

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

J

JACOBI (DRIEDRICH HEINRICH) (1743-1819) nac. en Düsseldorf, fue destinado por su padre al comercio, pero aunque tomó en sus manos, al fallecer su padre, las riendas del negocio, se interesó mucho más por las artes, la filosofía y la religión. Residió un tiempo en Ginebra (1759-1762), en Pempelfort (1764-1773) —donde fue centro de atracción de un importante círculo intelectual—, Munich (donde fue consejero de la Corte del Elector de Baviera) y Wandsbeck, en Hamburgo. En estas y otras ciudades trabó relaciones con grandes personalidades de su tiempo (Goethe, Lessing y otros). En Munich, donde falleció, organizó la Academia de Ciencias, de la que fue el primer presidente.

Después de varias colaboraciones, principalmente en el *Deutscher Merkur*, fundado en colaboración con Wieland, publicó una primera colección de sus escritos en 1781. Un año antes tuvo con Lessing una discusión sobre Spinoza que dio origen a una célebre polémica con Mendelssohn (Cfr. las "Cartas" a Mendelssohn en la bibliografía), donde Jacobi comenzó a desarrollar lo que fue luego su "filosofía antirracionalista" y "anticriticista", usualmente llamada "filosofía de la fe (o de la creencia)" (*Glaubenphilosophie*). En el curso de tal polémica —la llamada "disputa del panteísmo"— Jacobi sostuvo que el dogmatismo racionalista desemboca en la concepción spinoziana de la substancia única y que por tal motivo todo racionalismo consecuente acaba en el panteísmo y, en rigor, en el ateísmo. Jacobi sometió a crítica la filosofía de Kant —sin la cual, por lo demás, no pueden entenderse algunas de las ideas del primero— y en particular el criticismo kantiano y el rechazo de la posibilidad "teórica" de la metafísica. En la conocida frase de Jacobi sobre "la cosa en sí" de Kant, "sin la cosa en sí no se puede

entrar en el recinto de la *Crítica de la razón pura*, pero con la cosa en sí no se puede permanecer en él", de modo que, en último término, el criticismo kantiano resulta inoperante y hasta paradójico. Jacobi se opuso asimismo al pensamiento de Fichte y de Schelling, considerando la "filosofía de la identidad" de este último como un "spinozismo vuelto al revés" y como una negación de toda "determinación" en nombre del Absoluto.

Según Jacobi, hay que distinguir entre el entendimiento (VÉASE), que es simplemente discursivo, y la razón, la cual es intuitiva e "inmediata". La realidad es cognoscible para Jacobi de un modo directo, sin pasar por las artificiales construcciones de un "sujeto trascendental" y sin reducirla a una "razón práctica". Por tanto, la base de la filosofía no es "el discurso", sino la "fe" — la "creencia". Ahora bien, aunque tal fe o creencia parezca ser una "intuición sentimental" de índole más o menos "romántica" y, en todo caso, opuesta a cualquier predominio de lo intelectual o de lo volitivo, Jacobi insiste en que no se trata de una mera "vaguedad". En todo caso, no es para Jacobi algo puramente arbitrario. Jacobi afirma que "hemos nacido en la fe (*Glaube*) y tenemos que permanecer en la fe", y que toda certidumbre tiene que sernos dada dentro de la fe. Mas la fe —que es una "certidumbre inmediata" (*unmittelbare Gewissheit*)— no tiene por misión eliminar los conceptos, sino proporcionar un fundamento a nuestros conceptos. La fe es, pues, algo "primario" —una especie de "dato primario"— en tanto que el razonamiento —o lo que Jacobi llama "convicción según razones"— es secundario. La "fe" en este sentido no equivale necesariamente a la creencia en realidades trascendentes y menos aun a afirmaciones más o menos pátéticas sobre realidades "ocultas". Se trata más bien de una "toma de pose-

sión" de las certidumbres inmediatas, tales como la de la existencia de nuestro ser y la de la existencia de los seres que nos están siendo presentes. Sólo en este sentido puede hablarse de una "revelación de la Naturaleza" (*Offenbarung der Natur*). Es cierto que al acentuar el poder de una cierta "facultad" que trasciende el "mero entendimiento", Jacobi echó por la borda las cautelas kantianas y la distinción pulcra entre "entendimiento" y "razón" (o, mejor, entre "entendimiento" e "intuición intelectual"). Por tanto, puede calificarse el pensamiento de Jacobi de "intuicionista" y "romántico". Pero Jacobi no se oponía —o, cuando menos, tal declaraba— al "entendimiento" y al "pensar discursivo": pretendía darles un fundamento más sólido en tanto que, apoyados en la fe, no tuvieran ya que limitarse a describir un mundo simplemente fenoménico, sino un mundo plenamente "real".

Las dos "novelas epistolares" de Jacobi —*Allwill's Briefsammlung* y *Woldemar*— aparecieron primero en revistas; la segunda de estas novelas pasó por varias redacciones y tuvo varios títulos — *Freundschaft und Liebe; Der Kunstgarten, ein philosophisches Gespräch*. Con este último título —que también lleva el libro— fue publicada en 1781 en la colección de escritos a que nos referimos supra. — Entre las obras filosóficas más importantes de J. destacamos: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, 1785 (*Cartas a M. M. sobre la doctrina de S.*). — *David Hume, über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, 1787, 2ª ed., 1795 (*O. H., sobre la fe, o idealismo y realismo*). — *Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstand zu bringen*, 1801 (*Sobre la empresa del criticismo de reducir la razón al entendimiento*). — *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811 (*Sobre las cosas divinas y su revelación*) [Contra Schelling]. — J. escribió numerosos trabajos breves publicados primero en re-

JAC

vistas o inéditos hasta la aparición de las "Obras completas" (Cfr. *infra*). Mencionamos (indicando fechas de aparición): *Ueber Recht und Gewalt* (1781); *Etwas dass Lessing gesagt hat; ein Commentar ZUT Reisen der Päpste* (1782); *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist* (1788); *Sendschreiben an Fichte* (1799); *Ueber die Unzertrennbarkeit des Begriffes der Freiheit und Vorsehung vom Begriff der Vernunft* (1799). — Edición de obras: *Werke*, 6 vols., 1812-1825, ed. F. von Roth. En esta edición hay parte de la numerosa correspondencia de J. (por ejemplo, cartas con Hamann). La mayor parte de la correspondencia se encuentra, sin embargo, en ediciones aparte; citamos: *Auserlesener Briefwechsel*, 2 vols., 1825-1827, ed. F. von Roth; *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. J.*, 1846, ed. M. Jacobi; *F. H. Jacobis Briefe an Bouterwerk aus den Jahren 1800 bis 1819*, 1868, ed. W. Meijer; *Briefe W. von Humboldts an F. H. J.*, 1892, ed. A. Leitzmann. — Véase también la importante correspondencia de J. con Herder en tomo II (págs. 248-332) de *Herders Nachlass*, ed. H. Düntzer, y más cartas con Hamann en el tomo V de la ed. de Hamann por G. H. Gildemeister. Otro tomo de correspondencia ed. R. Zöprritz, en *Aus Jacobis Nachlass*, 1869. — Edición completa: *Werke-Nachlass-Briefwechsel*, ed. O. F. Bollnow, M. Brüggem, E. Galley et al.: Reihe I: *Werke und Nachlass*, 6 vols.; Reihe II: *Briefwechsel*, 8 vols. (desde 1960).

Sobre J. véase: J. Kühn, *J. und die Philosophie seiner Zeit*, 1834. — Eberhard Zirngiebl, *F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie*, 1867. — F. Harms, *Über die Lehre von F. H. J.*, 1876. — L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de J.*, 1894. — F. A. Schmidt, *Jacobis Beligionsphilosophie*, 1905. — A. W. Crawford, *The Philosophy of J.*, 1905. — A. Frank, *Jacobis Lehre von Glauben*, 1910 (Dis.). — Von Weiler y Thiersch, *Jacobis Leben und Werke*, 1918. — O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, s/f. (1933). — H. Hölters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. J.*, 1938 (Dis.). — R. Panniker, *F. H. J. y 7a filosofía del sentimiento*, 1948.

JACOBO DE FORLIVIO [Jacopo da Forlì, Jacobus Forliviensis, Giacomo della Torre] († 1413 [1414 en su calendario], enseñó medicina y luego filosofía natural en Padua (probable-

JAC

mente entre 1402 y 1413), siendo considerado uno de los miembros de la llamada "Escuela de Padua" (v.). Como otros pensadores de esta "escuela", Jacobo de Forlivio se ocupó de cuestiones de método para el descubrimiento o *inventio* de las causas de los fenómenos naturales. En comentarios a Galeno, análogos a los de Hugo de Siena (v.), Jacobo de Forlivio siguió la doctrina que establece una distinción entre el método de la *resolutio* (análisis) y el de la *compositio* (síntesis). Distinguió, además, entre una *resolutio* lógica y una *resolutio* real o natural. Esta última es la que permite descubrir las causas de un fenómeno, es decir, "resolver" el fenómeno en sus causas. Jacobo de Forlivio trató también cuestiones de filosofía natural, principalmente en el espíritu de los mertonianos (VÉASE) — aunque usando asimismo el método gráfico propuesto por Nicolás de Oresme y algunas nociones elaboradas por Juan Buridán. En este respecto se ocupó de la cuestión, entonces candente, de *intensione et remissione formarum* (véase INTENSIÓN), así como de la cuestión, estrechamente relacionada con ella, de *reactio*, o estudio de la relación de unas cualidades contrarias.

Obras: *Jacobi de Forlivio super Tegni Galeni* (Padua, 1475). — *Questiones super aphorismos Hippocratis cum supplemento questionum Marsilii de Sancta Sophia* (Venecia, 1495). — *De intensione et remissione formarum* (Venecia, 1496). — Véase Marshall Clagett, *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics*, 1951 (Dis.), especialmente págs. 40-43, 50-51, 81-85. — Id., id., *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959, esp. págs. 648-52 [The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4]. — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, 1961, esp. págs. 35-36. — Varias de las obras mencionadas en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE) se refieren a Jacobo de Forlivio.

JACOBO DE VITERBO [Santiago de Viterbo], Jacobus de Viterbo, Capocci (ca. 1255-1308), llamado *doctor speculativus*, ingresó en el Orden de los Ermitaños de San Agustín y estudió en París, donde profesó desde 1293 hasta 1300 sucediendo en la cátedra a su maestro Egidio Romano. En 1302 fue nombrado arzobispo de

JAC

Benevento; e inmediatamente después, de Nápoles. Jacobo de Viterbo se adhirió a la doctrina de la distinción real entre la esencia y la existencia, pero aun cuando se manifestó fiel seguidor de Egidio Romano, su posición al respecto se acercó todavía más a la de Santo Tomás, por cuanto rechazó que esencia y existencia fueran dos cosas separables y mantuvo que cada entidad es un ser unido a algo que se le sobrepone y le permite existir. Jacobo de Viterbo se opuso al maestro Eckhart en la cuestión de si se puede decir de Dios que es un ente, *ens*, contra la opinión negativa de dicho filósofo y místico. También se debe a Jacobo de Viterbo el desarrollo de la idea de que si no hay nada en el alma que no haya estado antes en los sentidos, la propia alma, como indicó posteriormente Leibniz, constituye una excepción. En sus doctrinas político-eclesiásticas Jacobo de Viterbo siguió muy de cerca la teoría de Egidio Romano expresada en el tratado *De potestate ecclesiastica*.

La mayoría de los escritos filosóficos de Jacobo de Viterbo permanecen inéditos. Fragmentos de sus cuatro *Quodlibeta* se hallan en H. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, II, 2, 1880, págs. 159-64. Jacobo escribió una *Abbreiviatio Sententiarum Aegidii*, unas *Questiones de predicamentis in divinis* (entre las que se menciona como importante la que trata de *Utrum Deus dicatur vere ens*) y un escrito *De regimine christiano* [Cfr. sobre el mismo H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église: J. de Viterbo, "De regimine christiano" (1301-1302). Étude des sources et édition critique*, 1926.] — Véase M. Grabmann, "Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata", *Acta Hebdomadae thomisticae*, 1924, págs. 162-76. — Id. id., "Die Lehre des Jakob von Viterbo (t 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins", *Philosophia perennis*, ed. J. Habel, 1930, págs. 211-32. — F. Casado, O. S. A., "El pensamiento filosófico de Santiago de Viterbo", *Ciudad de Dios*, CLXV (1953), 103-44, 282-300. — E. Massa, *I fondamenti metafisici della "Dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, 1954 [Biblioteca del "Salesianum", 32].

JACOBY (GÜNTHER) nac. (1881) en Königsberg, profesor invitado en Harvard (1910), en Tokio (1912-1913), en Estambul (1915-18) y

JAC

desde 1919 a 1928 profesor titular en Greifswald, fue considerado en su primera época como pragmatista, aun cuando tal opinión no tenía más base que su discusión con W. James. El trabajo más significativo e influyente de Jacoby ha sido realizado en el campo de la "ontología crítica", es decir, en el campo de una disciplina esencialmente descriptiva y no especulativa. La ontología tiene por misión, según Jacoby, efectuar un minucioso reconocimiento de las estructuras reales, y ello precisamente antes de que pueda plantearse cualquier problema de orden metafísico o siquiera gnoseológico. Se trata de describir "lo que hay" como tal y bajo las más distintas formas en que pueda presentarse: como entidades actualmente presentes, como modos de ocultación, como fundamentos de una estratificación. La ontología se sitúa, pues, antes de toda interpretación. El análisis ontológico comienza con lo dado en el mundo de la experiencia ingenua e inmediata, en el mundo de las representaciones immanentes, las cuales pueden ser, a su vez, externas e internas o, mejor dicho, pueden referirse a lo real exterior o a lo consciente interior. Cada uno de estos grupos de representaciones posee caracteres ontológicos particulares y, al mismo tiempo, cada sistema se descompone en diversas formas relativamente autónomas. En el esquema tripartito adoptado por Jacoby, el mundo de las representaciones immanentes comprende, pues, los dos primeros aspectos ofrecidos por lo real. Lo cual no significa forzosamente una escisión de los "objetos mismos". En verdad, cualquier objeto participa de diferentes estructuras, de tal modo que la unidad del objeto se basa, en último término, en la unidad de la trama ontológica que sostiene su realidad; así, por ejemplo, un objeto externo dado a la conciencia tiene una estructura ontológica perteneciente a lo real externo, otra que corresponde a su ser dado y otra determinada por las relaciones psicofísicas. Ahora bien, la descripción ontológica sólo puede ser completa cuando se introduce, junto a la ontología de la immanencia, una ontología de la trascendencia (que no es gnoseológica ni tampoco propiamente metafísica). Esta ontología es posible porque lo situado en el ám-

JAC

bito de la trascendencia es alcanzado desde la base de lo immanente y no mediante un salto que destruya toda relación mutua. Sin embargo, no se trata de un proceso de inducción, sino más bien del traslado o traducción a otro plano del resultado de los análisis conseguidos por medio de la ontología immanente. Pues lo trascendente no es lo que está más allá de lo experimentable, sino más bien aquello que permite dar un sentido a lo experimentable. Así, aunque la realidad en sí, objeto de la ontología trascendente, sea la base de toda posible immanencia, no es ella misma immanente y más bien escapa por principio a toda intuición, aunque no al resultado de la "traducción" de la experiencia immanente al lenguaje del concepto o, como ocurre en la física, al lenguaje simbólico-matemático. De ahí la posibilidad de someter a un análisis ontológico la trama misma dentro de la cual se dan los fenómenos —como el espacio y el tiempo—, así como la trama lógica dentro de la cual se da la realidad. Una lógica de la ontología puede constituir entonces el obligado acompañamiento de una ontología general de todos los objetos, incluyendo entre ellos —como parte y no como forma general— las propias formas lógicas.

Obras principales: *Herders Kalligone una ihr Verhältnis zu Kants "Kritik der Urteilskraft"*, 1906 (Dis.) (*La "Kalligone" de Herder, y su relación con la Crítica del juicio, de Kant*). — *Herder und Kants Aesthetik*, 1907. — *Herder in der Geschichte der Philosophie*, 1908. — *Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslandes*, 1909 (*El pragmatismo. Nuevas vías en la teoría de la ciencia en el extranjero*). — *Herder als Faust*, 1911. — *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, Bd. I (4 fascículos), 1928-1932; Bd. II, 1955 (*Ontología general de la realidad*). — *Die Ansprüche der Logistiker und ihre Geschichtsschreibung. Ein Diskussionsbeitrag*, 1962 (*Las pretensiones de los logísticos y su "historiografía". Contribución a un debate*).

JACOPO DÁ FORLÌ. Véase JACOPO DE FORLIVIO.

