremos la noción de intimidad como noción de carácter a la vez espiritual y personal, es decir, como uno de los posibles rasgos —y, según ciertos autores, como el rasgo principal— de la persona humana en cuanto "persona espiritual". Por esta razón, aun cuando se admite que la intimidad no es posible sin "reconocimiento", "regreso a sí mismo", "conciencia de sí mismo", "ensimismamiento", etc., se estima que ninguna de las mentadas operaciones es suficiente para constituir la intimidad. En efecto, en muchos casos las operaciones en cuestión conducen, o pueden conducir, a ciertas formas de egoísmo — por lo menos del llamado "egoísmo metafísico" o "solipsismo" (v.). En cambio, es común estimar que la intimidad es una forma de "trascendencia de sí mismo" semejante a la descrita por San Agustín al indicar que el "ir hacia sí mismo" no significa que uno "se basta a sí mismo". Desde este punto de vista se puede decir que la intimidad no es equivalente a la pura y simple soledad. Por una parte, el "trascenderse a sí mismo" significa ligar la propia intimidad con otras; además, uno de los sentidos más importantes del término 'intimidad' es el que se refiere a la intimidad de dos o más personas, o entre dos o más personas. Por consiguiente, la intimidad no es, o no es sólo, subjetividad, sino intersubjetividad — o cuando menos condición bá-

sica para la intersubjetividad. Por otra parte, el citado "trascenderse a sí mismo" significa, o puede significar, orientación hacia una "realidad" trascendente, sea ésta Dios, un reino de valores, un reino de verdades objetivas, etc.

Esta caracterización de la intimidad parece ofrecer un aire paradójico, pues se describe la intimidad como un "encerramiento" y a la vez se describe como un "dejar de encerrarse" o "dejar de estar encerrado" — o, en otros términos, se describe la intimidad como un "ser en sí" que es a la vez un "ser fuera de sí". Esta paradoja se desvanece, o atenúa, sin embargo, cuando se tienen en cuenta varios rasgos comunmente atribuidos a la intimidad o a todo lo que es de alguna manera "íntimo". Uno de estos rasgos es el que, explícita o implícitamente, ha puesto de relieve Hegel (v.) al hacer del ser "en y para sí mismo" (*an und für sich selbst*) la síntesis y superación del ser "en sí mismo" (*an sich selbst*) y del ser "fuera de sí mismo" (*ausser sich selbst*). Aquí se ve que el "estar en" y el estar "fuera de" pueden ser dos "momentos" del ser "en y para sí", el cual no es, pues, mero "encerramiento". Otro de estos rasgos es que la intimidad es considerada no como mera toma de posesión de lo que se tiene, sino como "manifestación" de lo que se tiene. Por eso se dice a veces que, lejos de ser auto-limitación, la intimidad es algo así como "entrega de sí" en virtud del carácter inagotable de lo íntimo. Este carácter inagotable se determina por haberse definido la intimidad como algo distinto de la mera interioridad. Esta última es concebida por analogía con lo material o lo espacial; algo es interior sólo si ha sido, o ha podido ser, exterior, o bien algo está replegado, porque estaba antes desplegado. En cambio, por concebirse la intimidad en sentido espiritual, o personal, no es menester relacionar lo "interior" con lo "exterior" y viceversa. En rigor, la intimidad no es "interior" ni "exterior".

Pueden citarse varios ejemplos del modo como se ha concebido la noción de intimidad. Dos de ellos son especialmente importantes o iluminadores.

La idea de intimidad se ha abierto paso en el cristianismo (aunque se

hayan usado otras nociones al efecto) en tanto que en el pensamiento cristiano se ha concebido la persona (v.) no como una culminación de la Naturaleza, ni tampoco como una idea o "algo semejante a una idea", sino como una experiencia o conjunto de experiencias. Esta idea de la intimidad se halla ya en algunas especulaciones neoplatónicas; en efecto, todo lo que tiene el carácter de lo Uno (v.) posee —o, en rigor, *es*— una "tensión" que aunque es describable como "recogimiento" se caracteriza por su riqueza propia y en principio inagotable. Pero en el cristianismo la idea de intimidad aparece más clara por cuanto no necesita tener el carácter "ideal" que aún conserva en el neoplatonismo.

También se manifiesta la idea de intimidad en los sistemas filosóficos en los cuales el hombre es definido esencialmente como persona, y ésta es concebida como posibilidad de entrega a algo que no es meramente individual o subjetivo. Así, por ejemplo, toda concepción según la cual el hombre en cuanto hombre no consiste en un mero existir entre otras cosas o en un aprovecharse de las cosas, sino en un elevar la realidad a la dignidad de "objeto", utiliza, a sabiendas o no, la idea de intimidad tal como aquí ha sido descrita. Lo mismo, y por razones similares, acontece cuando la persona humana es vista en función de valores que trascienden su individualidad.

INTRAMUNDANO. Véase MUNDANO.

INTRANSITIVIDAD. Véase RELACIÓN.

INTROAFECCIÓN. Véase ENDOPATÍA, INTROYECCIÓN.

INTROSPECCIÓN. La introspección es la "mirada interior" por medio de la cual se supone que un sujeto puede "in-speccionar" sus propios actos psíquicos. La introspección se entiende a veces como un "mirar" u "observar" y a veces como un "sentir".

En un sentido amplio se ha hablado de introspección al referirse al procedimiento usado por algunos filósofos (por ejemplo, Descartes y San Agustín) con el fin de inferir ciertas conclusiones de la inspección del propio sujeto. Sin embargo, en muchos casos este tipo de introspección, aunque puede tener una base psicológica, no es, o no es sólo, de naturaleza psicológica. Algo semejante acontece

con la introspección tal como ha sido empleada por Maine de Biran (v.), si bien en este autor se encuentran más elementos de carácter psicológico que en los dos anteriormente aludidos.

En un sentido estricto la introspección es considerada como uno de los métodos de la psicología: la llamada "psicología introspectiva". El uso de este método en psicología se encuentra en muchos autores — entre ellos, por ejemplo, en William James. Los partidarios del método introspectivo indican que se trata del único método que permite un acceso a la realidad psíquica. Los autores que se oponen a la introspección defienden el método de la llamada "extrospección" o "método extrospectivo" — tal, los behavioristas o conductistas. La oposición al método de la introspección se funda en varias razones; por ejemplo, en que el método introspectivo destruye o altera la necesaria objetividad de los resultados psicológicos; en que el método en cuestión es, en último término, imposible, porque lo "introspeccionado" no es ya el fenómeno psíquico que se trataba de observar, sino otro fenómeno psíquico que es el de la reflexión sobre el fenómeno anterior, el cual, además —y por las mismas razones— no es "introspeccionable". Algunos autores han señalado que no puede prescindirse ni del método introspectivo ni del extrospectivo: el uso de cada uno de tales métodos depende de los fenómenos que se trata de investigar, y también del tipo de resultados que se pretendan alcanzar. Se ha dicho asimismo que la combinación de los dos métodos permite que uno corrija las insuficiencias del otro.

La introspección tiene algunos elementos en común con la autognosis (*Selbstbesinnung*) propugnada por Dilthey y sus discípulos, pero no deben confundirse. En efecto, la autognosis no es solamente psicológica; en todo caso, se trata de un tipo de psicología distinta en la que desempeñan un papel fundamental la comprensión (v.) y la hermenéutica (v.).

INTROYECCIÓN. Se llama a veces "introyección" a la apropiación por un sujeto de características que pertenecen, o que se supone que pertenecen, a otro sujeto, e inclusive a la apropiación por un sujeto de características de un objeto cuando éste

ha sido representado por el sujeto "apropiante" como "animado" o "vivificado". La introyección aparece como lo contrario de la proyección. Pero como el sujeto introyectante es a la vez el sujeto proyectante, puede decirse también que la introyección no es lo que se opone a la proyección, sino una de las formas en que se lleva a cabo la última. La introyección se realiza, en efecto, partiendo de un sujeto que toma a otro sujeto o a un objeto como lo que va a proyectar, y lo proyecta entonces desde el otro sujeto o el objeto en tanto que éstos están siendo apropiados por el sujeto.

El vocablo 'introyección' (*Introjektion*) ha sido utilizado en un sentido más específico por Avenarius (véase). Este autor considera que el "concepto natural del mundo" ha sido deformado y falsificado con frecuencia por motivos diversos. La citada deformación y falsificación se llevan a cabo usualmente mediante la reducción de la imagen del mundo a una representación interna. La deformación y falsificación son máximas cuando se afirma explícitamente que el mundo es representación interna. Todas las concepciones metafísicas —y de un modo especialmente agudo el idealismo— han surgido, según Avenarius, de procesos de introyección. Éstas son la causa de que se haya concluido que el mundo se escinde en dos tipos de realidad, o si se quiere, de experiencia: la externa y la interna (Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff* [1891], § 47 y sigs.). Pero dicha escisión es una ilusión fomentada por la tendencia que tienen los hombres a engañarse a sí mismos. Una vez llevada a cabo la escisión antedicha, ya no es posible describir sin prejuicios lo real; en vez de una descripción de la "experiencia pura" (*reine Erfahrung*), la cual no es ni subjetiva ni objetiva, se procede a adoptar una posición metafísica que desencadena un sinnfin de pseudo-problemas. Avenarius recomienda "suspender" la "introyección" (*op. cit.*, § 113). Con ello se descubre que lo que se llama "yo" y lo que se llama "objeto" no existen independientemente uno del otro. En rigor, no existen propiamente hablando, pues lo único que hay es la "trama de la experiencia". El "yo ajeno" u "otro yo" es una parte integrante del "contorno de la experiencia" o,

como escribe Avenarius, "un miembro central en una coordinación principal empiriocrítica" (*op. cit.*, 5 152).

El sentido que da Avenarius al término 'introyección' es en muchos respectos distinto de los sentidos habituales en que ha sido usado el vocablo 'endopatía' (*Einführung*). Sin embargo, ciertas descripciones dadas de la endopatía (VÉASE) se parecen a las que el mencionado autor ha dado de la introyección.

Un término cuya definición incluye algunos elementos de la definición de 'introyección' (y de 'endopatía') es 'eyección'. Éste ha sido usado por Clifford (VÉASE) y Romanes (v.).

INTUICIÓN. El vocablo 'intuición' designa por lo general la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad. Condición para que haya intuición en ambos casos es que no haya elementos intermedios que se interpongan en tal "visión directa". Ha sido común por ello contraponer el pensar intuitivo, νόησις, al pensar discursivo, διάνοια, pero varios autores prefieren contraponer la intuición a la deducción (Descartes) o al concepto (Kant). Ciertos filósofos consideran la intuición como un modo de conocimiento primario y fundamental, y subordinan a ella las otras formas de conocimiento o inclusive llegan a negar la legitimidad de ellas. Otros filósofos, en cambio, estiman que la intuición es la fuente de muchas falacias y que conviene sustituirla siempre que se pueda por el razonamiento discursivo, el concepto o la deducción.

Junto a la definición de 'intuición', y a su comparación y contraposición con otros modos de conocimiento, los filósofos se han ocupado de distinguir entre diversos tipos de intuición. Reseñaremos a continuación algunas de las doctrinas principales al respecto, advirtiendo que casi todas ellas suponen, además, una cierta idea de la intuición, un cierto juicio de valor sobre ella y ciertos tipos de contraposición con otras formas de conocer.

Platón y Aristóteles admitieron tanto el pensar intuitivo como el discursivo, pero mientras Platón se inclinó a destacar el valor superior del primero y a considerar el segundo como un auxilio para alcanzarlo, Aristóteles procuró siempre establecer un equilibrio entre ambos. La intuición pue-

de ser dividida en sensible e inteligible, pero la intuición a la que dichos filósofos se refirieron casi siempre fue la inteligible. Muchos autores escolásticos examinaron el problema de la intuición en estrecha relación con el de la abstracción (VÉASE). Muy común fue entre ellos distinguir entre la idea intuitiva —o sea, la que es recibida inmediatamente por la presencia real de la cosa conocida— y la idea abstractiva — en que tal recepción no es inmediata. La *intuitio* es por ello una *visio*, de tal modo que en el acto intuitivo el sujeto ve la cosa o bien se siente sentir, y así sucesivamente, al revés de lo que sucede en el acto abstractivo, donde se conoce una cosa por la similitud, como la causa por el efecto. La *intuitio* es considerada a veces como la pura y simple *intelligentia*. También se considera a veces la *intuitio* como una *praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo* (*In lib. I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5).

En la época moderna, en la medida sobre todo en que los filósofos se han orientado hacia el examen de los problemas del conocimiento, se ha tendido a distinguir entre la intuición y el discurso, de modo semejante al de los filósofos antiguos. Ello no significa que la intuición no haya sido concebida también por contraste con otras operaciones: deducción o concepto, según apuntamos antes. Ahora bien, en lo que toca a la primera distinción, examinaremos las ideas propuestas al respecto por algunos filósofos.

Para Descartes, la intuición es un acto único o simple, *simplex*, a diferencia del discurso, que consiste en una serie o sucesión de actos; por eso, como Descartes pone especialmente de manifiesto en las *Regulae ad directionem ingenii* (III), solamente hay evidencia propiamente dicha en la intuición, que aprehende las naturalezas simples (VÉASE), así como las relaciones inmediatas entre estas naturalezas. De ahí que, según lo resume Gilson, la intuición cartesiana tenga tres propiedades esenciales: (a) ser acto de pensamiento puro (por oposición a la percepción sensible); (b) ser infalible, en tanto que es todavía más simple que la deducción, la cual no es más que la progresión espontánea de la luz natural, (c) aplicarse a todo lo que pueda caer bajo

un acto simple del pensamiento, es decir, primariamente, los juicios del tipo 'pienso', 'existo', 'el triángulo sólo tiene tres ángulos', etc., y segundo, las relaciones entre juicios, como $2 + 2 = 3 + 1$, y otros parecidos" (Notas a la edición del *Discours de la méthode*, 2ª ed., 1930, pág. 197). A su vez, la captación inmediata y no discursiva o mediata de las naturalezas simples se convierte para Leibniz en la aprehensión directa de las primeras verdades. La intuición es, así, el modo de acceso a las verdades de razón o, para una mente infinita, a las propias verdades de hecho en tanto que tienen su fundamento en aquéllas y pueden ser abarcadas por medio de una sola mirada intelectual. Para Spinoza, la intuición (término con el cual se ha traducido a veces *intellectus*) es aquel conocimiento de "tercer grado" que, superando no sólo el saber sensible, sino también el saber racional, alcanza a poner el alma en presencia de lo real *sub specie aeternitatis* y engendra, de consiguiente, no sólo la más alta especie de saber, sino asimismo la felicidad y la libertad.

Kant empleó el término 'intuición' (*Intuition, Anschauung*) en varios sentidos: intuición intelectual, intuición empírica, intuición pura. La intuición intelectual es aquel tipo de intuición por medio del cual algunos autores pretenden que se pueden conocer directamente ciertas realidades que se hallan fuera del marco de la experiencia posible. Kant rechaza este tipo de intuición. El tipo de intuición aceptable es aquel que tiene lugar "en tanto que el objeto nos es dado, lo cual únicamente es posible, al menos para nosotros los hombres, cuando el espíritu ha sido afectado por él de cierto modo" (*K. r. V.*, A 19). Según Kant, los objetos nos son dados por medio de la sensibilidad, y sólo ésta produce intuición (*loc. cit.*). La intuición es empírica cuando se relaciona con un objeto por medio de las sensaciones, llamándose "fenómeno" (v.) al objeto indeterminado de esta intuición. La intuición es pura cuando no hay en ella nada de lo que pertenece a la sensación. La intuición pura tiene lugar *a priori* como forma pura de la sensibilidad "y sin un objeto real del sentido o sensación". Kant habla a tal efecto del espacio y del tiempo como intuiciones *a priori*,

INT

o formas *a priori* de la sensibilidad. Mediante estas formas es posible unificar las sensaciones y constituir percepciones. Sin embargo, la intuición no basta para el juicio. Éste requiere conceptos, los cuales son producidos por el entendimiento (véase CATEGORÍA, ENTENDIMIENTO). Es fundamental en la teoría kantiana del conocimiento la tesis de que "los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas" (*K. r. V.*, A 51 / B 75). "Por tanto —afirma Kant—, tan necesario como hacer nuestros conceptos sensibles... es hacer nuestras intuiciones inteligibles..." (*loc. cit.*). En suma: "el entendimiento no puede intuir nada; los sentidos no pueden pensar nada". Debe insistirse en la posibilidad de una idea no empírica de la intuición (distinta de la intuición intelectual) por cuanto la intuición no empírica es necesaria con el fin de *construir* conceptos, operación en la cual se funda la matemática (*K. r. V.*, A 713 / B 741).

Nos hemos referido a la idea de intuición como intuición intelectual a diferencia del entendimiento en el artículo sobre este último concepto. Recordamos, o reiteramos, que el idealismo alemán postkantiano tendió a aceptar la noción de intuición intelectual. Ello sucedió por varias razones: eliminación de la cosa en sí (*v.*), importancia otorgada a la actividad no sólo constituyente, mas también "constructora" del Yo. Así, la intuición es en Fichte una conciencia inmediata de la actuación en el doble sentido del acto y del contenido del mismo. Schelling supone que la intuición es una cierta "facultad" por la cual no solamente se contemplan, sino que se *producen* ciertos actos. La intuición resulta, pues, en esas direcciones un *momento* de la producción o, si se quiere, una de las *caras* de ella. Por eso la intuición se hace entonces "intelectual" y representa la transposición al ser humano, al sujeto trascendental o a la pura yoidad, de una cualidad que para los neoplatónicos correspondía a Dios. Ahora bien, el carácter creador de la intuición anula el rasgo específico del mismo acto intuitivo, pues suprime aquella distancia entre sujeto y objeto sin la cual no hay acto posible. Nos encontramos aquí, pues, a considerable distancia no solamente de

INT

lo que podría llamarse la noción clásica de intuición, sino también, y sobre todo, de la simple concepción del acto intuitivo mantenida por algunos empiristas ingleses al suponer que tal acto es puramente la captación percipiente de una realidad. De ahí que las teorías de la intuición sustentadas por el idealismo postkantiano, y defendidas asimismo (bien que con un fundamento irracional que no se hallaba en los pensadores anteriores) por Schopenhauer en su doctrina de la intuición como "la cosa misma", fuesen rechazadas por gran parte de la filosofía del siglo XIX; unos, en efecto, como las direcciones empiristas y realistas, en muchos aspectos vinculadas al empirismo clásico inglés, reducían, como vimos, la intuición a una simple captación del objeto sin ninguna producción, ni siquiera intelectual o inteligible, del mismo; otros, como las diversas formas de relacionismo, mantenían que la intuición es, a lo sumo, un medio o instrumento de conocimiento que se utiliza, cuando es sensible, en toda aprehensión de una simplicidad; cuando es relacional, en toda directa captación de las formas dentro de las cuales se dan los objetos; y cuando es inteligible, al final de un proceso infinito de conocimiento. Otros, como Jacobi, han anticipado las actuales descripciones fenomenológicas de la intuición al distinguir por lo menos entre intuición sensible o por el sentido, e intuición por la razón, fenomenológicamente irreductibles entre sí. Otros, finalmente, han admitido la existencia de actos de aprehensión directa, pero han sostenido que no es precisamente por ellos por los que podemos alcanzar un conocimiento propiamente dicho. Éste se alcanzaría tan sólo por medio de una descripción (VÉASE) de la realidad. A través de esta posición se ha llegado a una negación de la intuición y del intuicionismo (VÉASE).

Las ideas de intuición mantenidas y definidas a lo largo de la historia de la filosofía pueden comprenderse también si nos atenemos a una clasificación general de las especies de intuición. Por lo pronto, parece que la intuición pueda dividirse en *sensible o inteligible, espiritual o ideal*. La primera es la visión directa en el plano de la sensibilidad de algo in-

INT

mediatamente dado y, en rigor, de algo real. La segunda, que es la propiamente filosófica, se dirige a lo ideal, capta esencias, relaciones, objetos ideales, pero los capta, por así decirlo, *a través* de la intuición sensible sin que ello quiera decir que lo aprehendido en este segundo tipo de intuición sea una mera abstracción de lo sensible. Como señala Husserl, toda intuición individual o empírica puede transformarse en esencial, en intuición de las esencias o ideación, la cual capta el "qué" (*Was*) de las cosas, de suerte que mientras "lo dado de la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado de la intuición esencial es una esencia pura". Junto a estas dos intuiciones se habla de una intuición *ideal* dirigida a las esencias, de una intuición *emocional*, dirigida a los valores, y de una intuición *volitiva*, encaminada a la aprehensión de las existencias. La noción de intuición, tal como ha sido adoptada en el idealismo romántico, es una intuición *metafísica*, llamada intuición *intelectual*, pero de tal tipo que no se limita a captar esencias puras, sino que pretende aprehender existencias y aun determinar por medio de una intuición fundamental la existencia absoluta de la cual puedan deducirse mediante intuiciones diversas o por procedimiento discursivo las existencias subordinadas. En Fichte y en Schelling, la intuición descubre lo Absoluto mediante el conocimiento de un sujeto que se "pone" a sí mismo como objeto, del yo puro, que es absoluta libertad. Tal intuición se encuentra asimismo en Platón, donde la aprehensión de las ideas es la aprehensión de las supremas existencias de las entidades verdaderamente reales, así como en Schopenhauer que, siguiendo a Platón, concibe la intuición como el conocimiento inmediato de las ideas por el entendimiento. Por eso la intuición no necesita de ningún otro soporte y se basta a sí misma: "la intuición —dice Schopenhauer— no es una opinión; es la cosa misma. En cambio, con el conocimiento abstracto, con la razón, nacen a la vez la duda y el error en el terreno teórico, y la inquietud y el arrepentimiento en el práctico" (*Welt*, I, 8). No obstante, aun en estos casos difieren las clases de intuición, que si es puramente in-

INT

teligible en Platón tiene un carácter acusadamente volitivo en Fichte, donde se intuye el objeto que se pone a sí mismo y las resistencias que vence. El carácter volitivo de estas intuiciones metafísicas renace claramente en Dilthey y, en parte, en Scheler, quien, sin embargo, se inclina en otros casos a la intuición emocional, que descubre los valores. Para Bergson, la intuición es aquel modo de conocimiento que, en oposición al pensamiento, capta la realidad verdadera, la interioridad, la duración, la continuidad, lo que se mueve y se hace; mientras el pensamiento roza lo externo, convierte lo continuo en fragmentos separados, analiza y descompone, la intuición se dirige al devenir, se instala en el corazón de lo real. La intuición es por ello últimamente inefable; la expresión de la intuición cristaliza y, en cierto modo, falsifica la intuición. La intuición bergsoniana es una intuición de realidades, o inclusive de la realidad. Ésta se abre a la intuición cuando se desarticulan y rompen las categorías "espacializadoras" y "pragmáticas" del pensamiento. Para Husserl la intuición (*Anschauung*) puede ser individual, pero esta intuición puede transformarse —no empíricamente, sino como "posibilidad esencial"— en una visión esencial (*Wesensschauung*). El objeto de esta última es una pura esencia o *eidós* desde las más elevadas categorías hasta lo más concreto. La visión esencial (intuitiva) puede ser adecuada o inadecuada según sea más o menos completa (lo cual no corresponde necesariamente a su mayor o menor claridad y distinción). La intuición esencial (*Wesensschauung*) capta una pura esencia, la cual es "dada" a dicha intuición. La intuición categorial es para Husserl la intuición de ciertos contenidos no sensibles tales como estructuras o números. Las diferentes clases de "visiones" de esencias son equivalentes a distintos tipos de "intuición categorial".

Puede verse que se ha propuesto un tipo diferente de intuición para cada orden de "objetos" —entendiendo 'objetos' en un sentido muy general, que incluye tales "cosas" como esencias, números, relaciones, etc. A tal efecto se ha hablado de una intuición *externa* cuya función es aprehender intuitiva (y, por tanto,

INT

directamente) realidades externas al sujeto que las intuye. Se ha hablado asimismo de intuición *sensible*, cuya función es aprehender datos sensibles de todas clases; de intuición *íntima*, cuya función es aprehender directamente el fluir de la vida interior; de intuición *ideal*, que se supone aprehende "objetos ideales" de toda clase, tales como esencias; de intuición *metafísica*, que se supone alcanza "el fondo de lo real", y que puede ser *racional* o *irracional*; de intuición *volitiva*, que es una de las formas de intuición metafísica; de intuición *emocional*, que se supone aprehende valores, etc. etc.