JAEGER (WERNER) (1881-1961), nac. en Lobberich (Rheinland), fue profesor desde 1914 en Basilea, desde 1915 en Kiel y desde 1921 a 1936 en Berlín. En 1934 emigró a EE. UU.,

JAEGER

profesando en la Universidad de California (1934-1936), en la de Chicago (1936-1939) y en la de Harvard (desde 1939). En 1936 dio las "Gifford Lectures" de St. Andrews.

Jaeger se ha distinguido como historiador de la filosofía en varios trabajos. Ante todo, en sus investigaciones sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles, primero en la *Metafísica* y luego en el conjunto de su obra; como hemos puesto de relieve en el artículo sobre el pensador griego, los estudios de Jaeger al respecto han modificado por entero el panorama de la investigación aristotélica. En segundo lugar, en sus estudios sobre la cultura griega como forma total de vida. Finalmente, en sus investigaciones sobre la teología de los presocráticos, que ha arrojado nueva luz sobre aspectos hasta ahora desatendidos en la visión del mundo de dichos filósofos.

Obras de mayor interés filosófico: *Nemesios von Emesa. Quellenforschung zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios*, 1914. — *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, 1912 (*Historia de la evolución de la Metafísica de A.*). — *Humanismus und Jugendbildung*, 1921 (*Humanismo y formación de la juventud*). — *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 (trad. esp.: *Aristóteles*, 1946). — *Antike und Humanismus*, 1925 (*La antigüedad y el humanismo*). — *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, 1928 (*La posición de P. en la estructura de la formación cultural griega*). — *Die geistige Gegenwart der Antike*, 1929 (*El presente espiritual de la Antigüedad*). — *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 vols., I (1933); II [publicado primero en inglés], 1944; III [id.], 1945 (trad. esp.: *Paideia*, 3 vols.: I [de la 2ª ed. alemana de 1935], 1942; II y III [del original alemán entonces aún inédito, 1944]; ed. en 1 vol., 1945, reimp., 1962. — *Humanistische Reden und Vorträge*, 1937, 2ª ed., 1960 (*Conferencias y discursos humanistas*). — *Diokles von Karystos*, 1938. — *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1948 [publicado antes en inglés que en alemán; procede de las Gifford Lectures de 1936] (trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1952). — *Demosthenes: The Origin and Growth of His Policy*, 1938 [ed. alemana, 1939] (trad. esp.: *D.: La agonia de Grecia*, 1960 [incluye la diser-

tación doctoral de 1911 sobre la función del pneuma en Aristóteles]. — *Early Christianity and Greek Paideia*, 1961. — Jaeger ha cuidado asimismo de varias ediciones de obras (algunas de Aristóteles; las obras de San Gregorio de Nicea, etc.).

JAENSCH (ERICH RUDOLF) (1883-1940), nac. en Breslavia, dirigió, desde 1913, el Instituto de psicología de la Universidad de Marburgo. En colaboración con su hermano, el médico Walter Jaensch, estudió los llamados "fenómenos eidéticos" y elaboró una tipología caracterológica llamada "tipología de la integración". Jaensch se ocupó sobre todo de las imágenes intuitivas subjetivamente ópticas, que consideró como ejemplo primario de los citados fenómenos eidéticos. Estos fenómenos constituyen, al entender de Jaensch, "proformas" de las percepciones y de las representaciones. La eidética (VÉASE) es la disciplina encargada del estudio de todos los fenómenos de este tipo como fundamento de los fenómenos psicológicos "diferenciados". Los fenómenos eidéticos tienen dos formas: la de las imágenes de carácter "imitativo" y la de las imágenes de carácter "representativo". El interés de Jaensch por el concepto de tipo (VÉASE) le llevó a intentar fundar las bases de una antropología filosófica en la que destacó los motivos "raciales" a tenor de ciertas ideas propugnadas por el nacionalsocialismo.

Jaensch colaboró asiduamente en el *Zeitschrift für Psychologie* y en los *Berichte der Gesellschaft für experimentelle Psychologie*. Entre sus obras destacan: *Zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. Experimentell-psychologische Untersuchungen nebst Anwendung auf die Pathologie des Sehens*, 1909 (Para el análisis de las percepciones visuales. Investigaciones psicólogo-experimentales, con aplicación a la patología de la vista). — *Ueber die Wahrnehmung des Raumes. Eine experimentell-psychologische Untersuchung nebst Anwendung auf Aesthetik und Erkenntnislehre*, 1911 (Sobre la percepción del espacio. Investigación psicológico-experimental, con aplicación a la estética y a la teoría del conocimiento). — *Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode in ihrer Bedeutung für die Jugendpsychologie und Pädagogik, für die allgemeine Psychologie und die Psychophysiologie der menschlichen Persönlichkeit*, 1925 (trad. csp.: *Eidética y exploración tipológi-*

ca, 1957). — *Ueber den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis*, 2 vols., 1927-1931 (Sobre la estructura del mundo perceptual y los fundamentos del conocimiento humano). — *Grundformen menschlichen Seins*, 1929 (Formas básicas del ser humano). — *Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit. Prolegomena zur philosophischen Forschung auf die Grundlage philosophischer Anthropologie nach empirischer Methode*, 1929 (Realidad y valor en la filosofía y cultura de la época moderna. Prolegómenos para la investigación filosófica a base de la antropología filosófica según método empírico). — *Ueber den Aufbau des Bewusstseins*, 1930 (Sobre la estructura de la conciencia). — *Studien zur Psychologie menschlicher Typen*, 1930 (Estudios para la psicología de los tipos humanos). — *Vorfragen der Wirklichkeitsphilosophie*, 1931 (Cuestiones previas de filosofía de la realidad). — *Die Wissenschaft und die deutsche völkische Bewegung*, 1933 (La ciencia y el movimiento popular-nacional alemán). — *Die Lage und die Aufgaben der Psychologie*, 1934 (La situación y temas de la psicología). — *Der Gegentypus. Psychologische-anthropologische Grundlagen der Kulturphilosophie, ausgehend von dem, was wir überwinden wollen*, 1938 (El anti-tipo. Fundamentos psicológico-anropológicos de la filosofía de la cultura, partiendo de lo que queremos superar) [ideología nazi]. — *Mathematische Denken und Seelenform*, 1939 [en col. con Althoff] (Pensamiento matemático y forma animica). — Véase G. H. Fischer, E. R. J., *Werk und Vermächtnis*, 1940. — M. Krudewig, *Die Lehren von der visuellen Wahrnehmung und Vorstellung bei E. R. J. und seinen Schülern*, 1953.

JAINISMO. El jainismo es, en un sentido, una religión, y en otro sentido uno de los sistemas (véase DARSANA) heterodoxos (*nāstika*) de la filosofía india (VÉASE). Lo examinaremos aquí brevemente prestando exclusiva atención a este último aspecto.

El nombre 'jainismo' deriva de *jina*, 'conquistador', significándose con ello que se trata de una conquista (sobre las pasiones). Varios profetas o maestros (*tirthankaras*) prepararon el jainismo: el primero de ellos parece ser Rṣabhadeva; el último fue Vardhamāna (llamado *Mahāvira*, o "el gran héroe"). El jainismo ofrece muchas analogías con el budismo,

hasta el punto de que algunos autores suponen que se trata de una derivación de éste. Sin embargo, parece probable que sea anterior al budismo. Los jainistas se dividieron en dos sectas, llamadas de los *Svetāmbaras* y de los *Digambaras*, pero como las diferencias entre ellas no son importantes desde el punto de vista filosófico prescindiremos de tal división.

El sistema jainista o de los jainas se distingue filosóficamente por su tendencia a la clasificación. Ésta se refiere a entidades y a tipos de conocimiento. En lo que toca a las primeras, las jainas admiten ante todo una clasificación general en dos grandes clases de seres: los conscientes (*jīva*), tales como las almas, y los inconscientes (*ajīva*), tales como la materia, el tiempo y el espacio. Los seres conscientes son los que están animados o poseen un principio de vida; la cualidad más importante de ellos es el conocimiento. Los seres inconscientes pueden ser subdivididos en espacio, tiempo y materia. La materia se subdivide a su vez en distintos elementos: unos simples, tales como los átomos (cualitativos), y otros compuestos. A veces, empero, la clasificación general sigue la línea siguiente: seres extensos (animados e inanimados) y seres no extensos (como el tiempo). Todas estas entidades son reales. Pero la realidad no es nunca absoluta; carece de determinación precisa y oscila siempre entre varias posibilidades. El número de estas posibilidades —siete— corresponde al número de las formas de juicio condicional. Así, por ejemplo, hay una posibilidad que se enuncia: 'Acaso es', y que puede expresarse mediante el juicio: 'De algún modo algo es tal o cual cosa'; otra posibilidad que se enuncia: 'Acaso no es', y que puede expresarse mediante el juicio: 'De algún modo algo no es tal o cual cosa'; otra posibilidad que se enuncia: 'Acaso es y no es', y que puede expresarse mediante el juicio: 'De algún modo algo es tal o cual y no es tal o cual', etc. En cuanto al conocimiento, el jainismo lo clasifica en mediato e inmediato; cada uno de ellos es a su vez subdividido en varias formas cognoscitivas. Característico del sistema jainista es considerar que, puesto que ningún predicado puede acotar estrictamen-

JAM

te ninguna realidad, de hecho todos los sistemas son admisibles: todos representan, en efecto, algo acerca de lo real.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: V. D. Barodia, *History and Literature of Jainism*, 1909. — J. Jaini, *Outlines of Jainism*, 1916. — A. Guérinot, *La religion djaina*, 1926. — M. Lal Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, 1954. — *Íd.*, *Jaina Psychology. Analysis of the Jaina Doctrine of Karma*, 1957.

JAMBlico († ca. 328), de Calcis (Siria), enseñó, según algunos, en su ciudad natal, pero Bidez indica que lo más probable es que profesara en Apamea de Siria. Discípulo del peripatético Anatolio y del neoplatónico Porfirio (v.), Jámblico es considerado uno de los "miembros" de la llamada "escuela siria" del neoplatonismo (v.), de la cual formaron parte asimismo los discípulos de Jámblico, Dexipo y Sopatro de Apamea (véase SIRIA [ESCUELA DE]), así como el discípulo de Porfirio y luego seguidor de Jámblico, Teodoro de Asine (v.).

Influido no sólo por Porfirio y Plotino, sino también, y a veces más intensamente, por fuentes pitagórico-caldaicas místicas y numerológicas, Jámblico se caracteriza por acentuar los motivos místico-religiosos del neoplatonismo y por echar por la borda la tendencia a la racionalidad que había dominado gran parte de las especulaciones neoplatónicas. En efecto, mientras la religiosidad, el afán de salvación y la preparación para el éxtasis habían permanecido en anteriores filósofos neoplatónicos, y en particular en Plotino, dentro del marco de una filosofía hostil a toda exageración mistagógica, tal precaución se halla ausente en Jámblico. Además de multiplicar el número de seres que emanan de la realidad suprema, Jámblico inserta en su sistema gran número de genios, dioses y demonios tanto de la religión popular griega como de los misterios orientales. Puede decirse que el sistema de Jámblico es a la vez místico, mistagógico, alegórico y numerológico.

Según Jámblico, la realidad suprema —"la verdadera Unidad"— no es, como lo fue para Plotino, lo Uno idéntico al Bien; es algo infinitamente superior al Bien, lo inefable y absolutamente trascendente. La unidad a la cual se da el nombre de Bien es subordinada y produce el mundo inteli-

JAM

gible, las ideas, de las cuales nace el mundo intelectual, las almas que piensan las ideas. El arismetismo teológico se introduce en el sistema de Jámblico bajo la forma del ternario; el ternario es la manera como cada hipóstasis se desintegra, es decir, se divide en trinidades. El ternario significa en sus tres momentos el principio de identidad, el principio de emanación y el principio de conversión, esto es, el principio de la conversión de lo diverso en la unidad primitiva. El primer ternario comprende estos tres momentos —ternario primitivo, diada y triada—, pero no se detiene en ellos; la emanación da origen a ternarios subordinados subdivididos en tetradas, a cada una de las cuales corresponden a su vez trinidades y así sucesivamente hasta la constitución de un mundo rígido de múltiples jerarquías en el cual las combinaciones numéricas corresponden siempre a la estructura de las realidades.

Jámblico escribió diez libros titulados *Resumen* [Colección, Συλλογή de las doctrinas pitagóricas. Se han conservado el Libro I: el *De vita Pitagorica liber* (ed. T. Kiessling, 1815-1816 [con otro texto; hay en preparación ed., trad. alemana y comentario por Walter Burkert, en el tomo *Die Pythagoras-Viten des Iamblichos und Porphyrios* (serie Texte und Kommentare Eine Altertumswissenschaftliche Reihe, ed. O. Gigon, F. Heinemann, O. Luschnat]; E. Westermann, 1850; L. Deubner, 1937); el Libro II: *Adhortatio ad philosophiam*, llamada también *Protrepticus* (ed. H. Pistelli, 1888, junto con el llamado *Anonymus Iamblichi* [véase]); el Libro III: *De communi mathematica scientia* (ed. N. Festa, 1891); el Libro IV: *In Nicomachi arithmetica introductio liber* (ed. H. Pistelli, 1894); el Libro VII: *Theologoumena arithmeticae* (ed. E. Ast, 1817; V. de Falco, 1922). — Se debe también a Jámblico una obra sobre los misterios: *De mysteriis liber* (ed. T. Gale, 1678; G. Parthey, 1857; Th. Hopfner, 1922) y diversas obras (*De chaldaica perfectissima theologia*; *De descensu animae*; *De diis*, etc.) de las cuales quedan únicamente muy pocos fragmentos.

Véase C. Rasche, *De Iamblichos libri qui inscribantur de mysteriis auctore*, 1911 (Dis.). — J. Bidez, "Le philosophe Jamblique et son école", *Revue des Études grecques*, XXXII (1919), 29-40. — Th. Hopfner, *Über die Geheimlehre des Iamblichos*, 1921.

JAM

JAMES (WILLIAM) (1842-1910) nac. en New York, el mayor de cinco hermanos entre los cuales se distinguió también el novelista Henry James. William James estudió medicina en Harvard, recibiendo su grado de doctor en 1869. En 1872 fue nombrado "Instructor" de fisiología en Harvard; en 1880 fue nombrado en la misma Universidad profesor auxiliar de filosofía, y en 1885 fue nombrado profesor titular. Junto a James enseñaron en Harvard en su época Josiah Royce (v.) y George Santayana (v.) y ocasionalmente Peirce (v.). James viajó constantemente, especialmente por Europa, trabando estrecha amistad, entre otros, con Renouvier y Bergson.

Los primeros trabajos de James fueron consagrados a la psicología fisiológica en la cual llevó a cabo una labor a la vez de investigación y de sistematización. James consideró la fisiología del sistema nervioso como fundamento de la investigación psicológica: "nunca tienen lugar modificaciones psíquicas —escribió— que no vayan acompañadas de un cambio corporal o a las que no suceda un cambio corporal" (*Principios*, Cap. 1). "Los fenómenos psíquicos no se hallan sólo condicionados a parte ante por procesos corporales, sino que llegan también a parte post a tales procesos" (*loc. cit.*). Ello no significa defender una "psicología materialista"; significa sólo reconocer que "la línea fronteriza de lo psíquico es vaga". Importante en la obra psicológica de James son dos aspectos: la doctrina de la conciencia en cuanto "corriente de conciencia" —como un proceso continuo en el que se revelan "franja" además de un "foco"—, y la doctrina de la emoción (la llamada "teoría de James-Lange" a la cual nos hemos referido en el artículo EMOCIÓN).

La filosofía de James, a la que el filósofo dedicó sus mayores esfuerzos después de la publicación de los *Principios* y de las *Variedades de la experiencia religiosa* ha sido caracterizada con frecuencia como "pragmatismo" (VÉASE). Esta caracterización es justa siempre que no sea exclusiva; en efecto, junto al pragmatismo hay en James una serie de doctrinas filosóficas a las que el propio autor dio a veces el nombre de "empirismo radical" y que incluyen asimismo un antideter-

minismo, un contingentismo, un pluralismo y un temporalismo. Nos referiremos principalmente en lo que sigue a dichas dos doctrinas sin estimar que sean incompatibles, sino presuponiendo más bien que la última es en parte un desarrollo de la primera.