La anterior clasificación de formas o tipos de intuición no es la única posible. Entre otras clasificaciones que se han propuesto mencionamos la de Archie J. Bahm (*op. cit. infra*). Este autor distingue tres tipos de intuición: la objetiva, la subjetiva y la orgánica. La primera proporciona evidencias de objetos (tanto objetos aparentes como reales). La segunda ofrece una visión directa del sujeto por sí mismo. La tercera incluye características propias de las intuiciones objetiva y subjetiva, pues tanto el sujeto como el objeto "aparecen inmediatamente en la aprehensión" (*op. cit.*, pág. 16). Este último tipo de intuición es para Bahm la fundamental, pero dentro de ella pueden distinguirse diversas posiciones, desde el fenomenismo hasta el realismo, y desde el subjetivismo extremo hasta el objetivismo radical.

Puede preguntarse ahora si hay algún fundamento común en tan variadas formas de intuición.

Por lo pronto parece que no puede haber fundamento común por lo menos de dos tipos de intuición: la llamada intuición *sensible* y la *intuición no sensible*. En efecto, la primera se refiere a datos, objetos, procesos, etc. percibidos por los sentidos, mientras que la segunda, tanto si con el nombre de *intuición de esencias* se refiere a universales (concretos o no) como si con el nombre de *intuición de existencias* se refiere a entidades metafísicas, se halla más allá (o, según ciertos autores, más acá) de toda aprehensión sensible.

Sin embargo, cuando no consideramos ni el tipo de objeto ni el "órgano" o "facultad" de aprehensión del mismo y nos limitamos a estudiar la forma de relación entre el objeto y la

INT

intuición podemos advertir varios caracteres comunes en todas las especies de intuición citadas. Entre tales caracteres mencionamos los siguientes: el ser directa (en la intuición no hay rodeos de ninguna clase); el ser inmediata (en la intuición no hay ningún elemento mediador, ningún razonamiento, ninguna inferencia, etc.); el ser completa (no toda intuición aprehende por entero el objeto que se propone intuir, pero toda intuición aprehende totalmente lo aprehendido); el ser adecuada (en la medida en que deja de haber adecuación deja de haber intuición). La generalidad de estos caracteres se muestra en que corresponden por igual no solamente a la intuición de realidades (sensibles o no), sino también a la intuición de conceptos y de proposiciones.

Se ha planteado a veces el problema de cómo pueden relacionarse entre sí diversas intuiciones. Si se responde que por medio de inferencias o de razonamientos, hay que sostener que las intuiciones así relacionadas son independientes entre sí. Si se responde que por medio de otras intuiciones, puede llegar a sostenerse que las intuiciones así relacionadas son iguales entre sí y que, por lo tanto, no hay en el fondo más que una sola intuición o, en todo caso, una especie de "continuo intuitivo". La naturaleza de este problema puede comprenderse cuando se examina el modo como las intuiciones son enlazadas en Descartes y, sobre todo, en Spinoza.

Se ha planteado asimismo el problema de si es posible una intuición que no sea una aprehensión absolutamente presente de algo absolutamente presente. Este problema se halla ligado a la cuestión de cómo es posible referirse a una intuición. Si nos referimos a ella por medio de otra intuición, ésta puede relacionarse con aquélla de dos maneras: o de un modo inmediato y directo, en cuyo caso la llamada "segunda intuición" no es más que la primera intuición; o por medio de la memoria o del razonamiento, en cuyo caso ya no nos referimos a una intuición, sino a un "residuo" —el dejado en la memoria o el manifestado en una proposición— de tal intuición. También en este respecto es iluminador un estudio del modo como algunos autores —por ejemplo, Descartes— entienden la intuición.

INT

En los anteriores párrafos hemos hablado sobre todo de la intuición como modo de conocimiento. Conviene decir ahora unas palabras sobre la intuición en cuanto "intuición artística".

En algunos de los autores a que nos hemos referido, la noción de intuición, aunque tomada en un sentido general, se aplicaba especialmente a la intuición de obras de arte o bien se entendía por analogía con la intuición artística. Es lo que sucede con Schelling, con Schopenhauer y con Bergson. De un modo más explícito y sistemático ha tratado la intuición como intuición artística Benedetto Croce. Para este autor la intuición es uno de los modos de operación del Espíritu (v.); éste puede captar ciertas realidades de un modo inmediato. Ahora bien, se ha planteado a este respecto la cuestión de la relación entre intuición y expresión. Nos hemos referido a ella en el artículo sobre el concepto de expresión (v.); recordaremos ahora solamente que mientras algunos autores hacen de la intuición una operación indisolublemente ligada a la expresión, otros consideran que esta última "traiciona" de algún modo la intuición. Lo primero es propio de Croce; lo segundo, de Bergson.

Naturaleza de la intuición: Diem, *Das Wesen der Anschauung*, 1899. — Hermann von Keyserling, "Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie", *Logos*, III (1912), 59-79. — Antonio Caso, *La filosofía de la intuición*, 1914. — J. Koenig, *Der Begriff der Intuition*, 1926. — E. Le Roy, *La pensée intuitive*, 2 vols., 1929-1930. — K. Wild, *Intuition*, 1938. — A. Rodríguez Bachiller, *Teoría de la intuición*, 1956 (monografía). — Tipos y formas de intuición: Filippo Masci, *Le forme dell'intuizione*, 1881. — K. Wild, *op. cit. supra*. — Archie J. Bahm, *Types of Intuition*, 1960 [University of New Mexico Publications in Social Sciences and Philosophy, 3]. — Intuición pura: W. Cramer, *Das Problem der reinen Anschauung. Erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik*, 1937. — Intuición intelectual: R. Jolivet, "L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique", *Archives de Philosophie*, II, 2 (1934). — Intuición empírica: J. B. Rieffert, *Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer und ihre historischen Voraussetzungen*, 1914 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 42]. —

INT

Intuición estética: F. Delattre, *Ruskin et Bergson. De l'intuition esthétique à l'intuition métaphysique*, 1947. — G. Calogero, *Estetica, semantica, storica*, 1947. — L. Stefanini, *Trattato di estetica*, 1956. — Véanse también obras de Croce en bibliografía sobre este filósofo. — Intuición y conocimiento: R. Kynast, *Intuitive Erkenntnis*, 1919. — P. Hertz, *Ueber das Denken und seine Beziehung zur Anschauung*, 1923. — Alphonse Hupfnagel, *Intuition und Erkenntnis*, 1932 [Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie. Albertus-Magnus Akademie, II, fasc. 5-6]. — Sebastián Tauzin, *Conflicto entre a intuição e a inteligência*, 1946. — Sebastian J. Day, O. F. M., *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, 1947. — Intuición y razón e intuición y discurso: J. Paliard, *Intuition et réflexion. Esquisse d'une dialectique de la conscience*, 1925. — J. Vialatoux, *Le discours et l'intuition*, 1934. — A. C. Ewing, *Reason and Intuition*, 1941. — Francisco Romero, "Intuición y discurso" (en *Papeles para una filosofía*, 1945). — Intuición y verdad: Joseph Santeler, *Intuition und Wahrheitserkenntnis*, 1934. — Intuición y ciencia: Mario Bunge, *Intuition and Science*, 1963. — La intuición en varios autores: K. Wild, *op. cit. supra*. — E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1963. — Almeida Sampaio, C. R., *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, 1963. — Para la intuición en Bergson y Lossky, véanse bibliografías sobre estos autores. — Para el "racional-intuitivismo" de Max Brod y F. Weltch: *Anschauung und Begriff. Grundzüge eines Systems der Begriffsbildung*, 1913. — Crítica de la intuición: Clodius Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, 1908 (también el libro de Maritain sobre Bergson mencionado en la bibliografía de este último filósofo y las obras de Julien Benda mencionadas en el artículo **BERGSONISMO**).

INTUICIONISMO. El término 'intuicionismo' puede entenderse en tres sentidos: matemático (y lógico); general (metodológico y metafísico), y ético.

En el primer sentido 'intuicionismo' designa una cierta dirección de la actual lógica y filosofía de la matemática. En los artículos Matemática y Tercero Excluido (Principio del) (VÉANSE) hemos proporcionado algunos datos sobre la tendencia intuicionista en matemática y sobre sus principales representantes. Complementamos ahora

INT

esta información con algunos datos relativos a la lógica intuicionista, es decir, a la lógica mantenida por la filosofía intuicionista de la matemática. Esta lógica no admite que todo enunciado tenga que ser o verdadero o falso. Algunos enunciados no son para ella ni verdaderos ni falsos. Mas, a diferencia de lo que sucede con las lógicas polivalentes (v. **POLIVALENTE**), no adscribe a tales enunciados otro diferente valor de verdad. La lógica intuicionista mantiene, pues, un criterio de Verdad (v.) distinto del de las otras lógicas, si bien hay que advertir que tal criterio se refiere a proposiciones matemáticas y no a cualquier enunciado. Junto a dicho distinto criterio de verdad, la lógica intuicionista mantiene un distinto criterio sobre la negación (v.) y un criterio diferente sobre la existencia. En lo que toca al último punto observaremos solamente que se basa en una interpretación propia del cuantificador (v.) particular cuando afecta a entidades matemáticas; afirma, en efecto, que una determinada entidad matemática no existe cuando su existencia no puede ser probada. Como escribe Heyting (*op. cit. infra*, pág. 3), "un aserto matemático afirma el hecho de que se ha efectuado una cierta construcción. Es bien claro que la construcción no se había llevado a cabo antes de efectuarse... Todos los matemáticos, incluyendo los intuicionistas, abrigan la convicción de que en algún sentido las matemáticas se ocupan de verdades eternas; pero cuando se trata de definir precisamente este sentido, queda uno perdido en un laberinto de dificultades metafísicas. El único modo de evitarlas es desterrarlas de las matemáticas. Es lo que quería [yo] decir al afirmar que estudiamos las construcciones matemáticas como tales y que para este estudio es inadecuada la lógica clásica". En otros términos, "en el estudio de las construcciones mentales matemáticas 'existir' debe ser sinónimo de 'ser construido'" (*op. cit.*, pág. 2).

Según E. W. Beth (*op. cit. infra*, págs. 409-12), entre las máximas propugnadas por los intuicionistas en el sentido antes referido se hallan las siguientes: (1) no es posible llevar a cabo ninguna investigación sobre los fundamentos de la matemática sin prestar atención a las condiciones en

INT

que se desarrolla la actividad mental de los matemáticos. (2) La matemática debe desarrollarse independientemente de cualesquiera ideas preconcebidas sobre la naturaleza de las entidades matemáticas o de la actividad matemática (conocimiento que sólo luego se adquiere). (3) La matemática es independiente de la lógica, en tanto que la lógica depende de la matemática. La lógica aparece en la creación del lenguaje matemático y en el análisis de este lenguaje.

En el segundo sentido (mucho más general) el término 'intuicionismo' designa aquellas doctrinas o métodos filosóficos que admiten la intuición, de cualquier orden que sea, como forma, e inclusive como forma primaria, de conocimientos. En rigor, sólo aquellos que admiten la base intuitiva última del conocimiento pueden ser llamados intuicionistas. Desde este punto de vista, la oposición corriente entre intuicionismo y racionalismo sólo puede ser entendida cuando este último asume un aspecto formalista. De hecho, el intuicionismo no se ha opuesto al racionalismo clásico en la medida por lo menos en que éste ha mantenido el carácter intuitivo de las "primeras verdades" y el conocimiento inmediato de las nociones últimas, de las "naturalezas simples".

Durante el presente siglo se han desarrollado por igual tendencias filosóficas intuicionistas y antiintuicionistas. Común a las primeras es la suposición de que la intuición resulta un método justificado de conocimiento. Común a las segundas es el destacar que la obediencia a la intuición no garantiza siempre resultados válidos. Fuera de estas coincidencias hay escaso acuerdo entre las diversas tendencias intuicionistas y antiintuicionistas entre sí. Los intuicionistas difieren entre sí según el concepto de intuición que consideran predominante (intuición "vital" de Bergson, intuición fenomenológica e ideal de Husserl, intuición emotiva de Scheler, etc., etc.), según su mayor o menor identificación del intuicionismo con el irracionalismo, según su posición frente al racionalismo moderno, al racionalismo en general, etc. Los antiintuicionistas difieren entre sí según el predominio concedido a diversos tipos de conocimiento no intuitivo y, por lo tanto, según sean racionalistas (en diversos sentidos),

INT

formalistas, operacionalistas, etc., etc. Ciertos autores han puesto de manifiesto, empero, que no es legítimo contraponer radicalmente el intuicionismo al antiintuicionismo y que la admisión de la intuición o el rechazo de ella deben depender en cada caso de la realidad estudiada o del punto de vista desde el cual se estudie. Así, el intuicionismo sería aceptable en las descripciones sensibles, en muchas de las ciencias humanas, pero inaceptable en las pruebas formales, en las ciencias físico-matemáticas, etcétera.