James se apoyó para su doctrina pragmatista en algunas de las sugerencias fundamentales de Peirce (v.; véase también PRAGMATISMO) — si bien este último no estuvo siempre de acuerdo con los desarrollos de James, razón por la cual prefirió el nombre "pragmaticismo" para su propia teoría. La primera formulación dada por James al pragmatismo — y la introducción del nombre de la doctrina — tuvo lugar en 1898, en su ensayo "Concepciones filosóficas y resultados prácticos" ("Philosophical Conceptions and Practical Results"). Partiendo de Peirce, James indicó que "el principio del pragmatismo" debería ser expresado en forma más amplia que la que tiene en el propio Peirce: "la prueba última de lo que significa una verdad — escribió James en el citado artículo — es, sin duda, la conducta que dicta o que inspira. Pero inspira semejante conducta porque ante todo predice alguna orientación particular de nuestra experiencia que extraerá de nosotros tal conducta" (*loc. cit.*). Esta idea estaba de acuerdo con las tesis desarrolladas en la obra sobre "la voluntad de creer", publicada un año antes de la aparición de dicho artículo. En esta obra James salió en defensa de los "métodos empíricos" en filosofía contra los "métodos absolutistas" y aprioristas, ejemplificados en Hegel. La filosofía debe, según James, adoptar un método inductivo y empírico análogo al usado por las ciencias naturales. Pero justamente por eso mismo debe adoptar hipótesis — y cambiarlas cuando sea necesario — que, aunque no susceptibles de prueba y menos que nada de prueba "racional", sean capaces de "satisfacernos". Las hipótesis en cuestión, en suma, no tienen por qué ser "verdaderas"; basta con que "funcionen" — con que "funcionen en nuestra existencia". Esta concepción de la verdad como algo que "funciona", o "puede funcionar", fue desarrollada por James en sus conferencias sobre el pragmatismo, dadas en Boston en 1906 y publicadas un año después. La teoría

pragmatista de la verdad (v.) rechaza la concepción de la verdad como correspondencia y también la concepción de la verdad como coherencia racional: una proposición es verdadera cuando "funciona", lo cual quiere decir cuando nos permite orientarnos en la realidad y llevarnos de una experiencia a la otra. Por eso la verdad no es algo rígido o establecido para siempre: la verdad cambia y "crece".

Debe advertirse que hay en James una cierta oscilación entre dos modos distintos de concebir la verdad — o, más exactamente, el significado de 'proposición verdadera' — pragmáticamente. Por un lado, la concepción pragmática de la verdad insiste en la capacidad de una proposición verdadera para ser corroborada: "las verdaderas ideas — escribe James — son las que podemos asimilar, validar, corroborar y comprobar". En otras palabras, la verdad no es algo que una idea posea permanentemente; es algo que le *acontece* a una idea. La verdad es propiamente "lo que puede llegar a ser verdadero". En un sentido fundamental, pues, la verdad es la verificabilidad (véase VERIFICACIÓN). Las "consecuencias prácticas" de una proposición no son, pues, siempre necesariamente equivalentes a "consecuencias beneficiosas para nosotros": la "consecuencia práctica" es un modo de "consecuencia teórica". Por otro lado, James ha insistido asimismo en que ninguna proposición es aceptable como verdadera "si no posee valor para la vida concreta": "la verdad es el nombre de cualquier cosa que pruebe ser verdadera en cuanto a la creencia, y también buena por razones definidas y bien precisables". Es posible que estos dos modos de concebir la verdad pragmáticamente puedan unirse en una actitud fundamental: la que consiste en concebir la verdad como algo esencialmente "abierto" y también como algo en estado de constante "movimiento". La verdad, en suma, no es nada "hecho" o "dado": es algo que continuamente "se hace" dentro de una totalidad a su vez en proceso de "hacerse" constantemente.

Desde este punto de vista puede comprenderse el ya mencionado "empirismo radical" de James. Mientras el pragmatismo es, a lo sumo, un método, el empirismo radical es una filo-

sofía — o cuando menos una actitud filosófica. Este empirismo consiste en un postulado, en una comprobación y en una conclusión generalizada. El postulado dice que los únicos asuntos que hay que debatir entre filósofos son asuntos definibles en términos procedentes de la experiencia — lo cual no significa que lo no experimentable no exista, sino que no debe entrar a formar parte del debate. La comprobación señala que las relaciones entre cosas, conjuntivas y disyuntivas, son objeto de directa experiencia tanto como las cosas mismas relacionadas — o, como dice James, "las continuidades y discontinuidades son materias absolutamente coordinadas de sentimiento inmediato" (*Essays*, Cap. III). La conclusión señala que las diversas partes de la experiencia se hallan relacionadas entre sí por relaciones que forman a su vez parte de la experiencia. El mundo es para James un "mundo de experiencia pura", no un mundo de principios racionales ni tampoco un mundo de "datos" organizados por medio de "categorías" *a priori* o definitivamente fijadas. La pura experiencia forma una continuidad en constante cambio. En esta continuidad se articulan el sujeto y el objeto, los cuales no son elementos primero separados y luego más o menos esforzadamente unidos, sino aspectos, partes o "piezas" de un mismo "continuo de experiencia". El empirismo radical es por ello una filosofía exactamente contraria a la del racionalismo. El racionalismo "tiende a destacar la importancia de los universales y a considerar que los todos son anteriores a las partes tanto en el orden de la lógica como en el del ser" en tanto que el empirismo "pone de relieve el carácter explicativo de la parte, del elemento, del individuo, y trata el conjunto como una colección y el universal como una abstracción" (*op. cit.*, Cap. II). Parece, pues, que el empirismo radical sea un atomismo. Pero es un atomismo en el cual los "átomos" son en último término "experiencias" — y, además, experiencias "integrables" en un "conjunto" o "continuo".

La filosofía de James es por ello asimismo un pluralismo. Contra el monismo "compacto" y "rígido" de muchos autores racionalistas, y contra el dualismo de muchos autores espiritualistas, James sostiene que la

filosofía radicalmente empirista es como "una filosofía de mosaico". Esta filosofía radicalmente pluralista sostiene que las cosas están una "con" otra de muy distintos modos, pero que "nada incluye todas las cosas", de tal suerte que el vocablo 'y' se arrastra detrás de cada enunciado (A *Pluralistic Universe*, Cap. VIII). Esto equivale a decir que cada cosa está "abierta" a las demás en vez de estar ligada con otras cosas por medio de relaciones internas. Las relaciones son externas. Pero —y ello constituye la diferencia capital entre el empirismo de Hume y el de James— son a la vez experimentables. Por eso las "cosas" pueden combinarse entre sí de muy distintas maneras, y de maneras, además, imprevisibles. Esta filosofía pluralista conlleva, pues, una tendencia indeterminista, "tychista" y "contingentista". En todo caso, es una filosofía que rechaza el tipo de realidad ejemplificado en lo que James llamaba "block-universe". Es posible, desde luego, que el universo sea una realidad única y compacta, comparable a un solo y sólido "bloque". Pero es posible que no lo sea. "En esta última posibilidad —escribe James— insisto yo" (*op. cit.*, mismo Cap.).

Obras: *The Principles of Psychology*, 2 vols., 1890 (trad. esp.: *Principios de psicología*, 1909). — Esta obra fue compendiada por el autor en el *Text-Book of Psychology. Briefer Course* [llamado con frecuencia simplemente *Briefer Course*], 1892 (trad. esp.: *Compendio de psicología*, c. 1947). — *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 1897 [incluye, entre otros ensayos, "The Will to Believe", "The Sentiment of Rationality" y "The Dilemma of Determinism"] (trad. esp.: *La voluntad de creer*, 1922). — *Human Immortality. Two Supposed Objections to the Doctrine*, 1898 [The Ingersoll Lecture], nueva ed., 1917 [incluida en el tomo *The Will to Believe. Human Immortality*, 1956]. — *Talks to Teachers on Psychology, and to Students on Some of Life's Ideals*, 1899 (trad. esp.: *Los ideales de la vida*, 1924). — *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, 1902 [The Gifford Lectures on Natural Religion, Edinburgh, 1901-1902] (trad. esp.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, 1945). — *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1907 (trad. esp.: *El pragmatismo. Un nuevo nom-*

bre para algunos antiguos modos de pensar, 1909). — *The Meaning of Truth. A Sequel to Pragmatism*, 1909 (trad. esp.: *El significado de la verdad*, 1957). — *A Pluralistic Universe*, 1909 [The Hibbert Lectures at Manchester College]. — *Memories and Studies*, 1911. — *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*, 1911 (trad. esp.: *Problemas de la filosofía*, 1944). — *Essays in Radical Empiricism*, 1912, ed. R. B. Perry [incluye, entre otros ensayos, "Does Consciousness Exist?"; véase Conciencia]. — *Collected Essays and Reviews*, 1920, ed. R. B. Perry [trabajos publicados entre 1869 y 1910]. — Correspondencia: *The Letters of William James*, ed. por su hijo Henry James, 2 vols., 1920. — Elizabeth Hardwick, ed., *The Selected Letters of W. J.*, 1961. — Para correspondencia véase también la obra de R. B. Perry citada *infra*. — Bibliografía: R. B. Perry, *An Annotated Bibliography of the Writings of W. J.*, 1920.

Abundante material biográfico en Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of W. J.*, 2 vols., 1935. — Para material biográfico véase también: J. Royce, *W. J. and Other Essays in the Philosophy of Life* 1911. — G. Santayana, *Character and Opinion in the United States, with Reminiscences of W. J. and Josiah Royce and Académie Life in America*, 1920. — Margaret Knight, *W. J.*, 1950, págs. 11-62 [el resto del volumen es una antología de textos psicológicos de J.].

Sobre el pensamiento de J.: É. Boutroux, *W. J.*, 1911 (trad. esp.: *W. J. y su filosofía*, 1943). — R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire*, 3 vols., 1911-1922 (vol. III, págs. 1-187). — Th. Flournoy, *La philosophie de W. J.*, 1912. — H. Reverdin, *La notion d'expérience d'après W. J.*, 1913. — H. J. F. W. Brugmans, *Die waarheidstheorie van W. J.: een samenvattig en beoordeeling*, 1913. — H. M. Kallen, *W. J. and Henri Bergson: A Study in Contrasting Theories of Life*, 1914. — H. V. Knox, *The Philosophy of W. J.*, 1914. — J. Turner, *An Examination of W. James' Philosophy*, 1919. — U. Eugène, *L'empirisme radicale di W. J.*, 1925. — T. S. Bixler, *Religion in the Philosophy of W. J.*, 1926. — Maurice Le Breton, *La personnalité de W. J.*, 1928. — Jean Wahl, *Vers le concret*, 1932 (Capítulo titulado "W. J. d'après ses lettres"). — Th. Blau, *W. J., sa théorie de la connaissance et la vérité*, 1933. — G. Maire, *W. J. et le pragmatisme religieux*, 1933. — R. B. Perry, *In the Spirit of W. J.*, 1938. —

G. Castiglione, *l.*, 1945. — J. D. Garcia Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, 2 vols., 1947 (Vol. II). — J. Linschoten, *Op weg naar een fenomenologische psychologie; de psychologie van W. J.*, 1959 (trad. alemana, 1961). — B. P. Brennan, *The Ethics of W. J.*, 1961. — G. A. Roggerone, *J. e la crisi délia coscienza contemporanea*, 1962. — Milic Capek, "La signification actuelle de la philosophie de J.", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67e année (1962), 290-321. — Véase también la bibliografía de PRAGMATISMO.

JANKÉLÉVITCH (VLADIMIR) nac. (1903) en Bourges (Cher, Francia), profesor en Lille y luego en la Sorbona, desarrolla un modo de filosofar cuyo principal interés radica en la riqueza de los detalles; el bosquejo, el sumario, la condensación son totalmente ajenos a su pensamiento. A lo más que se parece éste es a una incesante descripción, mediante un lenguaje cargado de imágenes, de las formas huideras de la conciencia, con la intención de hacer resaltar algo parecido a lo que uno de sus maestros, Bergson, llamaba los "datos inmediatos". No se trata, empero, de una tarea psicológica; los motivos dialécticos especulativos —bien que no presentados en forma dogmática— son constantes en la obra de Jankélévitch, en la cual se hace resaltar de continuo, con sus innumerables matices, la condición paradójica del enfrente de la conciencia —tanto pensante como volitiva y afectiva— con la realidad. En una de sus obras ha afirmado que la ley de nuestra condición es que "no hay suficiente realidad para todo lo posible, y no poseemos bastante poder para todo nuestro querer". Si no se toma la frase anterior como una fórmula rígida, puede decirse que caracteriza el modo de pensar de Jankélévitch. La conciencia se enzarza de continuo con lo real —y consigo misma—; la conciencia y lo real son equívocos tanto para cada uno de ellos como para su relación mutua; la descripción minuciosa de este conflicto y el análisis de ciertos tempes de ánimo —el aburrimiento, la percepción de la propia doblez, el descubrimiento del mal en el bien, la conciencia de la pureza en la impureza y de la impureza en la pureza, etc.— constituyen un buen fragmento de la obra de dicho autor, la cual es, como él mismo confiesa,

de naturaleza "rapsódica" más bien que "sinfónica". Los temas citados parecen organizarse, sin embargo, en un tema metafísico central: el tema del ser, el cual es presentado por Jankélévitch en la forma del problema del "casi nada", que es lo imposible realizado, pues hace patente la eterna circularidad del ser y de su pensamiento. No hay que eludirlo, sino aceptarlo lealmente; sólo así se hace posible la realización del valor supremo: la súbita, pura e incomprensible creación.

Obras: *Henri Bergson*, 1931, 2ª ed., ampliada, 1959 (trad. esp., 1962). — *La mauvaise conscience*, 1933. — *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 1933. — *L'ironie*, 1936; 2ª ed., ampliada, con el título: *L'ironie ou la bonne conscience*, 1952. — *L'alternative*, 1938. — *Du mensonge* 1943. — *Le mal*, 1947. — *Traité des vertus*, 1949. — *Philosophie première. Introduction à une philosophie du "presque"*, 1954. — *L'austérité et la vie morale*, 1956. — *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, 1957. — *Le pur et l'impur*, 1960 (trad. csp. de un fragmento "Violencia y pureza" en *Episteme* [Caracas], III (1959-1960), 65-82).

Se deben también a V. J. diversas obras sobre autores y problemas musicales: *Gabriel Fauré, ses mélodies, son esthétique*, 1938, 2ª ed., 1951. — *Maurice Ravel*, 1930. — *Debussy et le mystère*, 1949. — *La musique et l'ineffable*, 1960. — Algunos de los trabajos musicológicos ya publicados, con otros inéditos, han aparecido en: *Le nocturne. Fauré. Chopin et la nuit. Satie et le matin*, 1957.

Véase J. Vax, "Du Bergsonisme à la philosophie première. V. J.", *Critique*, N° 92 (1955), 36-52. — J. Wahl, "La philosophie première de V. J.", *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXe année (1955), 161-217. — Colin Smith, "The Philosophy of V. J.", *Philosophy*, XXXII (1957), 315-24. — E. Rivero, "V. J. o alle soglie dell'ineffabile", *Giornale di Metafisica*, XIV (1959), 502-37. — E. Verondini, "L'Odisea morale nel pensiero di V. J.", *ibid.*, XVI (1961), 384-401. — Véase también "Le Presque-Rien", debate en el que intervinieron V. J., G. Bachelard, M. de Gandillac, J. Wahl et al, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Año XLVIII (1954), 65-93.

JANSENISMO. Proporcionaremos algunos datos sobre el origen y desenvolvimiento del jansenismo en Francia hasta comienzos del siglo XVII

como fondo histórico para mejor comprensión de la posición jansenista en ciertas cuestiones básicas teológicas y filosóficas. Es común identificar 'Jansenismo' con 'Port-Royal' o 'doctrina de Port-Royal', por lo que no dedicaremos ningún artículo a Port-Royal. Sin embargo, trataremos de ciertas orientaciones lógicas y metodológicas originadas en Port-Royal y resumidas en la obra *Arte de Penser* (1662) en el artículo PORT-ROYAL (LÓGICA DE).

La abadía de religiosas cistercienses fundada el año 1204 en Porrois (nombre cuya deformación resultó en "Port-Royal" —"Port-Royal des Champs", a 37 kilómetros al Sur de París) fue reformada desde comienzos del siglo XVII por la Madre Angélica mediante reglas rigurosas de meditación, trabajo manual y pobreza. La abadía comenzó a alcanzar renombre poco tiempo después de la citada reforma. La Madre Angélica, emparentada con los Arnauld, eligió como directores de conciencia a Singlin, discípulo de San Vicente de Paul, y a Jean Du Vergier de Hauranne (1581-1643), abate de Saint-Cyran (llamado por ello con frecuencia "Saint-Cyran") y amigo de Jansenio (Cfr. *infra*). En 1625 la abadía se instaló en París (Faubourg Saint-Jacques), hablándose desde entonces de dos "Port-Royal": Port-Royal-des-Champs y Port-Royal-de-Paris, ambos en estrecha relación. Un grupo de hombres austeros y devotos que seguían tendencias en parte "pesimistas" y rigo-ristas —las mismas tendencias exhibidas por Saint-Cyran— se retiró del mundo y se instaló en una dependencia de Port-Royal de París, dirigiéndose en 1637 a Port-Royal-des-Champs, donde regresó la Madre Angélica, en 1648, para dirigir su comunidad. Entre los que se retiraron a Port-Royal destacan, por su interés filosófico, Antoine Arnauld [Arnauld d'Andilly] y Pierre Nicole (VÉANSE), pero entre los "port-royalistas" hay que contar también, además del citado Saint-Cyran, a Martin de Barcos. Al grupo de los que se retiraron a Port-Royal se llamó con frecuencia "los solitarios" — y también "esos señores", "ces Messieurs". Los "solitarios" crearon las llamadas "Petites Écoles", en donde instauraron una reforma pedagógica y metodológica. "Esos señores" ejercieron creciente influencia sobre los miembros de mu-

chas escuelas y colegios franceses (en particular los del Oratorio), así como sobre los miembros del Parlamento Real y sobre destacadas personalidades intelectuales, de las que nos limitamos a mencionar a Racine. La hermana de Pascal, Jacqueline, ingresó en Port-Royal en 1652, y el propio Pascal (VÉASE) se retiró a Port-Royal en 1655.

No obstante la mencionada común identificación de 'Port-Royal' con 'Jansenismo', sus trayectorias no son siempre exactamente coincidentes, pero aceptamos tal identificación por lo menos en tanto que las cuestiones teológicas y filosóficas fundamentales suscitadas en Port-Royal son principalmente las planteadas por Jansenio. Jansenio (Jansenius, Cornelis Jansen [1585-1638]) el amigo de Jean Du Vergier de Hauranne, fue nombrado profesor en Lovaina en 1630, y Obispo de Ypres en 1636. En 1630 había publicado una obra titulada *Alexipharmacum*, y en 1631 otra titulada *Spongia notarum*. Postumamente aparecieron los comentarios a las Escrituras tituladas *Tetrateuchus* (1639), *Pentateuchus* (1641) y *Analecta* (1644). Pero la obra que aquí nos importa sobre todo son los tres tomos in folio titulados *Augustinus, seu doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Marsilienses*, terminada poco antes de su muerte y publicada en 1640 — obra que se cita habitualmente como *Augustinus*. Jansenio había aceptado defender las ideas de Miguel Bayo (Baius, Baio, De Bay [1513-1589]) y especialmente la doctrina del llamado "amor doble", *dúplex delectatio* — aun cuando algunos comentaristas señalan que las doctrinas de Bayo desempeñan un papel relativamente insignificante en Jansenio, por lo que cabría distinguir entre "bayesismo" y "jansenismo". En todo caso, el interés que tenía Jansenio en oponerse a los "modernos pelagianos", que defendían una concepción "optimista" del hombre y reducción al mínimo, o negaban, el poder y eficacia de la gracia divina, le llevó a formular una doctrina, de la que luego expondremos los rasgos principales, y que obtuvo de inmediato gran resonancia.

Los "port-royalistas" se hicieron "jansenistas". Pero algunos dominicanos, y los jesuitas —especialmente los

jesuitas de Lovaina, que seguían las tendencias molinistas (véase MOLINA [LUISE DE])— se opusieron violentamente al *Augustinus*. A base de varias frases, o partes de frases, de dicha obra compusieron las famosas "cinco proposiciones" en torno a las cuales giraron casi todos los debates. En sustancia, estas cinco proposiciones son: (1) Algunos preceptos divinos no pueden ser cumplidos por los justos con las solas fuerzas de la naturaleza humana, por lo que les es necesaria la gracia; (2) La gracia interior que opera sobre la naturaleza corrompida es irresistible; (3) Para el mérito o demérito se requiere únicamente la libertad de la coacción externa; (4) Los pelagianos (o semipelagianos) son herejes por cuanto admiten la posibilidad para la voluntad humana de resistir u obedecer a la gracia; (5) Es erróneo afirmar que Cristo ha muerto para todos los hombres. La "cuestión de las cinco proposiciones" es importante, porque no pocos de los debates giraron en torno a si tales proposiciones se hallaban o no efectivamente en el *Augustinus*.

Las doctrinas de Jansenio recibieron una primera condenación ya en 1641. En 1642 el Papa Urbano VIII prohibió discutir en torno a las "cinco proposiciones". Arnauld, que se había opuesto a la condenación de 1641, declarándola inauténtica, publicó en 1643 su libro *De la fréquente communion*, en el cual abogó por una reforma moral y eclesiástica congruente con las doctrinas jansenistas. En 1653 el Papa Inocencio X condenó las "cinco proposiciones". En 1656 fueron cerradas las "Petites Écoles". Entre 1656 y 1657 aparecieron las *Provinciales* de Pascal (VÉASE), el cual, sin embargo, se fue apartando del "jansenismo cartesiano" de Arnauld y Nicole para adoptar una actitud menos "racionalista". En 1665 el Papa Alejandro VII impuso un "formulario de sumisión". Algunos firmaron. Otros, como Pascal, no firmaron, pero se sometieron a la Iglesia, contra los "extremistas" (entre los cuales figuraba Martin de Barcos). Las religiosas de Port-Royal se negaron a firmar. En 1672, el oratoriano Pasquier Quesnel (1634-1719) publicó unas *Réflexions morales sur les Évangiles* en que resumía las tesis centrales del jansenismo, hasta el punto de que éste fue asimismo conocido

como "quesnellismo". Esta obra fue prohibida por Clemente X en 1675, y una reelaboración de la misma, titulada *Le Nouveau Testament avec des Réflexions morales* (1687) fue condenada por el Papa Clemente XI con la "constitutio dogmática" *Unigenitus* (1713). En 1679 empezó la dispersión de los "solitarios". En 1705 el Papa Clemente XI publicó la bula *Vineam Domini*, condenando a los que se mantenían en silencio. En 1709 se expulsó a las religiosas de Port-Royal-des Champs (había habido una escisión entre Port-Royal-des Champs y Port-Royal de París), y en 1710 fue arrasado el monasterio por orden real. En 1713 se condenaron 101 proposiciones del libro de Quesnel. La "polémica jansenista" no cesó con ello. Algunos aceptaron las disposiciones papales (los "acceptantes"); otros, apelaron (los "apelantes"). El jansenismo se desarrolló y discutió en otros países además de Francia (Italia y Alemania principalmente), pero esta historia no nos concierne aquí.

Simplificado y abreviado, el jansenismo consiste en mantener que Adán era libre antes del pecado original, pero que su libre albedrío necesitaba un auxilio, *adiutorium*. El *adiutorium* puede ser un *adiutorium quo* —un auxilio por el cual se hace algo— o un *adiutorium sine quo non* —o un auxilio sin el cual no se hace algo. El *adiutorium* que, según Jansenio, necesitaba Adán para persistir en estado de inocencia era el *adiutorium sine quo non*. Por tanto, Adán podía pecar, y después de haber, efectivamente pecado, necesitó un *adiutorium quo*. No podía ser de otro modo dada la corrupción de la naturaleza del hombre introducida por el pecado original. La voluntad del hombre no es, pues, libre; dejado a su propio albedrío, el hombre no puede hacer sino pecar, ser arrastrado por la concupiscencia. Esta es la *delectatio terrestriis*, a la cual se opone la *delectatio caelestis*, producida por la acción irresistible de la gracia. La gracia atrae al hombre, "quíralo o no". El hombre está destinado a la salvación o a la condenación independientemente de cualquier consideración de mérito o falta de mérito "personales"; los justos son por ello verdaderamente "los elegidos". Lo que se llama "libertad" es sólo "libertad de coacción externa". Lo cual no significa para Jansenio

que el hombre no pueda elegir una determinada acción buena o mala; de lo que aquí se trata no es de acciones buenas o malas, sino del bien o del mal, y éstos están sometidos a "necesidad". Por todo ello los jansenistas fueron llamados "predestinarios" y sus doctrinas fueron comparadas a las calvinistas. Los jansenistas afirmaron contra sus detractores que sus doctrinas se apoyaban en los textos de San Agustín, de modo que condenar el jansenismo era condenar el agustinismo. Por otro lado, la importancia concedida a la eficacia de la gracia no parecía ser en el jansenismo muy distinta a la que era en el sistema de Báñez (VÉASE) o "bañecismo". Se oponía, en cambio y de modo radical, a toda forma de "pelagianismo" — y los jansenistas estimaron que los molinistas eran simplemente "pelagianos", o cuando menos "semipelagianos". El molinismo era para los jansenistas una manifestación de la "casuística jesuita", la cual se manifestaba en el terreno de la doctrina teológica tanto o más que en el terreno de la moral.

A las tesis teológicas reseñadas se añadía en la mayor parte de los jansenistas —y en particular en algunos que se interesaban poco por disputas doctrinales— una moral rigorista y, desde luego, ascética.

La teología y la moral jansenistas pueden describirse asimismo como una manifestación de un cierto "temple de ánimo" o "talante". Éste es con frecuencia de carácter "sombriño". Ello explica que la posición adoptada con respecto al jansenismo dependiera no sólo de convicciones teológicas, sino también —por lo menos en ciertos casos— de simpatía o falta de simpatía hacia semejante talante. Es curioso comprobar en este respecto que un hombre ideológicamente tan poco afecto a los jesuitas como Voltaire describiera a éstos con bastante más simpatía que a los jansenistas. Se trataba aquí, a nuestro entender, de una cuestión de "talante" (el "talante" volteriano era definitivamente no jansenista). Por eso, exceptuando a Pascal —a quien consideraba casi siempre con una personalidad que sobrepasaba a Port-Royal y al jansenismo—, Voltaire juzgó que las doctrinas de Jansenio sobre el hombre eran demasiado agrias: la doctrina jansenista, escribe Voltaire en *Le siècle de*

Louis XIV, "no es ni filosófica ni consoladora".

Sainte-Beuve, *Histoire de Port-Royal*, 3 vols., 1840-1843, 2ª ed., 5 vols., 1860; 3ª ed., 7 vols., 1867 (vol. VII con "Índice"); varias reimps. [Curso profesado en Lausana de 1837 a 1838]. — A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis les origines jusqu'à nos jours*, 2 vols., 1923-1924. — J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, Vol. I: *Correspondance de Jansenius*, 1947; II: *Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, 1947; III: *Idem. Appendices. Bibliographie et Tables*, 1948; IV: *Lettres inédites de Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran. Le mm. de Munich (Cod. Call. 691) et La vie d'Abraham*, 1961 [ed. con notas y comentario por A. Barnes]; V: *La spiritualité de l'Abbé Saint-Cyran*, 1961. Vols. VI y VII, en prep. — Del mismo Orcibal, la obra de vulgarización titulada *Saint-Cyran et le jansénisme*, 1961. — T. Laporte, *La doctrine de Port-Royal, La morale d'après Arnauld*. Vol. I: *La loi morale*, 1951; Vol. II: *La pratique des sacrements. L'Église*, 1952. — Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, 1955. — H. Urs von Balthasar, P. de Boisdefre et al, *Pascal et Port-Royal*, 1962. — Para el jansenismo en Italia: A. C. Jemolo, *Il Giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, 1928. — Enrico Damming, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, 1945. — F. Ruffini, *Studi sul Giansenismo*, 1947. — Para el jansenismo en Alemania: M. Deinhard, *Der Jansenismus in deutschen Ländern*, 1929. — Para el jansenismo en España: M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. III, 1881 (capítulo titulado "El jansenismo regalista en el siglo xviii") [Para otras ediciones de esta obra véase bibliografía de MENÉNDEZ Y PELAYO (MARCELINO)]. — Véase también bibliografía del artículo PORT-ROYAL (LÓGICA DE).

JARDÍN. Véase EPICURO.

JASPERS (KARL) nació (1883) en Oldenburg, en las cercanías de Bremen. Estudió medicina en la Universidad de su ciudad natal, recibiendo el grado de doctor en 1909. Después de trabajar en el hospital psiquiátrico de la Universidad de Heidelberg, ingresó como "Privatdozent" de psicología en la Facultad de Filosofía de la misma Universidad. En 1921 fue nombrado en ella profesor

de filosofía. Fue depuesto en 1937 por su oposición al régimen nacionalsocialista, y repuesto en 1945. Desde 1948 profesa en la Universidad de Basilea.

Sus primeros cursos en la Universidad de Heidelberg versaron sobre "psicología comprensiva" (*verstehen-de Psychologie*) y sobre la "psicología de las concepciones del mundo". En el curso de estas actividades docentes Jaspers se fue interesando cada vez más por la filosofía — hacia la que, por lo demás, había sentido inclinación mientras estudiaba medicina. Aunque formado en disciplinas científicas, y conservando siempre un gran interés por integrar la ciencia con el pensamiento filosófico, Jaspers llegó a la conclusión de que la ciencia o, mejor, las ciencias son por sí mismas insuficientes. En todo caso, requieren un examen crítico, y éste solamente puede darlo la filosofía. Pero ésta a la vez debe fundarse en una dilucidación lo más completa posible de la existencia del hombre en cuanto existencia "propia" — es decir, en la existencia concreta y no meramente "abstracta" del ser humano. Resultado de las meditaciones filosóficas de Jaspers al respecto fue su primera formulación de lo que ha venido a ser su filosofía existencial.

Esta filosofía existencial (o filosofía de la existencia) constituye, según Jaspers, el ámbito dentro del cual se da todo saber y todo posible descubrimiento del ser. Por eso la filosofía de la existencia es propiamente una metafísica (*Philosophie* [Cfr. bibliografía], I, 27). La pregunta por el ser (y por la realidad) es una pregunta humana: es la pregunta que se hace a sí mismo el hombre en cuanto "existente". No es la pregunta de un "objeto" acerca de otro "objeto", sino la pregunta de una "entidad" que es justamente lo contrario de un "objeto". Tal "entidad" es fundamentalmente "existencia". Ahora bien, esta existencia es "lo que es para sí y se encamina hacia su propia trascendencia" (I, 25). A la vez, los caracteres de esta existencia son también caracteres del ser que la existencia busca y a través de la cual es descubierta y dilucidada. Este ser no es una realidad puramente "objetiva". Lo objetivo es, a la suma, un momento del ser real, el cual es básicamente trascendencia. La "filosofía" no se limita a

partir de la "experiencia posible", como quería Kant, sino que debe partir de la "existencia posible".

Sin embargo, la metafísica de la existencia es sólo la culminación de dos etapas que hay que recorrer parsimiosamente, deteniéndose en cuantas descripciones de la existencia sean necesarias. Estas dos etapas previas a la metafísica de la existencia son "la orientación en el mundo" y la "dilucidación de la existencia".

La "orientación en el mundo" muestra a la existencia como algo que está en las cosas, en un mundo constituido por diversas situaciones (véase SITUACIÓN), mundo que, cuando es contemplado desde fuera, se da bajo la forma de la objetividad. Por tanto, lo objetivo no debe ser eliminado, sino integrado. En cuanto a 1ª "dilucidación de la existencia", es una analítica existencial que constituye la base de toda filosofía, pues tal analítica es la única posibilidad para alcanzar una "certidumbre del ser" (I, 32) que, según Jaspers, solamente queda cumplida en el pensar metafísico. Ahora bien, la unidad radical de la articulación de estos momentos es el principio de la trascendencia, por la cual no ha de entenderse tampoco nada objetivo, sino más bien un puro acto: el del trascender como tal. En este trascender se revela la existencia a sí misma, y revela con ella el mundo dentro del cual está situada y el ser común de la existencia y del mundo. Por eso la trascendencia es el resultado de toda analítica y de todo descubrimiento del ser aun cuando todo ser se da dentro de la immanencia de la conciencia, como vivencia suya. La elaboración de este pensamiento existencial conduce a Jaspers a una detallada analítica de estos tres momentos y, con ella, a un replanteamiento de las cuestiones metafísicas fundamentales desde el punto de vista de la existencia que se hace a sí misma en su ímpetu trascendente. El mundo es examinado tal como aparece en la existencia subjetiva y tal como aparece en cuanto realidad objetiva, pero este mundo es solamente en la medida en que aparece como un momento del trascender del existir. La filosofía de la ciencia y del sentido de la ciencia solamente pueden ser entonces descubiertos cuando se atiende a la unidad radical del saber (I,