En el tercer sentido (ético), 'intuicionismo' es el nombre que reciben una serie de doctrinas morales especialmente desarrolladas en Inglaterra (Henry Sidgwick, G. E. Moore, H. A. Prichard y W. D. Ross). No todos estos autores se califican a sí mismos de intuicionistas —G. E. Moore no usa, por lo general, este nombre—, pero en todos ellos la intuición de lo ético desempeña un papel fundamental. Ahora bien, "lo ético" puede entenderse de varios modos, y en particular de dos. Por un lado, puede referirse a un principio o "axioma" considerado como evidente; es el caso de Sidgwick. Por otro lado, puede referirse a una cualidad irreductible a cualesquiera otras; es el caso de Moore, Prichard y Ross. En Moore, esta cualidad es "lo bueno"; en Prichard es "la obligación moral"; en Ross, es "lo justo" y también "lo bueno". Debe advertirse que ninguno de estos autores confina las cualidades éticas irreductibles a los ejemplos mencionados; por ejemplo, Moore destaca asimismo "la obligatoriedad" como cualidad. Lo común a estos tres autores es que consideran que ciertos términos éticos designan cualidades que no pueden ser traducidas a otras; cualidades, por tanto, aprehensibles directamente y por "intuición".

Agreguemos que también puede considerarse como intuicionista la ética de Scheler en cuanto defiende la posibilidad de una intuición material *a priori*, pero el sentido de 'intuición' en este autor es bastante distinto del que tiene en los filósofos ingleses citados. Una vez reconocido el hecho de que todos estos pensadores son "intuicionistas" en ética, deben establecerse todavía diferencias fundamentales en sus ideas de "intuición" y aun de "cualidad irreductible".

IRE

Para el primer sentido (además de las obras generales sobre lógica y filosofía de la matemática citadas en las bibliografías de los artículos LOCÍSTICA y MATEMÁTICA), véase L. E. J. Brouwer, "Intuitionism and Formalism", *Bulletin American Mathematical Society*, XX (1913), 81-96. — Id., id., "Zur Ergründung der intuitionistischen Mathematik", I. *Mathematische Annalen*, XCIII (1924), 244-57; II. *ibid.*, XCV (1925), 453-72. — Arend Heyting, "Die formale Regeln der intuitionistischen Logik (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phy-Math. Klasse*, 1930, págs. 42-56). — Id., id., "Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik", *Erkenntnis*, II (1931), 106-15. — Id., id., *Mathematische Grundlagenforschung, Intuitionismus, Beweistheorie*, 1934. — Id., id., *Les fondements des mathématiques. Intuitionnisme. Théorie de la démonstration*, 1955. — A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, 1956. — E. W. Beth, *Semantic Construction of Intuitionistic Logic*, 1956 [Mededelingen der Kon. Ned. Ak. van wetenschappen, afd. Letterkunde, XIX, 2]. — Id., id., *The Foundations of Mathematics*, 1959. — Véase también Mario Bunge, *Intuition and Science*, 1963 (Cap. II).

INVERSO (DEL CONDICIONAL). Véase CONDICIONAL.

INVOLUCIÓN. Véase DISOLUCIÓN, EVOLUCIÓN, LALANDE (ANDRÉ).

IRENEO (SAN) (ca. 125 - ca. 202) nac. en Esmirna (Asia Menor), obispo de Lyon, en la Galia, discípulo de San Policarpo, es conocido sobre todo por la refutación del gnosticismo (VÉASE) contenida en la obra en 5 libros titulada *Exposición y refutación del falso conocimiento (Detectio e eversio falso cognominatae gnoseos*, "Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως"), de la cual quedan fragmentos griegos y una traducción latina —citada bajo el título *Adversus haereses*—, pero fue también autor de otras obras, mencionadas por Eusebio —un escrito contra la ciencia helénica y otro acerca de la demostración de la enseñanza apostólica (la llamada *Demonstratio apostolicae praedicationis*). La citada expresión 'falso conocimiento' designa la gnosis; contra esta falsa gnosis defendió San Ireneo la 'gnosis verdadera', la doctrina apostólica guardada y transmitida por la Iglesia. Los errores capitales de los falsos gnósticos son, según San Ireneo, la distinción entre el Dios su-

premo o Dios Padre y el creador del mundo, la fantástica multiplicidad de realidades intermediarias entre Dios y su creación, y el pretendido carácter esotérico de la doctrina de Cristo. Todos estos errores pueden resumirse en uno: la ignorancia de que la fe —la fe verdadera— es la fuente de la inteligencia. Los gnósticos pretenden saber más de lo que se puede saber, pero por otro lado olvidan que Dios no es conocido por arbitrarias especulaciones sino por su revelación en las Escrituras, por sus obras y por las leyes de conducta que deposita en el alma de los hombres.

La primera edición del *Adversus haereses* fue dirigida por Erasmo, 1526. Luego en Migne, P. G., VII. Ediciones por W. Harvey, 2 vols., 1857, reed., 1948; U. Mannucci, 2 vols., 1907-1908; F. M. Sagnard, 1952 [con trad. francesa]. — Edición de la obra sobre el demostración de la enseñanza apostólica, o *Eiptideixis*, por K. Ter-Mekerttschian y E. Ter-Minassiantz, Leipzig, 1907 [Texte und Untersuchungen, 31, 3]. — Véase también K. Ter-Mekerttschian y Wilson en *Patrologia orientalis*, 12 (1919). — Véase F. Cabrol, *La doctrine de Saint Irénée*, 1891. — J. Kunze, *Die Gotteslehre des Irenaeus*, 1891. — E. Klebba, *Die Anthropologie des heiligen Irenaeus*, 1894. — F. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, 1908. — G. N. Bonwestsch, *Die Theologie des Irenaeus*, 1925. — J. Lebreton, artículos en *Recherches des sciences religieuses*, XVI (1926), 385-406 y 431-43. — Id., id., *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. II, 1928. — E. Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenaeus und seine Anwendung auf die Körperwelt*, 1941. — F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne, et le témoignage de saint Irénée*, 1948. — André Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, 1960. — Vocabulario: R. Reynders, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne, syriaque de l'Adversus haereses de saint Irénée*, 2 vols., 1954. — A. Houssiau, *La christologie de S. Irénée*, 1955 (tesis). — F. Vernet, art. Irénée (Saint) en el *Dictionnaire de théologie catholique*, Vacant-Mangenot, VII, col. 2394-2533.

IRONÍA. El verbo griego εἰρωνεύειν significa "disimular" y especialmente "disimular que se sabe algo", es decir, " fingir que se ignora algo". El que practica la ironía, εἰρωνεῖα, dice menos que lo que "piensa", ge-

neralmente con el fin de desatar la lengua de un antagonista. La ironía no es, pues, mera ficción; más bien sucede que la ficción es utilizada por el irónico con una intención determinada.

Se suelen distinguir entre dos concepciones de la ironía: la "clásica" y la "romántica".

La ironía clásica es principalmente representada por Sócrates: "He aquí la bien conocida ironía de Sócrates; bien lo sabía, y predije que cuando llegara el momento de contestarte, rehusaría hacerlo y disimularía ["ironizaría"] y haría cualquier cosa antes que contestar a cualquier pregunta que cualquiera pudiera hacerte" (Platón, *Rep.*, I, 337 A). Sócrates empleaba el "método" —o más bien el "recurso"— de fingir que no sabía lo bastante acerca de cualquier asunto; el contrincante tenía entonces que manifestar su opinión, que Sócrates procedía a triturar. Con esta ficción de ignorancia Sócrates conseguía que su contrincante se diera cuenta de su propia ignorancia. Así, el que pretendía no saber, sabía; y el que pretendía saber, no sabía.

Aristóteles definió la ironía como "simulación" más bien que como disimulo. La ironía se contrapone a la jactancia, y ambas son extremos de un justo medio que es la veracidad. La ironía no es, pues, modestia, sino más bien falsa modestia (*Eth. Nic.*, II 7 1008, 20-3). Como tal, la ironía puede ser una manera "disimulada" de jactarse. Santo Tomás siguió a Aristóteles en gran parte al indicar que la ironía es una vanidad sutil —contrapuesta a la vanidad "abierta" del jactancioso—; además, la ironía es un modo de eludir la propia responsabilidad con una especie de falso menosprecio. La ironía no es lo mismo que el acto de "velar prudentemente la verdad", que Santo Tomás admite como justificado (*S. theol.*, II^o-II^o, q. XC, a 3, ad. 4).

La ironía romántica aparece en varios escritores alemanes, entre los cuales se han distinguido Friedrich Schlegel (VÉASE) y K. F. Solger (v.). El elemento común del concepto romántico de ironía es presentar a ésta como expresión de la unión de elementos antagónicos, tales como la Naturaleza y el Espíritu, lo objetivo y lo subjetivo, etc. Por la ironía no se reduce uno de los elementos al opuesto,

pero tampoco se funden los dos completamente; la ironía deja traslucir la "tensión" constante entre ellos. Ahora bien, dentro de esta idea común los autores citados presentaron distintas concepciones de la ironía. Para Schlegel, los elementos en "tensión" son, en último término, el resultado de un constante "juego" del Yo libre. La ironía juega con todo y no se entrega definitivamente a nada. Para Solger, la ironía es expresión de la tensión entre la belleza como revelación de Dios y la belleza como negación sensible de la divinidad. Solger llama a esta ironía, "trágica". La diferencia al respecto entre Schlegel y Solger parece ser que mientras para el primero la ironía consiste en no tomar nada en serio, para el segundo consiste en tomarlo todo en serio. Últimamente, sin embargo, las dos ideas coinciden, pues en ambos casos la ironía se caracteriza (como indicó una vez Hegel) por "dominar cualquier contenido".

Kierkegaard trató del concepto de ironía en Sócrates y del concepto romántico, intentando superar a ambos como estudios insuficientes. En otros escritos posteriores al dedicado al concepto de ironía, dicho autor colocó a la ironía en el estadio estético, considerando a la ironía como duda y aceptación de la duda, a diferencia del "humor", que es ya aceptación de una certeza. Por lo demás, Kierkegaard acabó por admitir diversos grados de la ironía, incluyendo uno en el cual la ironía aparece como el modo de ser de la santidad que niega este mundo en virtud de otro por el cual se sacrifica.

Muchas son las definiciones que se han dado de la ironía desde los románticos a la fecha. Daremos algunos ejemplos. Para Bergson, "la ironía surge cuando se anuncia simplemente lo que debiera ser, fingiendo que es así en realidad", a diferencia del humor, que es la "descripción minuciosa de lo que es, debiendo creer que efectivamente deberían ser así las cosas". Ciertos autores han estudiado la ironía (y el humor) como "sentimiento de la vida" o como lo que hoy se llamaría un "talante" (véase TEMPLE); así ha ocurrido, entre otros, con Harald Høffding. Otros han estudiado la ironía desde el punto de vista psicológico, especialmente en relación con el problema de la risa (véase bi-

biografía). Para Eugenio d'Ors, la ironía se caracteriza por no despreciar las fórmulas, pero a la vez por no aceptar la superstición de las fórmulas. Para Gustavo Pittaluga, la ironía es un impulso. Jankélévitch ha analizado la ironía como "forma de vida", contrastándola con otras (por ejemplo, con el cinismo), etc. etc. En nuestra opinión, la ironía puede ser descrita como una "actitud", de tipo semejante en su forma, aunque distinta en su contenido, de otras actitudes tales como la cínica, la fanática, etc. Característica general de la ironía es la función que tiene de llenar algún "vacío" en la vida humana, por lo cual la ironía sobreviene especialmente cuando se produce una crisis (sea individual, sea colectiva). Ahora bien, hay muchas formas posibles de ironía; por ejemplo, se puede hablar de la ironía conceptuosa y amarga (Quevedo), de la ironía piadosa (Cervantes), de la ironía intelectual (Gracián), para limitarnos a ejemplos de escritores españoles clásicos.

Dos de las formas de ironía son, a nuestro entender, fundamentales.