129); de lo contrario, las ciencias carecerían de ser, es decir, de vida. Lo mismo acontece con la filosofía, que en cuanto existencia es un aspecto del existir trascendente y en cuanto saber es el contenido de este existir. La dilucidación de la existencia aparece inmediatamente como lo contrapuesto frente al mundo del ser, como aquel ser que propiamente no es, sino que puede ser y debe ser (II, 1). Pero esta dilucidación resulta imposible si no se recorren parsimoniosamente las formas mismas del existir: mismidad, comunicación e historicidad surgen entonces como momentos constitutivos de una primera analítica existencial, cuya segunda parte trata de la mismidad en tanto que libertad, cuya tercera parte examina la existencia en situación y cuya cuarta y última parte concierne a la existencia en la subjetividad y la objetividad y, en último término, a la existencia entre las demás existencias. El examen de la comunidad y de la historicidad, sobre todo, son importantes en Jaspers, pues si la comunidad existencial es la realidad del pensar filosófico en torno al existir, la historicidad surge inclusive como la verdadera unidad de la realidad humana y de la existencia, como la unidad de la necesidad y de la libertad, de la eternidad y del tiempo. Esta historicidad no es, empero, simplemente la existencia histórica; más bien ocurre que ésta es "la claridad de la historicidad fáctica de la realidad humana en la existencia" (II, 120). Existencia que se da como un trascender en la libertad y como algo que "se abre paso" en un conjunto de situaciones. La noción de situación (VÉASE) y en particular la de situación-límite permiten una aprehensión del existir en una forma más radical que el examen del mundo. Mas esta dilucidación de la existencia, en la cual todo momento objetivo, y psicológico, tanto si pertenece al saber natural como al científico-espiritual, aparece como inmerso y justificado por medio de su situación existencial, alcanza solamente su culminación en una metafísica. Ésta es considerada por Jaspers como el desbroce de los caminos que conducen a la trascendencia a partir de los diferentes modos con que la existencia posible se consagra a la busca de las formas

del ser (III, 3). Desde este punto de vista, tiene que aparecer insuficiente todo ser que no sea propiamente trascendencia. Una investigación de los grados de la realidad al hilo de una indagación de los grados de la trascendencia resulta, así, inevitable para una filosofía que dé la vuelta completa en torno a sí misma. La trascendencia surge, desde luego, como algo radicado en la historia, porque ésta es la forma radical en que se da la existencia metafísica. Ahora bien, la tensión entre la existencia histórica y contingente, y la seguridad de una verdad absoluta, es lo que constituye la auténtica tragedia de la metafísica. A ella se agrega la que se produce cuando la existencia, que se presenta como una subjetividad opuesta a la objetividad de las cosas, se ve obligada, para subsistir, a apoyarse en éstas. Una tensión de esta índole no puede ser solucionada, empero, simplemente, como creía Dilthey, por medio de una filosofía de la vida. La filosofía de la vida acaba haciendo de ésta la existencia suprema, lo Absoluto; la filosofía de la existencia, en cambio, el reconocimiento del hecho de que la existencia se halla sumida, dentro de su finitud y humillación, en el ámbito de un posible descubrimiento del ser verdadero, impide la destrucción de la trascendencia, a la cual tiene que subordinarse, en última instancia, la filosofía, concebida, a diferencia de la ciencia, como una experiencia integral que no excluye sin embargo la razón. La frecuente insistencia de Jaspers en el problema de la relación entre existencia y razón, así como su tratamiento del problema de la verdad, al cual ha dedicado últimamente otra de sus grandes obras, muestran hasta qué punto su pensamiento se pre-ocupa cada vez más del término al cual apunta el trascender y, por lo tanto, hasta qué punto va apareciendo como disminuida y atenuada la realidad del trascender mismo como puro movimiento incansable de la existencia. La teoría de las categorías era ya un intento de mediación; concebidas como "formas generales de lo pensable" (III, 37), las categorías eran aplicadas inclusive al ser pensado como absoluto. Una "dialéctica del pensamiento trascendente" constituía su coronamien-

to obligado. Pero la investigación categorial en lo objetivo, en la realidad y en la libertad constituye únicamente un punto de partida para una articulación del ser que, sin destruir su esencial dinamicidad, no suponga tampoco que ésta es contraria y opuesta a toda razón y a toda verdad. Lo trascendente como tal, Dios, puede entonces ser la realidad cumplida; de ella puede decirse efectivamente que "es", mas este ser es ya el ser dado a través de la trascendencia, y, por consiguiente, algo infinitamente alejado del puro ser de la definición (III, 67).

La filosofía de la existencia de Jaspers puede considerarse como parte de un "sistema abierto" en el cual pueden irse alojando nuevas "dilucidaciones de la existencia". Éstas se fundan no sólo en la especulación filosófica, sino también, y a veces preferentemente, en las experiencias del autor como hombre de su tiempo. El interés de Jaspers por las "cuestiones de la época" y en particular por los problemas políticos y político-morales de nuestro tiempo ha sido constante, especialmente a partir de la irrupción del nacionalsocialismo en Alemania. Desde este punto de vista pueden comprenderse muchos de los pensamientos de Jaspers desde la publicación de su *Philosophie* (1932) hasta la aparición del primer volumen de su *Philosophische Logik* (1947). Este volumen fue precedido por varios trabajos en los cuales desarrolló tanto varios de los conceptos ya introducidos en *Philosophie* (existencia, ser, cifra, comunicación, libertad, situación-límite, trascendencia, etc.) como varios conceptos nuevos, en particular el de "lo comprensivo" (VÉASE). Nos ocuparemos en lo que sigue especialmente de algunos temas fundamentales de la "lógica filosófica", pero teniendo en cuenta las anticipaciones que figuran en su obra sobre razón y existencia (1935) y filosofía de la existencia (1938), así como en la obra sobre la fe filosófica (1948) y las doce conferencias dadas por radio a modo de "introducción a la filosofía" (1948). Debe tenerse en cuenta que hemos dedicado artículos especiales a algunos de los conceptos básicos de Jaspers (así, por ejemplo, CÍFRA y COMPRENSIVO [Lo], y nos hemos referido a otros conceptos en artículos de carácter más general (así, por

ejemplo, EXISTENCIA, HORIZONTE, TRASCENDENCIA).

Según Jaspers, filosofar es fundamentalmente trascender. Ello no significa eliminar los "objetos", pero sí tomarlos como jalones en el camino de la trascendencia filosófica. La metafísica en cuanto "lenguaje en cifras" no es por sí misma la trascendencia, pero es el lenguaje de la trascendencia. Por otro lado, la "verdad" no es característica de ningún enunciado particular sobre un objeto, sino una especie de "ambiente" que rodea todo nuestro conocer y todo nuestro "decir". En este ambiente vivimos, pensamos y somos, y con nosotros son todos los "objetos". En rigor, lo que se llama "objeto" es algo que emerge de ese trasfondo del ser que es "lo comprensivo".

Ahora bien, ello no significa que "lo comprensivo" sea una vaga unidad indiferenciada. Lo comprensivo tiene varios niveles. En "nosotros" tiene tres: el de la existencia (como *Dasein*) o nivel de lo sensible; el de la conciencia en general, o nivel de lo objetivo, de lo obligatorio; y el del espíritu, o nivel de las generalizaciones o teorías de conjunto. Cada uno de estos niveles tiene su propia verdad y todas estas verdades lo son en tanto que situadas en el horizonte de lo comprensivo. Fuera de nosotros lo comprensivo tiene dos niveles: el del mundo o "lo que hay", y el de la trascendencia, donde la existencia (en cuanto *Existens*) se hace libre. La trascendencia no es algo conocido, sino algo que "funda"; en efecto, el hombre mismo "existe" sólo en cuanto se halla fundado en la trascendencia y, por así decirlo, "religado" a ella.

Dada la importancia que tiene en Jaspers la "lógica filosófica" conviene decir unas palabras sobre ella. Según Jaspers, dicha "lógica" se caracteriza por tres rasgos: (1) El saber lógico sólo puede ser verdadero cuando es "comprensivo" ("omnicomprensivo"). Debe, pues, iluminar *todos* los aspectos del saber y de la conciencia, y *todos* los aspectos de la certidumbre y de la verdad. Aunque apoyada en las ciencias (en tanto que son las formas más claras del saber objetivo) la lógica filosófica no debe desdeñar el pensamiento cotidiano y las muy diversas formas de experiencia y práctica humanas. (2) La lógica filosófica

(a la inversa del "movimiento natural" de nuestro entendimiento, que tiende a la nivelación) reconoce los "saltos" y los "vacíos" de las formas del ser y del saber, (3) Pero como esta lógica considera, al mismo tiempo, la totalidad, rechaza considerar las separaciones en tanto que desmembraciones de lo real y trata de relacionar entre sí los diversos aspectos del ser y del saber. Como consecuencia de los citados rasgos, la lógica filosófica de Jaspers constituye el fundamento de la "conciencia de la verdad que procede de nuestra vida" y revierte sobre la existencia del ser pensante, iluminándola, examinándola y guiándola. Es, en suma, una "lógica" que deja "el espacio libre" para descubrir el horizonte de toda posibilidad y de toda realidad. Solamente dentro de este "espacio libre" surgen, según Jaspers, los diversos contenidos (que la lógica, sin embargo, *no* produce *ni* engendra). Así, la lógica de Jaspers constituye el campo de la "inmediatez" en la cual pueden encontrarse los hombres como seres pensantes, de modo que la lógica pueda convertirse en órgano de la comunicación intelectual. La lógica filosófica realiza pensamientos fundamentales, distintos significativamente de todas las intelecciones objetivas del mundo; si así no fuese, no podría alcanzar el fundamento de toda la realidad. Con ello se hacen conscientes en el pensamiento lógico los primeros principios del ser en su forma. Pero la lógica filosófica no es solamente una apertura del horizonte; es también un arma en la lucha contra la "no-verdad" y la apariencia, haciendo posible —contra la sofística— el descubrimiento de la verdad.

Podría concluirse, en vista de lo anterior, que la lógica filosófica de Jaspers, en tanto que primer acceso a la verdad, es el resultado de una especulación subjetivo-romántica. Pero el filósofo lo niega, insistiendo en que tal lógica alcanza toda la amplitud de la *objetividad* del ser en vez de limitarse a una parte del mismo. Por eso la lógica en cuestión puede ser un verdadero órgano de la razón. En rigor, se presenta como un tronco del cual surgen las diversas ramas, todas ellas alimentadas por la savia de su arraigo en el ser y la verdad como descubrimiento de lo que es. Y así la lógica filosófica puede ser

concebida como un centro del cual parten, por un lado, la lógica formal y la metodología, y por el otro lado la ontología o teoría del objeto (que da origen a la metafísica, concebida o como metafísica del logos o como mística del logos), la psicología del pensar y la lógica trascendental. Sólo así —dice Jaspers— será posible realizar una de las misiones filosóficas de nuestro tiempo, es decir, la edificación de una nueva y amplia lógica, o "lógica en su totalidad": una lógica no sistemático-formal (pero tampoco aforística) que posibilite la iluminación del saber de la verdad en el tiempo. La doctrina de la verdad —que comienza con la iluminación de los horizontes más externos— es la parte primera de esta más amplia lógica. La parte segunda debe comprender la metodología, la teoría de las categorías y la doctrina de la ciencia. "En el principio se hallan las radicales aclaraciones; al final, los problemas concretos" (*Von der Wahrheit*, I, pág. 27).

Obras: *Heimweh und Verbrechen*, 1909 (Dis. inaug.), de *Archiv für Kriminal-Anthropologie*, de Gross, XXXV, 1 (1909), 1-116 (*Añoranza y crimen*). — *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, 1913, 2ª ed., 1920, 3ª ed., 1922, 4ª ed., 1946 (todas revs.) (trad. esp.: *Psicopatología general*, 2 vols., 1950-1951, 2ª ed., 1955). — "Kausale und 'verständliche' Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia Praecox (Schizophrenie)", *Z. f. die gesamte Neurologie und Psychologie*, XIV (1913), 158-263 ("Relaciones causales y 'comprensivas' entre suerte y psicosis en la demencia precoz (esquizofrenia)"). — *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919, 2ª ed., 1920, 4ª ed. (con nuevo "Prefacio"), 1954 (*Psicología de las concepciones del mundo*). — *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*, 1922, del volumen colectivo *Arbeiten zur angewandten Psychiatrie*, 1922; 2ª ed., 1926 (trad. esp.: *Genio y locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre S., van G., S., H., 1955*). — *Die Idee der Universität*, 1923. — *Die geistige Situation der Zeit*, 1931, 5ª ed. (parcialmente rev.), 1933 (trad. esp.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, 1933). — *Philosophie*, 3 vols. (I. *Philosophische Weltorientierung*; II. *Existenzerhellung*; III. *Metaphy-*

sik), 1932, 2* ed. en 1 vol., 1948, 3* ed. (con un "Postscriptum"), 3 vols., 1956 (trad. esp.: *Filosofía*, 2 vols., 1958-1959). — *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, 1932 (M. W. *El carácter alemán en el pensamiento político, en la investigación y en la filosofía*). — *Vernunft und Existenz*, 1936 [Cinco conferencias dadas en la Universidad de Groninga] (trad. esp.: *Razón y existencia*, 1960). — *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1936 (trad. esp.: N., 1963). — *La pensée de Descartes et la philosophie*, separata de la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, LXII (1937), 40-148; ed. separada, 1938 (en alemán: *Descartes und die Philosophie*, 1937) (trad. esp.: D. y la filosofía, 1960). — *Existenzphilosophie*, 1937, 2* ed., 1956 [Tres conferencias dadas en la Freie Hochstift, de Frankfurt a.M.] (trad. esp.: *Filosofía de la existencia*, 1958). — *Die Schuldfrage*, 1946 (trad. esp.: *¿Es culpable Alemania?*, 1948). — *Die Idee der Universität*, 1946 [obra distinta del trabajo aparecido con el mismo título en 1923; Cfr. *supra*] (trad. esp.: "La idea de la Universidad", en el volumen colectivo *La idea de la Universidad en Alemania*, 1959, págs. 391-524). — *Vom europäischen Geist*, 1946 [folleto; conferencia dada en trad. francesa (*L'esprit européen*) en Ginebra: *Rencontres internationales de Genève*, 1946, págs. 291-323]. — *Nietzsche und das Christentum*, 1946 (trad. esp.: N. y el cristianismo, 1955). — *Von der Wahrheit* (*Der philosophische Logik*, I), 1947 (*De la verdad* [Lógica filosófica, I]). — De esta obra se ha reimpresso una parte bajo el título *Über das Tragische*, 1952 (trad. esp.: *Esencia y formas de lo trágico*, 1960). — *Der philosophische Glaube*, 1948 [Conferencias dadas en la Universidad de Basilea, julio de 1947] (trad. esp.: *La fe filosófica*, 1953). — *Philosophie und Wissenschaft*, 1949 [Lección inaugural en la Universidad de Basilea; separata de *Die Wandlung*, III (1948), 721-33] (trad. esp.: "Filosofía y ciencia", en *Cuadernos de Filosofía* [Buenos Aires], 1953). — *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, 3* ed., 1952 (trad. esp.: *Origen y meta de la historia*, 1950). — *Einführung in die Philosophie*, 1950 [Doce charlas radiofónicas] (trad. esp.: *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, 1953, 3* ed., 1962). — *Vernunft und Widernunft in unserer Zeit*, 1950 [Conferencias en la Universidad de Heidelberg] (trad. esp.: *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*,

1953). — *Rechnschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, 1951 (trad. esp.: *Balance y perspectiva. Discursos y ensayos*, 1953). — "Der Welterschöpfungsgedanke", *Merkur*, IV, N° 5 (1952), 401-7 (trad. esp.: "La idea de la creación del mundo", *Theoria* [Madrid], 1952). — *Lionardo als Philosoph*, 1953 (trad. esp.: *Leonardo como filósofo*, 1956). — *Die Frage der Entmythologisierung*, 1954 [con Rudolf Bultmann] (*La cuestión de la desmitologización*). — *Schelling. Grosse und Verhängnis*, 1955 (S. *Grandeza y destino*). — *Wesen und Kritik der Psychotherapie*, 1955 [separata de *Allgemeine Psychopathologie*] (trad. esp.: *Esencia y crítica de la psicoterapia*, 1959). — *Die grossen Philosophen*, I, 1957 (trad. esp.: *Los grandes filósofos*, I, 1958). — *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1957 [charla radiofónica] (trad. esp.: *La bomba atómica y el futuro del hombre*, 1958 [Cuadernos Taurus, 2]). — *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1958 (trad. esp.: *La bomba atómica y el futuro de la humanidad*, 1961) [esta obra —muy extensa— es distinta del folleto antes mencionado]. — *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, 1958 (*Filosofía y mundo. Discursos y artículos*) [trabajos 1949-1956; incluye: "Lionard als Philosoph", Cfr. *supra*, y "Philosophische Autobiographie" (este último, original del trabajo citado *infra*)]. — *Wahrheit und Wissenschaft*, 1960 [Discurso; incluye otro de Adolf Portmann] (*Verdad y ciencia*). — *Drei Gründer des Philosophierens: Plato-Augustin-Kant*, 1962 (*Tres fundadores del filosofar: P.-A.-K.*). — *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962 (*La fe filosófica ante la revelación*).

Autobiografía filosófica de J.: "Philosophical Autobiography", en obra sobre J. ed. P. A. Schilpp cit. *infra*, págs. 5-94 [original alemán, cit. *supra*], con "Respuesta a mis críticos", *ibid.*, págs. 749-869. — Bibliografía de J. en el mismo volumen, págs. 872-86. — Traducciones de J. a otros idiomas: Hans W. Bentz, K. J. in *Übersetzungen*, 1961 [de 1945 a 1960] [Weltliteratur in Übersetzungen, Reihe I: Deutschsprachige Autoren, 1].