Por un lado, la ironía puede ser una actitud para la cual el mundo es algo esencialmente innoble, que merece a lo sumo difamación y menosprecio. La ironía se emplea entonces como modo de no participar efectivamente en un mundo desdenado; en vez de intentar comprenderse tal mundo se procede a comentarlo ligeramente (o, según los casos, corrosivamente) y, en general, a tomarlo como mero juego. Por otro lado, la ironía puede ser una actitud para la cual el mundo no merece la seriedad que algunos ponen en él, pero no por desprecio del mundo, sino por estimar que tal seriedad es siempre de algún modo unilateral y dogmática. Esta ironía renuncia a entregarse completamente a nada, pero sólo porque estima que ninguna cosa es en sí misma completa. Mientras el primer tipo de ironía —que llamamos "ironía deformadora"— descoyunta la realidad, el segundo tipo de ironía —que llamamos "ironía reveladora"— aspira a comprenderla mejor. Es obvio que este último tipo de ironía se acerca más que ninguna otra a la socrática.

Los pasajes de Platón, Aristóteles y Santo Tomás han sido indicados en el texto. Para Kierkegaard, véase *Om begrebet Ironi, med hensyn til Sokra-*

tes, 1841 (pero Kierkegaard se ha referido a la ironía también en *Stadie paa Livets Vei* (1845), en *Afsluttede videnskabelig Efterskrift* (1846) y en los *Diarios* (de 1833 a 1835). — Para Bergson, *Le rire* (1900), Cap. II. — Para H. Hoffding, *Den Store Humor* (1916). — Para Eugenio d'Ors, *La filosofía del hombre que trabaja y que juega (Antología filosófica)* (1911), pág. 50. — Para Gustavo Pittaluga, *Seis Ensayos sobre la conducta* (1939), pág. 170. — Para V. Jankélévitch, *L'ironie* (1936; 2ª ed. con el título: *L'ironie ou la bonne conscience*, 1952). — Para estudios psicológicos sobre la ironía (el humor, y la risa), incluyendo en algunos casos una interpretación de la ironía como "forma de existencia", véase: Julius Bahnsen, *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gehalt des Metaphysischen*, 1887. — Th. Lipps, *Komik und Humor*, 1898. — F. Brügge, *Die Ironie als entwicklungs-geschichtlicher Moment*, 1909. — R. Jancke, *Das Wesen der Ironie, eine Strukturanalyse ihrer Erscheinungsformen*, 1929. — F. Paulhan, *La morale de l'ironie*, 1909, 2ª ed., 1941. — Marcos Victoria, *Ensayo preliminar sobre lo cómico*, 1941. — A. Aubouin, *Technique et psychologie du comique*, 1948. — M. Latour, *Le problème du rire et du réel*, 1949. — A. Stern, *Philosophie du rire et des pleurs*, 1949 (trad. esp.: *Filosofía de la risa y del llanto*, 1951). — H. Plessner, *Lachen und Weinen*, 1950. — D. Victoroff, *Le rire et le risible. Introduction à la psychologie du rire*, 1953. — Estudios históricos: J. A. K. Thomson, *Irony. An Historical Introduction*, 1926 (la ironía en la historia de la literatura). — F. Wagnner, *Ironie. I. Die romantische und die dialektische Ironie*, 1931. — Edo Pivcevic, *Ironie als Daseinsform bei S. Kierkegaard*, 1960. — Nuestras opiniones sobre la ironía, en el ensayo "La ironía", en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 27-42 (refundición del ensayo del mismo título publicado en *La ironía, la muerte, la admiración*, 1946).

IRRACIONAL, IRRACIONALISMO. Suele definirse 'irracional' como 'algo que no es racional', es decir como 'algo que es ajeno a la razón' (VÉASE). Sin embargo, también son no racionales, o ajenas a la razón, cualesquiera "cosas" (entidades o expresiones) que puedan llamarse "irracionales", "suprarracionales", "infrarracionales" y "antirracionales". Conviene, por ello, distinguir entre cualesquiera de estas últimas y lo llamado "irracional".

Proponemos las siguientes distinciones: Se puede llamar "irracional" a lo que es simplemente ajeno a la razón; "antirracional" a lo que es contrario a la razón; "suprarracional", a lo que es superior a la razón o está más allá de la razón, en un plano estimado "superior"; "infrarracional", a lo que es inferior a la razón en el sentido de hallarse en un plano en el cual no ha entrado todavía la razón: en el plano de lo "prerracional". Ahora bien, el término 'irracional' puede tomarse en dos sentidos: 1. Como nombre común de todas las especies antes mencionadas de "no racionalidad". 2. Como designando algo "irracional" y, sobre todo, algo "antirracional". 'Irracional' ha sido visado en estos dos sentidos por muchos autores, entre ellos por varios de los que mencionamos luego, de suerte que en numerosos casos es difícil saber lo que un autor quiere decir exactamente con el predicado 'irracional'. En algunos casos, se ha tendido a usar 'irracional' como sinónimo de 'antirracional'. Ello ha ocurrido especialmente al hablarse de "irracionalismo", que ha sido equiparado con frecuencia al "antirracionalismo".

En el presente artículo nos referiremos a lo irracional y al irracionalismo especialmente tal como han sido analizados (y a veces propugnados) por varios autores contemporáneos. Aunque no es siempre fácil en tales autores distinguir entre 'irracional' e 'irracionalismo', y aunque en muchos casos la definición de cualquiera de estos términos es aplicada a la definición del otro término, comenzaremos por referirnos al irracionalismo como tendencia general filosófica y terminaremos precisando varios sentidos de 'irracional'. La inversión del orden más "normal" de tratar nuestro problema —el estudio de lo irracional previo al del irracionalismo como tendencia a subrayar la realidad o el valor de lo irracional— se debe a que, de hecho, se han manifestado lo que podrían llamarse "motivos irracionalistas" antes de intentarse una explicación de la estructura o estructuras de "lo irracional".

Motivos de carácter irracionalista fueron ya importantes en la filosofía griega. Durante mucho tiempo esta cultura fue presentada como perfecto ejemplo de "racionalismo". Rohde, Nietzsche y Burckhardt se opusieron

a esta concepción y destacaron el carácter "dionisiaco" (o, si se quiere, también "dionisiaco") y, por tanto, "irracional" de muchos aspectos de la cultura griega. Recientes investigaciones orientadas en la antropología (F. M. Cornford, E. R. Dodds) han mostrado que la cultura intelectual griega se basaba en un *humus* de irracionalismo (de creencias en modo alguno "racionales"). Los pensamientos filosóficos producidos por tal cultura aparecen según ello como una parte del esfuerzo no para suprimir lo irracional, sino para dominarlo, introduciendo una cierta estabilidad en un mundo continuamente amenazado por el temor, la angustia, el "terror pánico".

Pueden mostrarse *a fortiori* motivos de carácter irracionalista en otras culturas, por no decir en toda cultura humana. Ahora bien, puesto que lo que aquí nos interesa es especialmente lo irracional y el irracionalismo en la filosofía, y se ha tenido conciencia clara de ellos solamente al final de la época moderna y en la época contemporánea, nos referiremos especialmente a estos períodos.

En ciertos autores, como Schopenhauer y Eduard von Hartmann, el mundo es descrito como manifestación de algo irracional o, cuando menos, no racional. Además, estos autores —y especialmente Schopenhauer— destacan el carácter irracional de "lo Absoluto". Se ha dicho que cierto grupo de filosofías contemporáneas —Bergson, Keyserling, Spengler y, en general, las llamadas "filosofías de la vida (VÉASE) y de la acción" (VÉASE)— son irracionalistas por cuanto sostienen que la realidad es, en último término, o irracional o no racional. Sin embargo, no es siempre justo calificar estas filosofías (o cuando menos algunas de ellas) como irracionalistas. En algunos casos, lo que se llama "irracional" es más bien algo "sobrerracional"; en otros casos, lo que algunos filósofos hacen es simplemente poner de relieve que la realidad no es accesible racionalmente, o no es tan accesible racionalmente como habían pensado otros filósofos. Hay que andar, pues, con pies de plomo antes de calificar a cualquier filosofía no estrictamente racionalista de "irracionalista". En este sentido tiene razón Rudolf Otto cuando señala que la busca de lo irracional en la época actual se ha convertido casi en

un deporte, y que se busca lo irracional dondequiera sin ocuparse de precisar si lo hay efectivamente, o, caso de haberlo, en qué consiste. "Se entienden frecuentemente por este término ['irracional'] —ha escrito dicho autor— las cosas más diferentes, o se emplea en un sentido tan y tan vago, que pueden entenderse por él las realidades más heterogéneas: la pura realidad por oposición a la ley; lo empírico por oposición a lo racional; lo contingente por oposición a lo necesario; el hecho bruto por oposición a lo que puede encontrarse mediante deducción; lo que pertenece al orden psicológico por oposición a lo que pertenece al orden trascendental; lo conocido *a posteriori* por oposición a lo que puede definirse *a priori*; la potencia, la voluntad y el simple placer por oposición a la razón, a la inteligencia y a la determinación fundada en una valoración; el impulso, el instinto y las formas oscuras del subconsciente por oposición al examen, a la reflexión y a los planes racionales; las profundidades místicas del alma y los movimientos místicos en la humanidad y en el hombre; la inspiración, la intuición, la penetración, la visión profética y, finalmente, las fuerzas 'ocultas'; de un modo general, la agitación inquieta, la fermentación universal de nuestra época, la busca de lo nuevo en la poesía y las artes plásticas: todo esto, y aun más, puede ser lo 'irracional' y constituir lo que se llama 'el irracionalismo moderno', por unos exaltado, condenado por otros" (*op. cit. infra*, Cap. XI).

Ahora bien, la solución que propone Rudolf Otto no es muy satisfactoria. Según este autor, hay que partir del "sentido usual de la palabra, el que tiene cuando, por ejemplo, decimos acerca de un acontecimiento singular que se sustrae por su profundidad a la explicación racional: hay aquí algo irracional". En efecto, este procedimiento, además de su vaguedad, ofrece el inconveniente de no tener en cuenta si el predicado 'es irracional' se refiere a una realidad o a alguna forma de expresión de esta realidad. Tampoco tiene en cuenta que en algunos casos puede aplicarse el término 'irracional' a un aspecto de la realidad y no a otro — como también pueden llamarse "irracionalistas" a ciertas doctrinas en un respecto, pero no en otro. Ejemplo de lo

último lo tenemos cuando se adopta una actitud irracionalista al referirse a la existencia humana, y una actitud racionalista al referirse a la Naturaleza, o una actitud irracionalista al referirse a "lo real" y una actitud racionalista al referirse a "lo ideal", o una actitud irracionalista al referirse a "lo dado" y una racionalista al referirse a "lo puesto" (Cfr. W. Sese-mann, art. *infra*, pág. 216).

Entre las varias doctrinas que se han propuesto para definir 'irracional' e 'irracionalismo' especialmente en el pensamiento contemporáneo, mencionaremos las siguientes.

En su Historia de la filosofía actual, J. Salamucha ha indicado que hay en tal filosofía dos aspectos irracionalistas distintos entre sí, aunque probablemente relacionados en algunos de sus representantes. Por un lado, tenemos el "irracionalismo ontológico", según el cual la realidad misma (el "ser mismo") es irracional, y ello de tal suerte que su irracionalidad se manifiesta en que es contradictoria consigo misma. Representantes de este irracionalismo ontológico son J. Volkelt (irracionalismo metafísico), G. Simmel (irracionalismo vitalista) y Theodor Lessing y L. Klages (irracionalismo antropológico). Por otro lado, tenemos el "irracionalismo noético", según el cual hay inconmensurabilidad entre el conocimiento (o los medios de conocimiento) y la realidad, o cuando menos una parte de la realidad. Representantes de este irracionalismo noético son H. Vaihinger, É. Meyerson y Nicolai Hartmann. La distinción apuntada equivale a la ya aludida de "irracionalismo real" e "irracionalismo conceptual".

Fundándose en una definición de 'irracionalismo' como "empresa especulativa basada en las potencias irracionales de la mente", Cleto Carbonara señala que hay tres tipos de irracionalismo de acuerdo con la "potencia" que se subraya en cada caso: el voluntarismo, el intuicionismo y el asociacionismo.

Según R. Müller-Freienfels, el irracionalismo significa que "no solamente hay que considerar como válido el pensamiento irracional, sino asimismo todas las posibilidades cognoscitivas en su significación" (*op. cit. infra*, [la primera citada], pág. 4). Ello equivale a decir que el irracionalismo (cuando menos en la teoría del cono-

cimiento) no es un supuesto metafísico, sino un método, el cual permite extender el campo del conocimiento. El irracionalismo en cuestión es el que ha sido propugnado, o cuando menos elaborado, por autores como Dilthey y Bergson, con su interés por los métodos de la intuición (VÉASE) y de la comprensión (v.).

Para Ortega y Gasset, hay una especie de "crecimiento de la irracionalidad" desde la lógica y la matemática —que tampoco son, por lo demás, completamente "racionales", ya que se descubren en ellas "irracionalidades"— hasta el conocimiento de "lo real" (por ejemplo, de lo real humano). "Lo racional por excelencia es... lo ideal, o lo que es lo mismo lo lógico, lo *cogitable*" (op. cit. *infra*; O. C., pág. 278). "Al pasar de la matemática a la física la irracionalidad se condensa. Las categorías físicas —sustancia y causa— son casi por completo irracionales" (loc. cit.). Lo cual no significa para dicho autor que haya que predicar el "irracionalismo". Por el contrario, es característico de Ortega hacer entrar "la razón en lo vital". El "irracionalismo" es, en todo caso, sólo la necesaria contrapartida del "espíritu racionalista", el cual es consecuencia de una "actitud imperativa" que pretende legislar sobre la realidad, en vez de aceptar la realidad tal como es — y de aceptar, por tanto, "la resistencia que el mundo ofrece a ser entendido como pura racionalidad" (*ibid.*, pág. 279).

Nicolai Hartmann se ha interesado ante todo por elaborar una "fenomenología de lo irracional". Ello lo ha llevado al estudio de la distinción entre lo irracional y elementos usualmente confundidos con él. Según N. Hartmann, se ha confundido entre lo irracional y lo lógico (con lo que no está sometido a lógicas), olvidándose con ello las diferencias fundamentales entre varios tipos de irracionalidad. En el "problema de lo irracional" debe distinguirse ante todo entre los aspectos gnoseológico y ontológico. Lo irracional como lo contrario a lo racional puede entenderse: (1) Como lo que no tiene una razón o fundamento. (2) Como lo que no es inmanente a la razón, lo transinteligible. El primer tipo de irracionalidad es de carácter ontológico; el segundo, de carácter gnoseológico. Examinado gnoseológicamente, lo irracional es lo

que no se halla dentro de la esfera del conocimiento y, por consiguiente, no puede decirse simplemente que lo racional es lo lógico y lo irracional lo alógico. En primer lugar, no todo lo que no pertenece a la esfera lógica es incognoscible; en segundo término, no todo lo que pertenece a la esfera lógica es cognoscible. Según ello, conviene distinguir entre tres tipos de irracionalidad, cada uno de los cuales es insuficiente por sí solo para caracterizar "lo irracional": (a) Lo irracional alógico, tal como se presenta, por ejemplo, en la mística, la cual vive y experimenta su objeto, lo conoce, aun cuando no de un modo lógico. (b) Lo irracional transinteligible, esto es, lo irracional en el sentido de lo no cognoscible, de lo que trasciende el conocimiento. Este tipo de irracionalidad ontológica es, según Hartmann, más profundo que la irracionalidad alógica antes descrita. (c) Lo irracional como combinación de lo alógico y lo transinteligible, lo eminentemente irracional. Puede, por lo tanto, como ocurre en la mística, haber irracionalismo desde el punto de vista lógico y racionalismo desde el punto de vista ontológico. Sin embargo, a pesar de la necesidad de la distinción entre lo irracional gnoseológico y lo irracional ontológico hay un fundamento común de todos los tipos de irracionalidad en virtud de la implicación mutua de los elementos gnoseológicos y ontológicos en el problema del conocimiento. Este fundamento común se halla en la noción de lo absolutamente transinteligible. Lo irracional existe o, mejor dicho, es comprobado por la no concordancia absoluta de las categorías del conocimiento con las categorías del ser. La concordancia supondría la cognoscibilidad y racionalidad absolutas de toda la realidad, cognoscibilidad que se presenta sólo en la mayor parte de ocasiones en la esfera del objeto ideal. La no concordancia equivale al reconocimiento de la existencia de lo irracional ontológico, esto es, en palabras de Hartmann, de lo transobjetivo transinteligible o, si se quiere, de la pura y simple trascendencia.

Concluimos indicando que conviene distinguir entre "lo irracional en el objeto" (el objeto, la realidad, como irracionales) y "lo irracional en el método" (el intento de compren-

der lo real mediante conceptos estimados como no racionales). Rechazar un "método irracional" no significa negar la posibilidad de lo meta-racional; significa más bien averiguar las condiciones cognoscitivas de lo irracional, es decir, la estructura del lenguaje que hace posible hablar con sentido de lo irracional. Desde este punto de vista las posiciones sobre lo irracional pueden ser reducidas a las tres siguientes: (I) Posiciones que rechazan todo irracional (racionalismo, ciertas formas de empirismo); (II) Posiciones que admiten todo irracional (irracionalismo); (III) Posiciones que niegan lo irracional en el método y afirman lo irracional como objeto. En estas posiciones lo irracional suele ser más bien "meta-racional". En este sentido puede decirse que tales posiciones adoptan una actitud "metarracionalista" más bien que una actitud "irracionalista".

Además de las obras citadas, véase: W. Sesemann, "Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie", *Logos* II (1911-1912), 208-41. — Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921 (2ª ed., 1925, págs. 219-75) (trad. esp.: *Metafísica del conocimiento*, 2 vols., 1957). — Richard Müller-Freienfels, *Irrationalismus. Umriss einer Erkenntnislehre*, 1922. — Id., id., *Metaphysik des Irrationalen*, 1927. — Alfred Bäumler, *Kants Kritik der Urteilskraft. I. Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts*, 1923. — Niccola Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, 1923. — José Ortega y Gasset, "Ni vitalismo ni racionalismo", *Revista de Occidente*, VI (1924), 1-16; reimp. en O. C. III (270-80). — E. Keller, *Das Problem des Irrationalen im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart*, 1931. — H. E. Eisenhuth, *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem*, 1931. — Giuseppe Rensi, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, 1933. — Rupert Crawshaw-Williams, *The Comforts of Unreason. A Study of the Motives behind Irrational Thought*, 1947. — J. H. W. Rostetscher, *Die Wiederkunft des Dionysos. Der naturmystische Irrationalismus in Deutschland*, 1947 [de Hölderlin a Thomas Mann]. — A. Aliotta, *Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo*, 1953. — E. W. Beth, *La crise de la raison et la logique*, 1957 [Collection de logique mathématique, Serie A.XII]. — Cleto Carbonara, *L'irrazionale in filosofia*, 1958 [mimeog.]. — S. Marck, *Die Aufhebung*

IRR

des Irrationalismus, 1958 [Wilhelmshavener Vorträge, 26]. — Varias de las obras indicadas describen y, además, critican el "irracionalismo"; entre obras principalmente críticas citamos: Guido de Ruggiero, *U ritorno alla ragione*, 1946 [colección de artículos] (trad. esp.: *El retorno a la razón*, 1949). — Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954 (trad. esp.: *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, 1959). — Sobre lo irracional en la cultura griega véase especialmente: E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951 (trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, 1960).

IRREAL, IRREALIDAD. El predicado 'es irreal' significa "carece de realidad" o, simplemente, "no es real". Así, decir 'X es irreal' equivale a decir 'X no es real'.

Dicho predicado parece ofrecer algunas dificultades. En efecto, decir que algo es irreal es lo mismo que decir que hay algo que es irreal, pero si hay "algo" no puede ser irreal, sino real. El predicado 'es irreal' parece ofrecer, pues, dificultades similares, aunque inversas, a las ofrecidas por el sujeto 'no ser' (o 'el no ser') o 'nada' (o 'la nada'). De tal sujeto no parece que pueda decirse que sea nada, pues decir que no es nada equivale a decir que es algo — esto es, un "algo" que no es nada.

Estas dificultades no son, sin embargo, graves. Por un lado, puede alegarse que hay un modo de usar el predicado 'es irreal', y es aplicándolo al sujeto 'no ser' (o 'el no ser', o 'la nada', o simplemente 'un no ser'). Entonces se dirá que un no ser es irreal, o que todo no ser es irreal. Por otro lado, puede decirse que el ser irreal indica sólo el no ser real y que, por consiguiente, la expresión 'X es irreal' dice sólo 'No es el caso que (o no es verdad que) X sea real'. Pero además de estas posibilidades de usar el predicado 'es irreal', hay otras que consisten en concebir la posibilidad de la irrealidad.

Por lo pronto, la irrealidad es definible en función de lo que se considere en cada caso sea la realidad (véase REAL Y REALIDAD). Así, si se supone que la realidad es material, y que sólo lo material es real, entonces lo que no sea material será irreal. Pero todavía quedarán varias posibilidades para lo irreal: el ser imaginado, el ser conceptual o nociónal, el ser

IRR

ideal, etc. etc. Lo mismo acontecerá cualquiera que sea la definición que se dé de lo real y de la realidad. Si, por ejemplo, la realidad incluye todo lo que es, podrá decirse que lo que vale es irreal. Si la realidad incluye todo lo que es, y todo lo que es incluye todo lo que existe, todo lo que vale, todo lo pensado, todo lo ideal, todo lo imaginado, etc. etc., entonces cabrá decir que lo irreal no es, pero todavía no queda en claro si al excluir algo de "lo que es" se lo excluye asimismo de "lo que hay". Puede muy bien ocurrir que haya algo que propiamente no "es", porque no le corresponda el "ser" (y ello no sólo porque le corresponda el devenir, sino porque es ontológicamente definible de algún modo distinto del que se expresa mediante los vocablos 'es', 'deviene', etc.). Tal sucede, por ejemplo, cuando se incluye entre lo que hay (pero no entre lo que es) el "sentido".

Cierto que si se incluye en lo que hay "todo" —lo que es, lo que deviene, lo que existe, lo que es posible, lo que es imposible, lo que es contradictorio, lo que es actual, lo que es pensable o pensado, imaginable o imaginado, lo que vale o no vale, lo que tiene o no tiene sentido, etc. etc.—, entonces no habrá "lugar ontológico" para lo irreal. Pero si se incluye en lo que hay "todo", deberá incluirse en él asimismo lo irreal.

Lo anteriormente dicho indica en qué direcciones puede buscarse una significación del predicado 'es irreal'. Consideraremos ahora más directamente varias posibles definiciones de 'irreal' y de 'irrealidad'.

Por un lado, puede definirse lo irreal como lo que no es *efectivamente real* — por tanto, todo lo pensado como pensado, imaginado como imaginado, etc. podrá ser declarado "irreal". Debe tenerse presente que en este caso lo irreal no es necesariamente "menos" que lo real en el sentido de ser, por ejemplo, una "realidad disminuida". Lo irreal no es justamente comparable a lo real. Ni siquiera puede decirse que lo irreal es simplemente una negación de lo real. Por esta última razón puede proponerse para referirse a lo irreal el término 'arreal', el cual es, por así decirlo, más "neutral" que el vocablo 'irreal'.

Por otro lado, puede tomarse como

IRR

punto de partida la tesis husserliana de que la conciencia es irreal (*Ideen*, I. Introducción; *Husserliana*, III, 6-7) y admitir que todos los fenómenos estudiados por la fenomenología trascendental son caracterizables como irreales. En efecto, tales fenómenos no son "otros fenómenos", sino, en cierto modo, algo "otro" de los fenómenos. Esta idea de lo irreal y de la irrealidad apunta a una condición que puede establecerse como determinante de todo lo irreal, acéptese o no la fenomenología trascendental de Husserl. Esta condición es enunciable como sigue: es irreal todo lo que no se halla *extra animam*, entendiéndose por *anima* no el sujeto psicológico, ni sus "contenidos", ni los conceptos —todo lo cual es de algún modo real—, sino el "puro reflejar" el sujeto mismo los "contenidos" del sujeto, los conceptos, etc.