Véase Ludger Jaspers, *Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie K. Jaspers*, 1936 (Dis.). — Jeanne Hersch, *L'illusion philosophique*, 1936. — K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und J. Ein Beitrag zur Frage: Existenzphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie*, 1938. — L. Pareyson, *La filosofía dell' esistenza di C. J.*, 1940. — E. Paci, *Pensiero, esi-*

stenza e Valore, 1940. — J. Collins, *An Approach to K. J.*, 1945. — J. de Tonquédec, *Une philosophie existentielle: l'existence d'après K. J.*, 1945. — M. Dufrenne y P. Ricoeur, *K. J. et la philosophie de l'existence*, 1947. — G. Ramming, K. J. und H. Rickert: *Existenzialismus und Wertphilosophie*, 1948. — E. L. Allen, *The Self and Its Interests: a Guide to the Thought of K. J.*, 1951 [monog.]. — G. Masci, *La ricerca della verità in K. J.*, 1953. — A. Lichtingfeld, *Jaspers' Metaphysics*, 1954. — Th. Räber, *Das Dasein in der "Philosophie" von K. J.*, 1955. — J. M. Spier, *Filosofie van de onbedenke God. Een kritische schets van het denken van K. J.*, 1956. — J. Collins, T. Wahl, W. Kaufmann, J. Hersch et al., *The Philosophy of K. J.*, 1957, ed. Paul Arthur Schilpp [The Library of Living Philosophers] [incluye la "Autobiografía" y "Bibliografía a que nos referimos *supra*"]. — W. Lohff, *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von K. J.*, 1957 [Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 58]. — R. D. Knudsen, *The Idea of Transcendence in the Philosophy of K. J.*, 1958. — Owaldo Robles, *El problema de la angustia en la psicopatología de K. J.*, 1958 (tesis). — Jean Paumen, *Raison et existence chez K. J.*, 1958. — Alberto Caracciolo, *Studi Jaspersiani*, 1958 [Pubb. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova, 12, ed. M. F. Sciacca]. — X. Tilliette, K. J. (*Théorie de la vérité. Métaphysique des chuffres. Foi philosophique*), 1960.

JENÓCRATES (ca. 396-314 antes de J. C.) nac. en Atenas, sucedió a Espeusipo como escolarca de la Academia platónica, la cual regentó desde 339 hasta su muerte. Como Espeusipo, Jenócrates acompañó a Platón en el tercer viaje de éste a Sicilia. Según la información acerca de las opiniones de Jenócrates proporcionada por Sexto el Empírico en *Adv. Math.*, VII, 16 (Diógenes Laercio, IV, 6-15, no da ninguna información filosófica), se debe a Jenócrates una clasificación del saber que, aunque se halla implícitamente en Platón, no fue desarrollada sino por su discípulo y alcanzó, como es sabido, gran resonancia: la división en lógica (o dialéctica), física y ética. Esta división es paralela a otras divisiones tripartitas establecidas por Jenócrates y que parecen mostrar una decidida tendencia de este filósofo a las clasificaciones. Entre ellas mencionamos la de los grados del saber en saber como

tal, opinión y percepción, correspondientes a los grados de la verdad (verdad completa, verdad incompleta y mezcla de verdad y falsedad) y de la realidad (realidad inteligible, realidad perceptible por los sentidos y realidad mixta). Jenócrates se inclinó al pitagorismo, admitiendo incluso la interpretación de la unidad y la diáda como lo masculino y lo femenino respectivamente, y derivando de ellas los números, considerados a la vez como entidades matemáticas y como ideas. Junto a esta metafísica, Jenócrates desarrolló una teología según la cual la divinidad —que es la Unidad suprema— penetra la realidad entera. Esta teología se completaba con una demonología —de la que hallamos numerosos ejemplos en posteriores platónicos y neoplatónicos— para la cual los astros son divinidades y los elementos de la tierra contienen buenos y malos demonios. Lo mismo que a Espeusipo, Aristóteles criticó a Jenócrates en la *Metafísica* bajo la forma de una crítica del platonismo.

Jenócrates escribió, al parecer, gran número de obras, especialmente sobre asuntos matemáticos y astronómicos en sentido platónico-pitagórico; así, *Περὶ ἀριθμῶν θεωρῶν*; *Τὰ περὶ ἀστρολογίαν*; *Περὶ γεωμετρίας*; *Τὰ περὶ τὰ μαθήματα* y otros citados por Diógenes Laercio (IV, 13). De estas obras quedan sólo fragmentos. Véase al respecto H. Diels, *Doxographi Graeci*, 1879. — F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, III, 1881, 51 y sigs. — R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, 1892. — Sobre Jenócrates: A. Mannheimer, *Die Ideenlehre bei den Sokratikern, Xenokrates und Aristoteles*, 1875. — B. Schweitzer, *Xenokrates*, 1932. — H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, 1945, Cap. II. — Véase también bibliografía del artículo IDEA-NÚMERO.

JENÓFANES, de Colofón, *fl.*, según Diógenes Laercio (IX, 18), en la Olimpiada 60. K. Reinhardt (Cfr. *infra*) considera que Jenófanes era más joven que Parménides (v.) y que éste fue maestro de aquél. Para ello se funda en la idea de que el tratado *De Meliso, Xenophane, Gorgia* es auténtico (lo que no parece ser el caso). Olof Gigon ha seguido las opiniones de Reinhardt a este respecto, pero se ha opuesto a ellas Werner Jaeger, seguido por casi todos los historiadores de la filosofía griega. Seguimos aquí a Jaeger y a Guthrie, y

consideramos, de acuerdo con este último, que la larga vida de Jenófanes se extiende entre las fechas *ca.* 570 - *ca.* 470. De acuerdo con ello, Jenófanes fue coetáneo de Pitágoras y más viejo que Heráclito y Parménides. Se estima a veces que Jenófanes fue maestro de Parménides y fundador de la llamada "escuela de Elea" (véase ELEATAS). En todo caso, parece que fue un jónico que inspiró a los eleatas, acaso en el curso de su exilio en Sicilia, después de la conquista persa.

Jenófanes escribió poemas en hexámetros y en metros elegiacos y iámicos. Fue autor de varios *Σύλλοι* o "Parodias", convirtiéndose con ello en precursor de Timón (véase) de Flionte, gran admirador suyo. Se le atribuye asimismo el escrito *Περὶ φύσεως*; *Sobre la Naturaleza*. Sus burlas tenían muchos objetivos: los excesivos honores otorgados a los atletas, el excesivo lujo, las ideas pitagóricas de la reencarnación y, sobre todo, la idea de los dioses tal como son representados en Hesíodo y Hornero. "Hornero y Hesíodo han atribuido a los dioses toda clase de cosas que son vergonzosas y reprobables entre los hombres tales como cometer adulterio y engañarse mutuamente" (Diels-Kranz, 11). Se ha discutido si con ello Jenófanes no atacó los mismos fundamentos de las creencias religiosas griegas, pero se ha reparado en que una cosa son las creencias politeístas griegas y otra muy distinta las representaciones "excesivamente humanas" de los dioses y en particular de sus acciones, o supuestas acciones. Se ha discutido asimismo si mediante sus críticas Jenófanes llegó o no a un concepto "monoteísta" de la divinidad. En todo caso, es obvio que en sus fragmentos se manifiesta hostil a todo antropomorfismo y a todo posible teromorfismo. "Los etípicos dicen que sus dioses son chatos y negros; los tracios, que los suyos son ojiazules y pelirrojos" (16). "Y si el ganado y los caballos o leones tuviesen manos o pudiesen dibujar con sus manos y hacer las cosas que hacen los hombres, dibujarían a los dioses como caballos y como ganado..." (15) La verdadera divinidad, en cambio, no tiene ninguna forma; cuando menos, "un dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no es en manera alguna similar a los mortales, sea en figura sea en pensamiento" (23) [El plural 'dioses' aquí

ha sido interpretado de varios modos; según algunos, se trata de los dioses olímpicos, subordinados al "Gran Dios"; según otros, se trata de los "elementos" de la "Naturaleza"]. El gran Dios "moral" e inmortal de que habla Jenófanes está purificado de todo contacto con cosas humanas o terrenas. Por lo pronto, "se halla siempre en el mismo lugar, sin moverse, pues no corresponde a su dignidad ir a diferentes lugares en distintos momentos, sino que forma todas las cosas sin esfuerzo y por sólo el pensamiento de su espíritu" (26). No está limitado por ningún órgano: "todo él ve, todo él piensa, todo él oye" (24).

Es obvio que uno de los rasgos capitales del pensamiento de Jenófanes sobre el gran Dios es la unidad. Y puesto que la unidad es lo mayor, es también lo más real. Puede, pues, concluirse, que lo que es verdaderamente, es "uno" — que es la tesis fundamental de los eleatas. Esta unidad parece ser "esférica" (véase ESFERA), si bien se ha dicho que puede tratarse de una simple metáfora donde la esfera representa la perfección. No es claro si tal unidad es la de un principio, o bien si Dios y el mundo forman una unidad, que es el todo, *πάνν*; en este último caso, tendríamos en Jenófanes un ejemplo no tanto de monoteísmo como de panteísmo. Sea lo que fuere, muy pronto se habló de Jenófanes como de "uno de los partidarios de la unidad". Así dice Aristóteles (*Met.*, A 5, 986 b 10) cuando se refiere a nuestro filósofo como "el primer 'unificador' entre ellos" [los presocráticos y, más específicamente, los eleatas]. En un pasaje de Simplicio (*Phys.*, XXII, 26) se dice que, "según Jenófanes, el colofoniano, maestro de Parménides, el principio es uno", o "el conjunto [todo lo que es] es uno", *ἓν καὶ πᾶν*, no siendo limitado ni ilimitado, ni estando en movimiento ni en reposo.

En fragmentos procedentes de los *doxógrafos* (VÉASE) se presenta a Jenófanes como expresando opiniones acerca de la composición de las cosas percederas (que están formadas todas de tierra y agua), acerca de los grandes períodos (edades húmedas y edades secas). Con ello puede concluirse que Jenófanes no fue solamente "teólogo" o "metafísico" (la "metafísica de lo Uno"), sino también "cosmogono".

JEN

Edición de fragmentos en las colecciones mencionadas en ELEATAS y PRESOCRÁTICOS. En Diels-Kranz se hallan en 21 (11). — Ed. y comentario por M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, 1956. — Comentarios sobre J. en los repertorios mencionados en FILOSOFÍA GRIEGA (Zeller; Zeller-Mondolfo; W. Jaeger; Kirk & Raven; Gigon; Guthrie et al.). Además, véase: Victor Cousin, "Xénophane, fondateur de l'école d'Elée", en *Nouveaux fragments philosophiques*, 1828. — F. Kern, *Quaestionum Xenophanearum capita duo*, 1864. — Id., id., *Beitrag zur Darstellung der Philosophie des Xenophanes*, 1871. — J. Freudenthal, *Über die Theologie des Xenophanes*, 1886 (monog.). — Id., id., "Zur Lehre des Xenophanes", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I (1888), 322-47. — A. Orvieto, *Filosofia di Senofane*, 1899. — M. Levi, *Senofane e la sua filosofia*, 1904. — N. Mavrokordatos, *Der Monotheismus des Xenophanes*, 1910 (Disc.). — K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916. — D. Einhorn, *Xenophanes. Ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte*, 1917. — K. Deichgräber, "Xenophanes περί φύσεως", *Rheinisches Muséum*, LXXXVII (1938), 1-31. — A. Lumpe, *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*, 1952 (Dis.). — C. Corbato, *Study senofanei*, 1952. — Stelio Zepi, *Senofane antiionico e presofista*, 1961 (monog.).

JENOFONTE (ca. 430-453 antes de J. C.), nac. en Atenas, y considerado como uno de los socráticos, aunque sin pertenecer estrictamente a ninguna de las escuelas que llevan este nombre, es importante sobre todo en la historia de la filosofía por la figura de Sócrates presentada en varias de sus obras, principalmente en Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους, conocida como las *Memorabilia*, pero también en Ἀπολογία Σωκράτους πρὸς τοὺς δικαστάς (*Apología de Sócrates*), Οἰκονομικός (*Económica*), Συμπόσιον (*Banquete*), Κόρου παιδεία (*Educación de Ciro*), Ἱέρων (*Hierón*), y Κυνηγετικός (*Sobre la caza*) en todas las cuales se encuentran reflexiones éticas y educativas desde un punto de vista socrático. El Sócrates de Jenofonte es un Sócrates mucho menos atractivo que el de Platón: predomina en él el sentido común, la referencia constante a las cosas cotidianas, el tono menor en el lenguaje. Se ha discutido mucho hasta qué punto esta imagen de Só-

JEN

crates y de las ideas socráticas es más fiel que la de Platón, especialmente la del Platón de los diálogos de juventud y de los llamados diálogos dogmáticos. Algunos autores han estimado que el Sócrates platónico es excesivamente idealizado y que el de Jenofonte sirve de eficaz correctivo para el mismo. Otros han supuesto que había en Jenofonte una radical incomprensión para la figura de Sócrates y, por consiguiente, para sus ideas. En todo caso, el Sócrates de Jenofonte es una de las fuentes capitales para la comprensión del filósofo y del socratismo en general. Es común la idea de que en muchos puntos Jenofonte se aproximó al socratismo de los cínicos, aun cuando se ha descartado como excesiva la idea de K. Joël, según el cual Jenofonte fue un filósofo cínico en la mayor parte de sus obras. Junto a la descripción de Sócrates y del socratismo es importante en Jenofonte su doctrina educativa, manifestada en la obra sobre la educación del rey Ciro; lo fundamental de esta doctrina es la presentación del ideal del rey prudente, educado en la filosofía y capaz no sólo de regir su pueblo, sino también de comprender los motivos de su conducta.

Hay numerosas ediciones de las obras de Jenofonte. Entre las ediciones de obras completas citamos las de A. Bornemann, R. Kuehner y L. Breitenbach, Gotha, 1838 y sigs., L. Dindorf, G. Sauppe, Leipzig, 1867-1870; K. Schenkl, Berlín, 1869-1876; E. C. Marchant, Oxford, 1900-1920. Son también muy numerosas las ediciones de obras especiales. Entre los filósofos e historiadores de la filosofía que han escrito sobre Jenofonte figuran los investigadores más destacados del pensamiento antiguo: L. Breitenbach, A. Croiset, F. Dümmler, L. Radermacher, M. Pohlenz, U. von Wilamowitz-Moellendorff, L. Robin, K. Praechter, W. Nestlé, H. von Arnim, K. Joël, H. Maier, R. von Pöhlmann, etc. Todavía hoy es útil el *Lexicón Xenophonaeum*, 4 vols., 1801 y sigs., de F. G. Sturz. — De las muchas obras sobre J. nos limitamos a mencionar: R. Simeterre, *La théorie socratique de la vertus selon les Mémoires de Xénophon*, 1938. — G. Rudberg, *Socrates bei Xénophon*, 1939. — J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, 1948. — Id., id., *Xénophon et le socratisme*, 1953. — O. Gigon, *Kommentar zum*

JER

ersten Buch von Xenophons "Memorabilia", 1953. — Algunas de las obras de interpretación de la figura de Sócrates (v.) se refieren también ampliamente a Jenofonte.

JERARQUÍA. Según George Boas ("Some Assumptions of Aristotle" [VIL Hiérarchies], en *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S. XLIX [1959], págs. 84-92), el término griego ἱεραρχία, empleado en sentido filosófico y teológico, se halla por vez en primera en Dionisio el Areopagita (Pseudo-Dionisio), ya en el título de sus obras Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας (*De divina hierarchia, Sobre la jerarquía divina [o celeste]*) y Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας (*De ecclesiastica hierarchia, Sobre la jerarquía eclesiástica*). En un sentido no filosófico o teológico se halla la palabra en una inscripción boecia (*apud Boeck*, I 749), pero no puede encontrarse, con sentido filosófico o teológico, o sin él, en la literatura clásica griega. Dionisio escribe (*Hier. div.*, ed. G. Heil 164 D): "La jerarquía es, a mi entender, un orden τὰς ζῆς) sagrado, un saber y una actividad (ἐνέργεια) que se adecúan lo más posible a lo deiforme o "deioide" (θεοειδές) y que, de acuerdo con las iluminaciones que son don de Dios, se elevan en la medida de sus fuerzas hasta la imitación de Dios... La jerarquía hace que cada cual participe según su propio valor en la luz que se encuentra en [la Bondad]". Escribe también (*ibid.*, 165 A): "El fin de la jerarquía es, en lo posible, una adecuación con Dios y unión con Dios, pues toma a Dios como maestro de todo saber y de toda actividad santas". El "orden" de que habla Dionisio en el cielo es de alguna manera paralelo al orden de las gradaciones eclesiásticas; el "jerarca" es propiamente el hombre santo y, en cierto modo, deificado (*Hier. ecc.*, I, 3). Ello no significa necesariamente mera subordinación autoritaria de lo inferior a lo superior; la jerarquía de que habla Dionisio es el orden fundado en una común participación a través de diversos grados en una misma y única realidad esencial: la que forma el centro del infinito número de rayos que iluminan la realidad e inclusive la constituyen.