Hasta aquí hemos tratado principalmente del significado de 'irreal'. Algunos autores contemporáneos, aunque asimismo interesados en tal significado, se han preocupado de las características de los que han sido llamados "objetos irreales" —a diferencia de los "objetos reales" y hasta de los "objetos ideales"— y de los diversos tipos posibles de tales "objetos irreales". Tal ha ocurrido con Nicolai Hartmann —al describir como irreales los pensamientos (en cuanto "pensamientos sobre" y no sólo "pensamientos de"), las entidades imaginadas, el contenido de las alucinaciones, los "ideales", etc.— y con Jean-Paul Sartre — al tratar como irreales ciertas imágenes (véase IMAGINACIÓN). Interesante al respecto es el estudio de Augusto Salazar Bondy (*Irrealidad e idealidad*, 1958), el cual ha propuesto una detallada caracterización de los "entes irreales". Según dicho autor, estos entes se caracterizan por las notas siguientes: el ser intencional (o ser que se agota con la pura intención [véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD]); el no ser objetos propios de conocimiento; el ser por sí (nota distinta del ser en sí). Los entes irreales tienen ciertas notas comunes con los entes ideales (por ejemplo, unos y otros carecen de individualidad y son independientes del espacio y del tiempo). Pero ello no significa que los entes irreales y los entes ideales sean idénticos, como algunas veces parecen dar a entender

IRR

Husserl y N. Nicolai Hartmann, o parece en todo caso desprenderse de las descripciones proporcionadas por estos pensadores. Por otro lado, la diferencia entre lo irreal y lo ideal no significa, según Salazar Bondy, que la irrealidad sea ajena a toda idealidad. Por el contrario, puede afirmarse que "el núcleo del objeto irreal" es "la esencia ideal del ente irreal". "En el objeto irreal habría así, de una parte, un momento ideal, material, al que, independientemente de su estar implicado en el ente irreal, le corresponden los caracteres del ser trascendente (como ocurre con las estructuras ideales válidas para lo real) y, de otra, una multiplicidad muy determinada e inestable, que depende de la mención singular y se agota en ella. Esta última constituiría el objeto irreal propiamente dicho" (*op. cit.*, págs. 80-1).

Una de las características de los seres irreales de que se ocuparon cierto número de filósofos en el pasado es el ser *facta* o "ficciones". Nos hemos referido a este punto en el artículo FICCIÓN.

IRREFLEXIVIDAD. Véase RELACIÓN.

IRREVERSIBILIDAD, IRREVERSIBLE. Una serie o un proceso que siguen una dirección determinada y que no puede seguir la dirección inversa es llamado "irreversible". Cuando la serie o el proceso sigue, o puede seguir la dirección inversa es llamado "reversible". El predicado 'es irreversible' equivale, pues, al predicado 'tiene una dirección determinada'; el predicado 'es reversible' equivale al predicado 'no tiene una dirección determinada'. La cuestión de si una serie o proceso es irreversible o reversible ha sido objeto de numerosos debates sobre todo en lo que toca al espacio, al tiempo y a las relaciones de causalidad.

Ha sido, y es, común sostener que el espacio es reversible y que no hay en él ninguna dirección privilegiada. Se ha dicho a este respecto que el espacio es isotrópico, además de ser homogéneo, continuo e infinito. Este espacio es considerado como independiente de los objetos que "contiene" y como no ejerciendo ninguna acción causal sobre tales objetos. Por otro lado, la idea de "dirección" (o "dirección privilegiada") comienza a surgir tan pronto como se abandona la

IRR

citada concepción del espacio — por ejemplo, cuando se estima que el espacio no es independiente de los objetos; cuando se atiende, por motivos prácticos, al desplazamiento de cuerpos, etc. Asimismo aparece la idea de una determinada dirección en el espacio cuando se da a éste un sentido vectorial.

Ha sido, y es, común asimismo sostener que, por el contrario, el tiempo es irreversible. Según ello, el tiempo 'fluye' o "marcha" en una cierta dirección: hacia el "futuro". No parece concebible que "fluya" o "marche" hacia el "pasado". La concepción del tiempo como irreversible se apoya en muy diversas consideraciones: en la observación de ciertos procesos naturales (sobre todo, el proceso de crecimiento de los organismos), en la experiencia "interna", etc. Algunos piensan que la principal razón que abona la concepción del tiempo como irreversible es que sería absurdo imaginarlo de otro modo. Ahora bien, no parece haber nada absurdo en la idea de que el tiempo puede ser reversible si se concibe el tiempo como una serie continua, homogénea e infinita: tal serie puede "invertirse" sin que haya ninguna alteración en las propiedades del tiempo. En rigor, los procesos naturales son descritos en la mecánica clásica como posiblemente reversibles: la variable t (tiempo) no tiene sentido determinado en las ecuaciones de dicha mecánica. Según Eddington, los procesos microfísicos son en principio reversibles, pero son estadísticamente irreversibles. La irreversibilidad en principio de tales procesos tiene lugar solamente cuando entran dentro de la segunda ley de la termodinámica (véase ENTROPÍA). En cambio, todos los procesos microfísicos son reversibles. Reichenbach ha analizado la cuestión de "la dirección del tiempo" en relación con las anteriores tesis de Eddington; según Reichenbach, es posible concebir (es decir, describir físicamente) un universo en el cual la dirección del tiempo dependa de las fluctuaciones (expansión y concentración) del universo. Ciertos autores, sin embargo, indican que en la física actual (por lo menos en la teoría de la relatividad generalizada) el tiempo sigue apareciendo como irreversible, a causa de la irreversibilidad de las llamadas "líneas cósmicas" (*Weltlinien*) con in-

IRR

dependencia del sistema de referencia elegido. Se arguye a tal efecto que una cosa es hablar de dilatación del tiempo, de "tiempos locales" y hasta de pulsaciones temporales, y otra muy distinta admitir la reversibilidad del tiempo. Max Black ha indicado que muchas de las confusiones que se manifiestan en nuestro problema obedecen a que persiste la imagen de una "dirección" del tiempo como si el tiempo efectivamente "fluyera". Las leyes de la física (incluyendo, según Black, la segunda ley de la termodinámica) pueden muy bien no distinguir entre dos posibles modos de disponer la serie temporal y, por lo tanto, no necesitar modificarse en el caso de que resultara que el universo "marcha hacia atrás". Pero tan pronto como analizamos el significado de las relaciones *antes que y después de*, advertimos que se trata de relaciones completas. Si, por ejemplo, la relación *tener lugar antes que* fuese incompleta, no habría modo de responder a preguntas tales como "¿Tuvo lugar la derrota de la Armada Invencible antes que la batalla del Marne?" Habría que decir que todo depende del punto de vista — es decir, del modo como fuese completada la relación. Pero siendo la relación en cuestión completa, no tiene sentido decir que para un sujeto determinado A ha tenido lugar antes que B y para otro sujeto B ha tenido lugar antes que A: la relación *tiene lugar antes que* se basta a sí misma.

En cuanto a las relaciones de causalidad, ha sido, y es, común admitir que la causa precede al efecto. Se ha argüido, sin embargo, que tal precedencia es una cuestión de hecho, pero no una necesidad. Si, por ejemplo, se sostiene el principio *causa aequat effectum* (véase CAUSA) desaparece la precedencia de la causa respecto al efecto; no hay aquí todavía, en rigor, reversibilidad, pero no hay tampoco, propiamente hablando, irreversibilidad. Por otro lado, se ha mantenido que en una concepción teleológica de los procesos naturales, hay ciertas causas (las "causas finales") que "preceden" al efecto. 'Preceder' no significa aquí necesariamente 'tener lugar antes que', sino 'determinar' (lo cual significa 'determinar el efecto antes de que se produzca el efecto'). En algunos casos se puede admitir que un cierto acontecimiento es con-

dición suficiente para que ocurra otro acontecimiento temporalmente anterior al primero, pero en tal caso no se trata propiamente de una causa.

Es frecuente considerar los procesos históricos como irreversibles en un sentido todavía más fuerte del que el término 'irreversible' tiene cuando se aplica al tiempo o a las relaciones de causalidad. Sin embargo, en la historia, lo mismo que en la vida humana, parece haber un cierto "primado del futuro", en tanto que el "futuro" determina y orienta el presente. Por razones muy similares puede decirse que el presente determina el pasado, por lo menos en tanto que va modificándolo incesantemente. Por lo tanto, y contrariamente a lo indicado antes, parece que en la historia y en la vida humana hay mayor dosis de reversibilidad que en ningún otro proceso. Pero es más que probable que aquí el sentido de los vocablos 'reversible' e 'irreversible' sea muy distinto del que tienen los mismos vocablos en el caso del espacio, del tiempo y de las relaciones de causalidad. En cierto modo puede decirse que en la historia y en la vida humana hay a la vez irreversibilidad y reversibilidad: la primera, porque se trata de acontecimientos "decisivos"; la segunda, porque cualquiera de estos acontecimientos es constitutivamente "incompleto" y se va completando sólo en la medida en que lo que va pasando revierte sobre lo que ya pasó.

Las discusiones sobre los conceptos de irreversibilidad y reversibilidad, especialmente en el espacio y el tiempo, han sido numerosas; nos limitamos aquí a mencionar los siguientes trabajos: Emile Meyerson, *Identité et Réalité*, 1908 (trad. esp.: *Identidad t/ Realidad*, 1929), especialmente Cap. VIII. — Hans Reichenbach, *The Direction of Time*, 1956 (trad. esp.: *El sentido del tiempo*, 1959). — Max Black, "The Direction of Time", *Analysis*, XIX (1958), 54-63, reimp. en el libro del autor titulado *Models and Metaphors*, 1962, págs. 182-93. — Wilfrid Sellars, "Time and the World Order", en el volumen *Scientific Explanation, Space, and Time*, 1958, ed. H. Feigl y G. Maxwell [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 2]. — Richard Schlegel, *Time and the Physical World*, 1962.

ISAAC DE STELLA, nac. en Inglaterra, fue abad del monasterio cisterciense Stella (Étoile), cerca de Poitiers, desde 1147 hasta 1169. Aun-

que su obra pertenece más bien a lo que se llama "espiritualidad cristiana" que a la filosofía propiamente dicha, se trata de una espiritualidad llena de sentido especulativo, hasta el punto de que puede ser calificada de misticismo especulativo. Tanto en sus sermones como en su epístola acerca del alma, Isaac de Stella desarrolla ideas fuertemente influidas por el platonismo cristiano. Ello se advierte sobre todo en su concepción de Dios como pura esencia, pero también en su concepción del alma como entidad situada entre Dios y el cuerpo (las tres formas de ser fundamentales) y capaz de elevarse por encima de lo material mediante la razón. Esta razón percibe las formas incorpóreas y constituye la base para la inteligencia, la cual conoce a Dios. Isaac de Stella desarrolla asimismo una doctrina de la gran cadena —o cadena dorada— de los seres, que se eleva hasta la esencia divina.

Tanto los *Sermones* como la *Epistula ad quendam familiarem suum [ad Alcherum] de anima* han sido publicados en Migne, P. L., CXCIV. — Véase F. P. Blimetzrieder, "Isaac de Stella: sa spéculation théologique", *Recherches de théologie ancienne e médiévale*, IV (1932), 134-59. — W. Meuser, *Die Erkenntnistheorie des Isaak von Stella*, 1934. — M. A. Fracheboud, "L'influence de saint Augustin sur le cistercien Isaac de l'Étoile", en *Collectanea Ordinis Cisterc. Reform.* [Orden de los Trapistas], 1949, págs. 1-17; 264-78, y 1950, págs. 5-16. — J. B. Burch, *Early Medieval Philosophy*, 1951, págs. 104-19. — Ángel José Cappelletti, "Origen y grados del conocimiento según Isaac de Stella", *Philosophia [Mendoza]*, N° 24 (1961), 23-33.

ISAAC ISRAELI, uno de los primeros filósofos de la serie de pensadores judíos medievales, vivió en Egipto (El Cairo) en la última mitad del siglo IX y primeras décadas del siglo X. Sus obras médicas y filosóficas muestran tanto la influencia aristotélica como la neoplatónica. En especial su *Libro de las definiciones* (*Séfer ha-Yesodot, Liber definitionum*) ejerció gran influencia sobre los pensadores judíos y cristianos medievales no sólo por el contenido, sino también por las fórmulas usadas. Isaac Israeli se ocupó también (especialmente en su *Libro de los elementos* (*Séfer ha-Hibbūr, Liber Elementorum*), del problema de las diferentes causas, de la

naturaleza de la inteligencia y sus grados, del alma (la cual es concebida como una luz que penetra en el cuerpo) y sobre todo del conocimiento racional y de sus formas.

Los escritos de I. I. fueron traducidos del hebreo al latín por Gerardo de Cremona (véase *TRADUCTORES DE TOLEDO [ESCUELA DE]*). Edición de obras: *Opera omnia Ysaac*, Lugduni (Lyon), 151. — Ed. (latina) del *Libro de las definiciones* por J. T. Muckle en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XI (1937-1938), págs. 299-340; ed. (hebrea) del mismo *Libro* por H. Hirschfeld, en *Festschrift zum Geburtstag M. Steinschneider*, 1896, págs. 131-42; ed. (árabe) de fragmentos del mismo *Libro* en *The Jewish Quarterly*, XV (1903), 689-93. — Trans. al inglés, con comentarios: *Scripta Judaica. I: Isaac Israeli, a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, por A. Altman y S. M. Stern, 1958 [trad. de: *Libro de las definiciones; Libro de las substancias; Libro sobre el Espíritu y el Alma; y otros textos*].