No pocos filósofos medievales siguieron a Dionisio en este respecto. Así, Santo Tomás. Hay, según Santo

JER

Tomás, tres jerarquías de ángeles de acuerdo con las tres maneras de conocimiento de la razón de las cosas creadas: la primera jerarquía, en relación inmediata con Dios, considera las criaturas en tanto que proceden del primer principio universal; la segunda jerarquía las considera como dependientes de las causas universales creadas que se multiplican; la tercera jerarquía las ve en su aplicación particular y en la dependencia en que se encuentran respecto a sus causas propias. Las jerarquías no se distinguen entre sí, por tanto, en razón del conocimiento de Dios, que todos los ángeles contemplan en su esencia, sino con respecto a las razones de las cosas creadas sobre las cuales los ángeles superiores iluminan a los inferiores (S. *theol.*, I q. CVIII, a 5 ad 4). Pero la jerarquía no se confina al mundo angélico; todo lo real está organizado jerárquicamente de acuerdo con el principio de subordinación de lo relativo a lo absoluto, y de acuerdo también con el principio de la subordinación de lo imperfecto a lo perfecto. Ahora bien, aunque la ordenación jerárquica en Santo Tomás no difiere en muchos aspectos de la que se halla en Dionisio, debe advertirse que el primero pone de relieve que cada grado del ser posee su propio modo de operación, de modo que aunque la posición de un orden dado en la escala jerárquica está determinada por el grado de acercamiento a Dios y por el grado de alejamiento de Dios, ello no significa que cada orden deje de tener su realidad propia y su propio bien. Por lo demás, la jerarquía en Santo Tomás, y en otros filósofos medievales, no es incompatible con la continuidad, en cuanto que la realidad inferior de un determinado orden es continua con la realidad superior del orden que le sigue en sentido descendente.

Aunque, según se indicó, se encuentra el término 'jerarquía' sólo en Dionisio el Areopagita, el concepto de jerarquía es muy anterior. Lo hallamos ya en Platón. Ejemplos son la jerarquía del mundo inteligible y sensible, y la jerarquía en el mundo de las ideas (VÉASE). Ligada a esta jerarquía ontológica se halla con frecuencia una jerarquía lógica (subgéneros, géneros, subespecies, especies).

Puede hablarse, según Boas, de cuatro tipos de jerarquía: (1) La jerarquía

JER

de poder y prestigio (eclesiástica, social, política); (2) La jerarquía lógica (como se ve en el Árbol de Porfirio [VÉASE]). (3) La jerarquía de la realidad o jerarquía mitológica (Platón, Aristóteles, neoplatonismo, Santo Tomás). (4) La jerarquía del valor o jerarquía axiológica, casi siempre paralela a la ontológica. Boas señala que en Aristóteles pueden encontrarse los cuatro conceptos de jerarquía y que, además, ellos constituyen algunos de los "supuestos" básicos de la filosofía del Estagirita.

En el pensamiento contemporáneo, sobre todo en los autores que se han consagrado a la ontología descriptivo-crítica (Jacobi, N. Hartmann), se ha abierto paso la idea de lo que puede llamarse "ontología jerarquizada". Esta idea se ha aplicado a la historia de la filosofía, estudiándose los diversos sistemas como ejemplos de posibles jerarquías ontológicas (u ontológico-axiológicas). También se ha admitido a veces una jerarquía de los saberos y de las ciencias (que en Auguste Comte era paralela a una jerarquía social e histórica).

En un resumen de su metafísica, Santayana ha propuesto un esquema de jerarquía ontológica. Las proposiciones básicas de esta jerarquía son las siguientes: 1º El Ser Puro es una esencia (no una sustancia o una existencia) que tiene infinitas manifestaciones potenciales — que forman "el reino de la esencia". La más cruda y primaria manifestación del Ser es el mundo material — del que es parte el hombre. Este mundo material existe y cambia ciegamente. 2º Una más sutil manifestación del Ser es la apariencia — o esencias en tanto que manifestadas a los sentidos y al pensamiento. 3º Por encima de la apariencia se halla la verdad. 4º Sobre la verdad se encuentra el reino de la esencia, donde queda desterrada toda contingencia. 5º En la cima se halla (al parecer "de nuevo") el Ser Puro, el cual es "como la extensión en la que todas las figuras geométricas se hallan contenidas sin distinción, o como el bloque de mármol en el que duermen todas las estatuas" (véase "On Metaphysical Projection", en *The Idler and His Works*, 1957, págs. 116-35, especialmente pág. 119).

En la lógica y en la semiótica se ha introducido a veces el término 'jerarquía' al hablarse de 'jerarquía lógi-

JER

ca' y de 'jerarquía de lenguajes'. En la teoría intensional de los tipos (véase TIPO) se introduce una jerarquía de tipos — individuos; propiedad de individuos; propiedad de propiedad de individuos, etc. Esta jerarquía puede ser de tipos semánticos o de tipos sintácticos. En la teoría de los metalenguajes (véase METALENGUAJE) se habla de una jerarquía de lenguajes — lenguaje 0; lenguaje 1; lenguaje 2, etc. Según J. W. Addison ("The Theory of Hierarchies", en *Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarskik, 1962, págs. 26-37) la "teoría de las jerarquías" se presenta en tres áreas de la matemática y de la lógica: en el análisis; en la teoría de las funciones recursivas, y en la lógica pura. La teoría de las jerarquías en el análisis equivale a lo que se llama hoy "teoría descriptiva de los conjuntos". Esta teoría ha sido elaborada sobre todo matemáticamente (Borel, Lebesgue, Suslin, Kuzin), pero recientemente ha sido elaborada asimismo metamatemáticamente. La teoría de las jerarquías en la teoría de las funciones recursivas (Kleene, Mostowski) y la teoría de las jerarquías en la lógica pura (Herbrand, Tarski) han sido elaboradas sobre todo metamatemáticamente, pero no han faltado tampoco elaboraciones matemáticas.

El lógico U. Saarnio ha contrapuesto la noción de jerarquía a la de orden (VÉASE). Según Saarnio, el concepto de orden se funda en la noción de relación transitiva, asimétrica y no reflexiva, en tanto que el concepto de jerarquía se funda en la noción de relación intransitiva. La base del concepto de jerarquía es la noción de *propiedad formal* de la intransitividad de una relación (v.). Ello permite comprender mejor los problemas que plantean las paradojas lógicas y semánticas (véase PARADOJA). Estas paradojas surgen cuando no se concibe del modo adecuado la intransitividad de una relación intransitiva y parcialmente reflexiva (ejemplo de esta última es: x está contento con y).

JERUSALEM (WILHELM) (1854-1923) nac. en Drénic (Bohemia), profesor desde 1920 en Viena, fue conducido a la filosofía desde los estudios históricos y filológicos. Muy pronto se interesó por los problemas lógicos y psicológicos que, por otro lado, consideró como estrechamente

conexos. En efecto, contra la "lógica pura" y contra el "plano trascendental", Jérusalem defendió una idea de la lógica —desarrollada sobre todo en torno al problema de la función judicial— que, sin recibir directamente la influencia de Mach y de William James, coincidió en parte con el biologismo y con el pragmatismo de estos autores. Jérusalem considera, sin embargo, contra la opinión comúnmente aceptada, que su filosofía no puede ser considerada ni como un biologismo ni como un economismo ni como un pragmatismo. Se trata más bien de una reconstrucción de las formas del pensamiento de acuerdo con normas genético-biopsicológicas y aun genético-sociales, normas que, por otro lado, son universalmente aplicables a los fundamentos de todas las ciencias. La oposición al fenomenalismo y al apriorismo (las dos formas del "idealismo crítico"), y la aceptación del realismo crítico, son un resultado de estas concepciones, las cuales lo conducen también a una metafísica de carácter dualista, opuesta al monismo materialista y estrechamente enlazada con la elaboración filosófica del judaísmo. En este respecto Jérusalem coincidía con la filosofía de la religión de Hermann Cohn.

Obras principales: *Zur Reform des Unterrichts in der philosophischen Propädeutik*, 1885 (*Para la reforma de la instrucción en la propedéutica filosófica*). — *Ueber psychologische Sprachbetrachtung*, 1886 (*Sobre la consideración psicológica del lenguaje*). — *Lehrbuch der empirischen Psychologie*, 1888, 8ª ed., 1926 (*Manual de psicología empírica*). — *Laura Bridgman*, 1890. — *Grillparzers Welt- und Lebensanschauung*, 1891 (*La concepción del mundo y de la vida, de Grillparzer*). — *Lehrbuch der Psychologie*, 1888. — *Die Urteilsfunktion*, 1895 (*La función judicial*). — *Die Psychologie im Dienste der Grammatik und Interpretation*, 1896 (*La psicología al servicio de la gramática y de la interpretación*). — *Einleitung in die Philosophie*, 1899, 10ª ed., 1923 (*Introducción a la filosofía*). — *Kants Bedeutung für die Gegenwart*, 1904 (*La significación de Kant para el presente*). — *Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze*, 1905 (*Pensamientos y pensadores. Colección de artículos*). — *Der kritische Idealismus und die reine Logik. Ein Ruf im Streite*, 1905 (*El idealismo crítico y la lógica pura. Una voz en la polémica*). —

Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre, 1916 (*La guerra a la luz de la teoría de la sociedad*). — *Einführung in die Soziologie*, 1926 (*Introducción a la sociología*). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, III, 1922. — Véase Walther Eckstein, *W. Jérusalem. Sein Leben und Wirken*, 1935.

JEVONS (WILLIAM STANLEY) (1835-1882), nac. en Liverpool, profesor de 1886 a 1876 en Manchester y de 1876 a 1881 en Londres, desarrolló —continuando la obra de Boole— una lógica a la cual llamó *lógica combinatorial* (a distinguir de la actual lógica combinatoria). Tal lógica se sirve de un método parecido al de las tablas de verdad, pero usado para sacar inferencias. Las limitaciones del método de Jevons —sobre todo el hecho de ser aplicable solamente al cálculo proposicional— han dificultado grandemente que se convierta en una vía fecunda para investigaciones ulteriores. Tampoco el simbolismo de Jevons parecía viable; Jevons usaba, en efecto, como símbolos letras que representaban términos, los cuales representaban clases de cosas (así, 'A', 'B', 'C' representaban cualesquiera nombres). Sin embargo, hay un aspecto en la obra de Jevons que ha sido desarrollado últimamente y que puede permitir revalorizar su obra: la construcción de las máquinas lógicas (véase).

Obras: *Pure Logic, or the Science of Quality apart from Quantity*, 1864. — *The Substitution of Similars, the True Principle of Reasoning*, 1869 (ambas obras aparecieron bajo el título *Pure Logic, and Other Minor Works*, 1890). — *Elementary Lessons in Logic*, 1870. — *The Theory of Political Economy*, 1871. — *The Principles of Science. A Treatise on Logic and Scientific Method*, 1874 (trad. esp.: *Los principios de las ciencias*, 1946). — *Primer of Logic*, 1878 (trad. esp.: *Lógica*, 2ª ed., 1952). — *Studies in Deductive Logic*, 1880. — *Principles of Economics*, ed. H. Higgs, 1905. — Véase *Letters and Journals of W. S. Jevons*, 1886, ed. H. A. Jevons.

JOACHIM (HAROLD HENRY) (1868-1938), "Fellow" en Merton Collège, Oxford (1902-1917), profesor de lógica en la Universidad de Oxford (1919-1935), fue uno de los discípulos más destacados e influyen-

tes de Bradley. La contribución principal de Joachim al idealismo bradleyano fue su detallado tratamiento de la doctrina de la verdad como coherencia. La verdad es, en principio, verdad "del Todo", pero como cualquier doctrina de la verdad, incluyendo la que la define como coherencia, es una parte del Todo, la doctrina de la verdad propuesta resulta, paradójicamente, sólo parcialmente verdadera. Reconocer esta situación equivale a reconocer el carácter limitado del conocimiento humano. Pero que tal conocimiento humano sea limitado no autoriza a hacer de él (según pretendía F. C. S. Schiller [véase]), el único posible patrón de toda proposición. Puesto que la Verdad es absoluta, ninguna de las proposiciones que se formulen será completamente verdadera. Joachim intentó eludir las dificultades que plantea la doctrina idealista de la verdad —y en particular la dificultad que ofrece el tener que conciliar la idea de la Verdad absoluta con la idea del desenvolvimiento del pensamiento hasta alcanzar tal Verdad— por medio de una dialéctica de las "fases", de la Verdad. Tal dialéctica era en espíritu similar a la hegeliana, pero era mucho menos rígida que ésta en el contenido.

Obras: *A Study of the Ethics of Spinoza*, 1901. — *The Nature of Truth*, 1906. — *Immediate Experience and Médiation*, 1919. — *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione. A Commentary*, 1940. — *Logical Studies*, 1948, ed. L. J. Beck. — *Aristotle. The Nichomachean Ethics. A Commentary*, 1951, ed. D. A. Rees a base de las lecciones dadas por J. cuando era "Fellow" en Merton. — *Descartes's Rules for the Direction of the Mind*, 1957, ed. E. E. Harris a base de notas tomadas por los alumnos de J. en los cursos dados por éste hacia 1931 y siguientes.

JOAQUÍN DE FLORIS, de Flora o de Fiore (1145-1202), nac. en Céllico, cerca de Cosenza (Calabria), fue nombrado abate en el monasterio cisterciense de Corazzo (1177). Hacia 1186 emprendió un viaje a Verona, donde se supone que se entrevistó con el Papa Urbano II. En 1190 fundó la "Congregación florense", en el luego llamado San Giovanni de Fiore (Calabria).

Las tendencias de Joaquín de Floris eran a la vez místicas y apocalípticas; su principal intención, la de pre-

JOA

parar la época para los tiempos que se avecinan, tiempos en los cuales ha de predominar la concepción puramente espiritual del Evangelio de Cristo bajo la iluminación espiritual del Espíritu Santo. Según Joaquín de Floris, hay tres grandes épocas en la Humanidad: la época del Padre, que comienza con la creación; la del Hijo, que se inicia con la redención; y la del Espíritu Santo, que empieza en la propia época de Joaquín y que ha de manifestarse ante todo por una reforma y completa espiritualización de las instituciones eclesiásticas bajo la égida del "Evangelio eterno". Las doctrinas de Joaquín de Floris ejercieron gran influencia entre algunos de los llamados "espirituales" y "fraticellos" franciscanos. El franciscano Gerardo de Borgo San Donnino escribió en 1254 un *Evangelium aeternum* que era una introducción a varias de las obras de Joaquín de Floris. Esta obra fue condenada por la comisión papal, que condenó asimismo las obras de Joaquín (uno de los tratados de éste, el *De unitate Trinitatis*, contra Pedro Lombardo, había sido ya condenado en el Concilio de Letrán de 1215). Otro franciscano, Juan de Parma, General de la Orden, escribió un *Evangelium sancti spiritus* siguiendo las ideas de Joaquín de Floris. Entre los defensores de éste figuró asimismo Pedro Juan Olivi. Se ha hablado de una "escuela joaquinita" o "escuela joaquinitiana" a la que se deben varios escritos que durante un tiempo se atribuyeron al propio Joaquín de Floris.

Entre las obras que se consideran auténticas de Joaquín de Floris figuran las siguientes: *Concordia novi et veteris Testamenti*, escrita entre 1184 y 1189 y publicada por vez primera en 1519). — *Expositio in Apocalypsim*, comenzada antes de 1184 y terminada después de 1196; publicada en 1527. — *Psalterium decem choridarum*, escrita entre 1184 aproximadamente y 1200; publicada asimismo en 1527 junto con la citada *Expositio*. — *Concordia Evangeliorum*, también llamada *Tractatus super quatuor Evangelia*, publicada por E. Buonaiuti, 1930 (Fonti per la Storia d'Italia, 67). — *De articulis fidei*, publicada por E. Buonaiuti, 1936 (*ibid.*, 78). — *Libro delle Figuri*, descubiertos y publicados por L. Tondelli, 2 vols., 1939. — Se citan también de Joaquín de Floris un *Adversum Judaeos* o *Contra Judaeos*, y un *Testamento spiritual*.

JOD

Algunas de las obras antes atribuidas a Joaquín de Floris son hoy consideradas como producidas por la llamada "escuela joaquinita"; tal ocurre con el *Liber contra Lombardum*, publicado por C. Ottaviano, 1934.