Véase J. Guttman, *Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomón Israeli*, 1911 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, X, 4]. — H. Wolfson, "I. I. on the Intentional Sensés", en *Jewish Studies in Memory of G. Kohut*, 1935, págs. 583-98. — León Dujovne, *Introducción a la historia de la filosofía judía*, 1949 (Cap. V).

ISIDORO (SAN) de Hispali (Sevilla) (ca. 560-635) nac. en Cartagena, obispo de Sevilla desde 599 como sucesor de San Leandro, influyó grandemente sobre la cultura medieval por su obra enciclopédica *Originum sive etymologicarum libri viginti* —llamada usualmente las *Etimologías*—, por sus tratados teológicos y apologeticos (*Sententiarum libri tres; De fide catholica contra Judaeos*), sus obras teológico-cosmológicas o cosmográficas (*De ordine creaturarum; De rerum natura*) y sus obras históricas (*Liber de viris illustribus; Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum*). En todos estos trabajos dominan, como ha indicado S. Montero Díaz, dos intereses: la sistematización y la universalización del saber. Ello resulta patente sobre todo en las *Etimologías*, la gran enciclopedia de la Edad Media. Se trata de una obra en la cual se definen (con auxilio de consideraciones etimológicas) los principales términos y expresiones vigentes en la cultura latina de su épo-

ISI

ca. Una breve indicación del contenido de cada libro permite comprender el alcance de la obra: I (gramática), II (retórica y dialéctica), III (cuatro disciplinas matemáticas: aritmética, geometría, música, astronomía), IV (medicina), V (Leyes y tiempos), VI (libros y oficios eclesiásticos), VII (Dios, los ángeles y las órdenes de los fieles), VIII (Iglesia y sectas), IX (lenguas, gentes, etc.), X (algunos vocablos), XI (hombre y monstruos), XII (animales), XIII (mundo y sus partes), XIV (la tierra), XV (edificios y campos), XVI (piedras y metales), XVII (agricultura), XVIII (guerra y juegos), XIX (naves, edificios, vestidos), XX (provisiones e instrumentos domésticos). El método es casi siempre el siguiente: origen etimológico del término tratado; casos en los que se usa; conceptos que caen bajo él y explicación del significado de los mismos; los ejemplos —procedentes de la literatura latina, de las Sagradas Escrituras, de textos filosóficos (Platón, Aristóteles, Porfirio, Cicerón, Mario Victorino, etc.)— son frecuentes.

Ediciones de Obras (*Opera*): G. Zainer de Reutlingen (Augsburg, 1472); Margerin de la Bigne (Paris, 1580); Juan Grial et al. (Madrid, 1959) [es la llamada *regia Matritensis*], reed., B. Ulloa (Madrid, 1778); Jacques de Breuil (Paris, 1601), reed. (Colonia, 1617); Faustino Arévalo, S. J. (Roma, 1803); Gustav Becker (Berlín, 1857). Esta última ed. ha sido reimpr. en Migne, *PL. LXXXI-LXXXIV*. — Entre eds. de obras separadas citamos: *Etimologías*, por W. M. Lindsay (Oxford, 2 vols., 1911). A base de esta ed. hay la trad. esp. por L. Cortés Góngora (Madrid, 1951), con introducción de Santiago Montero Díaz [págs. 1-82; bibliografía en págs. 83-87]; *Traité de la Nature*, ed. Jacques Fontaine (Paris, 1960) [Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, 28] [es trad. de *De natura rerum*, redactado por S. Isidoro, ca. 613]. — Informaciones bibliográficas: B. Altaner, "Der Stand der Isidorforschung", *Miscellanea Isidoriana*, 1936, págs. 1-32 [de 1910 a 1935]. — Jacques Fontaine, en B. Altaner, *Patrologie*, 1958, págs. 889-926 (trad. esp.: *Patrología*, 5ª ed., 1962). — Jocelyn N. Hillgarth, "The Position of Isidorian Studies: A Critical Review of the Literature since 1935", en *Isidoriana*, 1961 [Cfr. *infra*; hay tirada aparte]. — Véase también Ch. H. Beeson, *op. cit. infra*.

ISO

Véanse: E. Brehaut, *An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville*, 1912. — Ch. H. Beeson, *Isidorstudien*, 1913 [Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, IV, 2]. — A. Schmekel, *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. II [I. von S., sein System und seine Quellen], 1914. — Dom P. Sejourne, *Le dernier Père de l'Église. Saint Isidore de Séville et son rôle dans l'histoire du Droit canonique*, 1929. — Francisco Vera, *San Isidoro, matemático*, 1931. — Id., id., *S. I.*, 1936. — Justo Pérez de Urbel, *S. I. de S.*, 1940. — Luis Araujo-Costa, *S. I., arzobispo de S.*, 1942. — J. L. Romero, "S. I. de S. Su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la historia visigoda", *Cuadernos de Historia de España*, VIII (1947), 5-71. — Ismael Quiles, *S. J., S. I. de S.*, 1949. — Jacques Fontaine, *I. de S. et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vols., 1959. — Francisco Elías de Tejada, *Ideas políticas y jurídicas de S. I. de S.*, 1960. — José Madoz, *S. I. de S. Semblanza de su personalidad literaria*, 1960. — J. Madoz, L. López Santos et al., número especial de *Archivos Leoneses* [León], XIV, Nos. 27-28, 1960 [con bib.]. — R. Menéndez Pidal, J. Pérez de Urbel et al., *Isidoriana*, 1961 [Ponencias con motivo del 14º centenario del nacimiento de S. I. León, 1960]. — L. López Santos, ed., *Crónica general de los actos celebrados en León* (1960), 1961.

ISOMORFISMO. Aunque el término 'isomorfismo' ha sido poco usado en la literatura filosófica, su concepto puede rastrearse en diversas tendencias, especialmente en las que más se han ocupado del problema de la relación entre el lenguaje y la realidad. En el presente artículo nos referiremos solamente a algunas de las concepciones más explícitas sobre la cuestión del isomorfismo; dejaremos, pues, de lado la relación que la idea del isomorfismo mantiene con varias nociones clásicas, tales como las de adecuación y analogía.

La noción filosófica de isomorfismo no es ajena a las nociones química y matemática, sobre todo a la última. En química se llaman *isomorfos* a los cuerpos de diferente composición química e igual forma cristalina. En matemática la noción de isomorfismo es desarrollada en la teoría de los grupos. Esta teoría estudia los modos según los cuales cada uno de los términos de un grupo dado (por ejem-

ISO

plo, x_1, x_2, x_3, x_4) es sustituido, siguiendo un mismo modelo, por cada uno de los términos de otro grupo dado (por ejemplo, x_2, x_3, x_4, x_5). Dentro de las relaciones posibles entre grupos hay la relación isomorfa. Según ella, dos grupos se llaman (simplemente) isomorfos cuando se establece una correspondencia unívoca entre los elementos de los dos grupos, y cuando el producto de dos elementos de un grupo corresponde al producto de otros dos elementos correlativos con los anteriores. Dos grupos (simplemente) isomorfos pueden llamarse, pues, idénticos cuando solamente difieren en el modo de representación. Esta definición, aunque imprecisa para el matemático, es suficiente para nuestro propósito. En efecto, la noción filosófica de isomorfismo debe partir del problema de la posibilidad de representar una entidad por medios distintos de la reproducción de esta entidad, pero también por medios que permitan establecer una correspondencia entre cada uno de los elementos de la representación y cada uno de los elementos de la entidad. Ejemplos de tales entidades y sus representaciones son: un país y el mapa que lo representa; un fenómeno histórico y su narración. Ahora bien, los problemas que implica tal representación no son sólo matemáticos. Puede decirse, por consiguiente, que la noción matemática de isomorfismo sirve de punto de partida para la comprensión de la noción filosófica, pero que ésta no queda agotada en aquélla.

Una diferencia nada desdeñable entre las dos nociones mencionadas es la siguiente: en filosofía hay que distinguir, cosa que no ocurre en matemática, entre la entidad "dada" y la entidad "representada". Cierto que algunos filósofos no parecen admitir tal distinción. Por ejemplo, en las filosofías cartesianas o spinozistas, donde la idea es definida como la cosa misma en tanto que vista, la idea y la cosa son por igual representaciones distintas de la misma realidad. Pero inclusive en tales filosofías el isomorfismo entre la realidad y su representación es de índole distinta del matemático. Ahora bien, el problema del isomorfismo se plantea especialmente, según antes apuntamos, cuando la representación de referencia se efectúa mediante un lenguaje. Puede

ISO

entonces discutirse a fondo la cuestión de si hay una correspondencia isomorfa entre el lenguaje y la realidad descrita o representada mediante el lenguaje. Dos teorías se han enfrentado en la época contemporánea. Según una de ellas, no puede haber correspondencia isomorfa entre el lenguaje y la realidad; según otra, hay tal correspondencia. La primera teoría es, en rigor, el resultado común a que llegan doctrinas filosóficas en otros aspectos muy distintas: las que niegan el isomorfismo por suponer que el lenguaje falsea la realidad; las que lo combaten en nombre de una concepción constructivista del lenguaje; las que lo rechazan por suponer que el lenguaje es la realidad, etc. La segunda teoría tiene más unidad. Su principal defensor en nuestro siglo, Wittgenstein, la propuso con extrema claridad al indicar que el lenguaje describe aquello de que se trata y que la relación entre lenguaje y realidad es algo inmediatamente dado, pues es objeto de observación y no de formulación. En otros términos, y según el famoso apotegma del *Tractatus*: "Lo que puede ser mostrado, no puede ser enunciado." Esta tesis constituyó uno de los principios capitales en la obra de Carnap sobre la estructura lógica del mundo. Después cayó en el olvido o cuando fue

ISO

resucitada lo fue para combatirla. Varias objeciones se formularon contra ella tanto por filósofos de tendencia formalista como por otros de tendencia empírica. Estas objeciones no pueden considerarse, sin embargo, como definitivas. Así, Thomas Storer (Cfr. "Linguistic Isomorphisms", *Philosophy of Science*, XIX [1952], 77-85) ha indicado que solamente la concepción lingüística isomórfica permite evitar que el análisis formal del lenguaje se convierta en un juego con símbolos. Según Storer, hay por lo menos ciertos lenguajes que son lenguajes acerca de algo "a causa de una cierta estructura que poseen en común con la realidad que describen". Estos lenguajes, entre los cuales figuran muchos de tipo no universal traducibles a lenguajes universales, muestran su estructura isomorfa mediante la aplicación de un principio llamado "principio de traducción unívoca" según el cual "si existe un lenguaje que posee relaciones de ordenación iguales a las que posee el hecho expresado, y si la expresión en tal lenguaje tiene una estructura idéntica a la del hecho, entonces la expresión en cualquier otro lenguaje que sea la traducción unívoca de la expresión en el primer lenguaje será ella misma estructuralmente isomorfa con la del hecho".

ITA

ITALICOS. En las *Sucesiones de los filósofos*, de Soción de Alejandría, y también en las *Vidas de los filósofos*, de Diógenes Laercio, se habla de una clasificación de escuelas filosóficas que ha sido considerada como clásica: la de los jónicos y la de los itálicos. Habiendo tratado de la primera en el artículo jónicos (VÉASE), nos referiremos ahora a la segunda, la llamada serie itálica. Ésta recibe su nombre del primer filósofo de la serie, Pitágoras, por su estancia en Italia. Según Diógenes Laercio, al principio de sus *Vidas*, el orden de sucesión de esta serie es: Ferécides (maestro de Pitágoras), Pitágoras, su hijo Telauges, Jenófanes; Parménides, Zenón de Elea, Leucipo, Demócrito, su discípulo Nausifanes y otros discípulos maestros de Epicuro, Epicuro. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Diógenes Laercio trata en las partes posteriores de su libro varios de los citados filósofos como pensadores independientes, no incluidos en ninguna serie. En cuanto a Soción, presenta la serie Pitágoras, Telauges, Jenófanes, Parménides, Zenón, Leucipo, Demócrito, Pirrón y los pirrónicos, Nausifanes, Epicuro.

Para bibliografía véase FILOSOFÍA GRIEGA, PRESOCRÁTICOS.