Sobre J. de F. véase H. Denifle, "Das evangelium aeternum und die Kommission von Agnani", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, I, págs. 49-164. — E. Gebhart, *L'Italie mystique*, 1890, págs. 49-82 (trad. esp.: *La Italia mística*, 1945). — E. Schott, "Joachim, der Abt von Floris", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXII (1901), 313-61; XXIII (1902), 157-86. — P. Fournier, *Étude sur Joachim de Flore et ses doctrines*, 1909. — H. Grundmann, *Studien über J. con F.*, 1927. — Id., *id.*, *Neue Forschungen über J. v. F.*, 1950. — E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore. I tempi. La vita. Il messaggio*, 1931. — H. Bett, *Joachim of Flora*, 1931. — E. Benz, "Joachim-Studien", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, L (1931), 24-111; LI (1932), 415-55; LIII (1934), 52-116. — J. Ch. Huck, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, 1938. — F. Foberti, *G. da Fiore e il Gioacchinismo antico e moderno*, 1942. — Antonio Crocco, *G. da F., la più singolare ed affascinante figura del Medioevo cristiano*, 1960. — Bibliografía: P. Francesco Russo, *Bibliografia Gioacchimita*, 1954 [Biblioteca di bibliografía italiana, 28].

JODL (FRIEDRICH) (1849-1914), nac. en Munich, profesor desde 1885 en Praga y desde 1896 en Viena, fue influido por el positivismo antidealista y por el monismo naturalista. Jodl se opone a toda metafísica, pero pretende bosquejar una concepción del mundo basada en los resultados de la ciencia; esta concepción se contrapone, por lo pronto, a toda religión positiva, pero se aproxima a un antropologismo religioso tal como fue defendido por Feuerbach. Aunque positivista y naturalista, Jodl no es, sin embargo, un naturalista materialista y menos aun un materialista dogmático. Su oposición al idealismo es, en último término, una oposición al idealismo dogmático y puramente "especulativo". Frente a este idealismo hay otro que reconoce el carácter esencialmente moral del hombre. Este último idealismo es para Jodl el "idealismo verdadero" frente al primer idealismo, considerado como un "idealismo falso".

Jodl desarrolló gran actividad dentro del llamado "Movimiento ético",

JOD

impulsado por la "Sociedad Ética" (*Ethische Gesellschaft*). Correspondiendo a esta actividad práctica Jodl se consagró a una reflexión sobre los problemas éticos, tanto en sentido crítico como histórico. La aspiración de Jodl era fundar una moral eudemonista cuya última finalidad es la felicidad humana y aun el culto a la Humanidad. Este último es concebido por Jodl como la expresión de la conciencia que el universo tiene de sí mismo a través del hombre y como el producto último de una evolución que no llega a escindir la realidad en Naturaleza y Espíritu, pero que insiste siempre en el carácter moral del ser humano.

Obras: *David Humes Lehre von der Erkenntnis*, 1871 (Dis.) (*La doctrina del conocimiento de D. H.*). — *Leben und Philosophie D. Humes*, 1872. — *Culturgeschichtsschreibung*, 1878 (*La historiografía de la cultura*). — *Studien zur Geschichte und Kritik der Theorien über den Ursprung des Sittlichen*, 1880 (escrito para obtener la *venia legendi*) (*Estudios para la historia y la crítica de las teorías sobre el origen de lo moral*) [sobre Hobbes y sus adversarios]. — *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, 2 vols., 1882-1889, 2ª ed., con el título: *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, 2 vols., 1906-1912 (*Historia de la ética en la filosofía moderna*; 2ª ed.: *Historia de la ética como ciencia filosófica*). — *Volkswirtschaftslehre und Ethik*, 1886 [*Deutsche Zeit- und Streitfragen*, 224] (*Ciencia económica y ética*). — *Moral, Religion und Schule*, 1892. — *Über das Wesen des Naturrechts und seine Bedeutung in der Gegenwart*, 1893 [*Prager Juristische Vierteljahrschrift*, Bd. 25, Heft 1] (*Sobre la esencia del Derecho natural y su significación en el presente*). — *Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland*, 1893, 4ª ed., 1908 (*Naturaleza y fines del "Movimiento Ético" en Alemania*). — *Was heisst ethische Kultur?*, 1894 [*Sammlung gemeinnütziger Vorträge*, 191] (*¿Qué significa la cultura ética?*). — *Über das Wesen und die Aufgabe der Ethischen Gesellschaft*, 1895, 4ª ed., 1914 (*Sobre la naturaleza y tarea de la "Sociedad Ética"*). — *Lehrbuch der Psychologie*, 1896, 2ª ed., 1924, ed. C. Siegel (*Manual de psicología*). — *Ludwig Feuerbach*, 1904. — *Was heisst Bildung?*, 1909 (*¿Qué significa la educación?*). — *Wissenschaft und Religion*, 1909. — *Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart*, 1911 [Conferen-

JOE

cia] (*El monismo y los problemas culturales del presente*). — *Vom wahren und vom falschen Idealismus*, 1914 (*Del idealismo verdadero y del falso*). — *Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, 2 vols., 1916, ed. W. Borner (*Conferencias y artículos reunidos*). — *Aesthetik der bildenden Künste*, 1917, ed. W. Borner (*Estética de las artes plásticas*). — *Zur neueren Philosophie und Seelenkunde. Aufsätze*, 1917, ed. W. Borner (*Para la filosofía y psicología modernas*). — *Allgemeine Ethik*, 1918, ed. C. Siegel y W. Schmied-Kowarzik. — *Kritik des Idealismus*, 1920, ed. C. Siegel y W. Schmied-Kowarzik. — *Geschichte der neueren Philosophie*, 1930, ed. Karl Roretz (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna*, 1951).

Bibliografía (hasta 1914) por W. Schmied-Kowarzik en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXVII Bd. N. F. XX Bd. (1914), 474-89. — Véase W. Borner, F. J., 1911. — Margarete Jodl, F. l., *sein Leben und sein Wirken*, 1920.

JOËL (KARL) (1864-1934), nac. en Hirschberg (Silesia), fue discípulo de Dilthey en Breslau, y estudió en Leipzig, Berlín y Basilea; en esta última ciudad fue profesor extraordinario (1897-1902) y titular (desde 1902).

Joël confesó ser un "neoidealista" y seguir en gran parte las inspiraciones de Schelling —que fue maestro de su padre, el rabino Hermann Joël— contra todas las formas de naturalismo y utilitarismo. Oponiéndose a la concepción mecanicista del mundo, Joël defendió una concepción "organicista", que representara una "afirmación de la vida" y de su unidad. La filosofía debe desarrollar las implicaciones de la concepción del mundo y satisfacer las aspiraciones del alma. Ello no significaba, sin embargo, un puro "romanticismo", sino un intento de alcanzar una concepción "clásica" en la cual se llegara a reconocer "la significación vital del pensamiento" — una idea en la que Joël comulgó con Simmel, con quien anudó amistad en Berlín hacia 1887. El pensamiento debe hacerse, pues, vital, pero, a la vez, la vida debe hacerse pensante. Pensamiento y vida son dos formas básicas de lo orgánico; el pensamiento es, pues, una función orgánica. Joël fue elaborando de este modo una concepción orgánica, u organicista, del mundo que debía superar tanto el monismo como el dualismo. Según Joël, la

JOH

historia de la filosofía manifiesta el desarrollo de las grandes concepciones del mundo y muestra la herencia de todo filósofo ansioso de incorporarse al pasado haciéndolo vivo en su propio pensamiento. Joël consagró especial atención al pensamiento griego, mostrando en él los rasgos "románticos" que se reiteran en la época moderna.

Obras: *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 2 vols. [3 partes], 1892-1901 (*El Sócrates auténtico y el Sócrates jenofónico*). — *Philosophenwege. Gesammelte Aufsätze*, 1901 (*Trayectorias de los filósofos. Ensayos reunidos*). — *Nietzsche und die Romantik*, 1905, 2ª ed., 1913. — *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1906, nueva ed., 1926 (*El origen de la filosofía de la Naturaleza en el espíritu de la mística*). — *Der fröhe Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen*, 1908 (*El libre albedrío. Desarrollo en conversaciones*). — *Seele und Welt. Versuch einer organischen Auffassung*, 1912, 2ª ed., 1923 (*Mundo y alma. Ensayo de una concepción orgánica*). — *Die philosophische Krisis der Gegenwart*, 1914, 3ª ed., 1922 (*La crisis filosófica del presente*). — *Antibarbarus*, 1914 [artículos y conferencias]. — *Die neue Weltkultur*, 1915 (*La nueva cultura universal*). — *Die Vernunft in der Geschichte*, 1916 (*La razón en la historia*). — *Geschichte der antiken Philosophie*, I, 1921 (*Historia de la filosofía antigua*). — *Kant als Vollender des Humanismus*, 1924 (*K. como realizador del humanismo*). — *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtssphilosophie*, I, 1928 (*Transformaciones de la concepción del mundo. Una historia de la filosofía como filosofía de la historia*). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, I (1921).

JOHNSON (SAMUEL) (1696-1782) nac. en Guilford, Connecticut (EE. UU.), cursó la carrera eclesiástica en la "Collegiate School" (actualmente, Universidad de Yale). Ministro congregacionista primero, ingresó en 1722 en la Iglesia anglicana. Tras breve residencia en Londres, abrió una iglesia anglicana en Connecticut (1724-1756). En 1756 fue nombrado primer presidente de "King's Collège" (actualmente, Universidad de Columbia). Seducido al principio por las ideas de Bacon, Locke y Newton, siguió luego la filosofía de Berkeley, a quien visitó con frecuencia durante la

JOH

estancia de éste en Rhode Island. Johnson esperaba encontrar en el idealismo berkeleyano un firme apoyo para la defensa de las verdades religiosas. Expuso sus ideas sistemáticamente en el primer libro de texto filosófico publicado en los EE. UU.: los *Elementa Philosophica* (véase bibliografía). En esta obra recomienda Johnson la lectura y estudio de Berkeley (pero también de Locke, Norris y Malebranche). Johnson define el saber (*learning*) como "el conocimiento de cuanto pueda contribuir a nuestra verdadera felicidad, tanto en la teoría como en la práctica". El saber se divide en filología, o estudio de palabras y otros signos, y en filosofía, o estudio de las cosas significadas por palabras y signos. La filosofía se divide a su vez en filosofía general y filosofía especial. La filosofía general se subdivide en racional (metafísica, lógica) y matemática; la filosofía especial, en natural, moral, especulativa y práctica. La filosofía especial práctica trata de ética o conducta en general, económica o conducta de las familias, y política. Los *Elementa* constan de dos partes. En la primera se propone el autor "bosquejar del modo más breve posible los diversos pasos que da el espíritu humano, desde las primeras impresiones de los sentidos hasta los diversos progresos que efectúa para llegar a la perfección y goce de sí que constituye el gran fin de su ser". El espíritu (*mind*) es estudiado como espíritu en general, y en sus objetos y operaciones; como espíritu que aprehende los objetos; como espíritu que juzga, afirma, niega, etc.; como espíritu que elabora sus pensamientos sistemáticamente; como espíritu que quiere, actúa, etc., y como espíritu en progreso hacia su más elevada perfección. El estudio del espíritu es a la vez el de todos los conceptos metafísicos y lógicos (cuerpo y alma; causas; verdad; espacio, tiempo; signos; juicios; la razón y el razonamiento; las pasiones, etc.). En la segunda parte de los *Elementa* Johnson trata de la filosofía moral (o "religión de la Naturaleza"); sus objetos son los espíritus libres y creados bajo el gobierno de Dios. Su fin es "el arte de vivir felizmente mediante recto conocimiento de nosotros mismos, y la práctica de la virtud". Es de advertir que la felicidad es considerada por Johnson como el fin, y el conoci-

miento y la virtud como el medio para tal fin. Al final de su vida Johnson se inclinó en favor de ciertas posiciones calvinistas y subrayó la gloria y poder de Dios, pero sin considerar que ello iba en detrimento de perseguir la felicidad, la cual es compatible con tal gloria y poder.

El título completo de los *Elementa* es: *Elementa Philosophica Containing chiefly; Noetica, Or Things relating to the Mind or Understanding; and Ethica, Or Things relating to the Moral Behavior*, publicados por Benjamin Franklin en Filadelfia, en 1752; 3ª ed., 1754, Londres, con varios cambios introducidos por William Smith. Los *Elementa* son una ampliación de la anterior obra de Johnson, *System of Morality*, 1746. — Véase Herbert y Carol Schneider, *Samuel Johnson, President of King's College. His Career and Writings*, 4 vols., 1929 (I: *Autobiography and Letters*; II: *The Philosopher*; III: *The Churchman*; IV: *Founding King's College*). — El Vol. II contiene los *Elementa*, correspondencia con Berkeley y una serie de escritos de J. sobre cuestiones filosóficas. Entre éstos mencionamos la llamada "Enciclopedia de la filosofía" (*Technologia ceu Technometria*), compuesta de 1271 "tesis".

JÓNICOS. En dos sentidos se usa el término 'jónicos' en la historia de la filosofía griega. En un sentido amplio se trata de los pensadores de la llamada *serie jónica* contrapuestos a los pensadores de la llamada *serie itálica* (véase **ITÁLICOS**). La serie jónica recibe su nombre del primer filósofo de la serie, Anaximandro. Según Diógenes Laercio, el orden de sucesión de tal serie es: Tales, que enseñó a Anaximandro, Anaximenes, Anaxágoras, Arquelao, Sócrates, y los socráticos. Desde Sócrates, la línea se subdivide en tres. La primera es: los socráticos y Platón, como fundador de la Academia antigua, Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crantor y Crates; Arcesilao, fundador de la Academia media, Lácides, fundador de la Academia nueva, Carnéades y Clitócaco. La segunda es: Antístenes, Diógenes el Cínico, Crates de Tebas, Zenón de Citio, Cleantes, Crisipo. La tercera es: Platón, Aristóteles, Teofrasto.

En un sentido estricto se llama jónicos solamente a los filósofos que nacieron y desarrollaron su actividad filosófica en Jonia, en la costa occidental del Asia Menor. La expresión

'y desarrollaron su actividad filosófica' es aquí necesaria, porque las principales ciudades de dicha costa son: Mileto, Samos, Éfeso y Clazomene, y, como es sabido, Pitágoras, aunque nacido en Samos, desarrolló su actividad filosófica en el sur de Italia y es considerado como uno de los filósofos itálicos. En el sentido indicado se consideran como jónicos a los milesios (v.), a Heráclito y a Anaxágoras. Sin embargo, en vista de las diferencias que hay entre estos filósofos, se suele restringir todavía más el uso del término 'jónicos' y aplicarlo únicamente a los pensadores milesios y a Heráclito, considerados como los antiguos filósofos naturales.

Según R. Mondolfo (Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei Greci*, II, págs. 12-4), la división de la filosofía antigua hasta Sócrates en una escuela jónica y una escuela itálica ofrece muchos inconvenientes. Parecería más justa una división de tal filosofía en una rama jónica y en una rama dórica, correspondiendo a la posible división en una tendencia realista y una tendencia idealista respectivamente. Ahora bien, como si atendemos al lugar de nacimiento de los pensadores, no pocos de los filósofos que podrían incluirse en la rama dórica deberían llamarse "jónicos" (así, por ejemplo, el fundador del pitagorismo y el de la escuela eleata), la división propuesta en las ramas jónica y dórica no es tampoco satisfactoria. En rigor, ninguna de las divisiones de este tipo es plenamente satisfactoria, por lo que la división clásica entre jónicos e itálicos puede seguir manteniéndose como división simplemente cómoda.

Véase la bibliografía de **FILOSOFÍA GRIEGA** y **PRESOCRÁTICOS**.

JØRGENSEN (JØRGEN), nac. (1894) en Haderup (Dinamarca), profesor en la Universidad de Copenhague, ha trabajado en el sentido de la Ciencia unificada y del neopositivismo, interesándose también por la difusión de la lógica matemática y de la epistemología. Sus investigaciones psicológicas se aproximan mucho —sin aparente influencia directa— a las de la psicología de orientación fenomenológica, pues se basan en una descripción de los fenómenos de conciencia tales como se dan al observador. A base de esta descripción establece Jørgensen una clasificación de los fe-

nómenos psíquicos que gira en torno a los conceptos de lo subjetivo y lo objetivo, y que desemboca en una concepción "neutralista" de la realidad parecida a la de Mach, aun cuando sin las implicaciones metafísicas que todavía pueden rastrearse en este último filósofo.

Obras: *P. Natorp som Repræsentant for den kritiske Idéalisme*, 1918 (P. N. como representante del idealismo crítico). — *Filosofiske forelæsninger som indledning til videnskabelige studier*, 1926, 2ª ed., 2 vols., 1935 (*Leciones filosóficas como introducción a los estudios científicos*). — *Indledning til Logikken af Metodelaeren*, 1926 (*Introducción a la lógica como metodología*). — *Aktuelle Stridspersmaal*, 1931 (*Polémicas de actualidad*). — *A Treatise of Formal Logic*, 3 vols., 1931, reimp., 1961. — *Filosofiens udvikling i den nyere tid*, 1931 (*El desarrollo de la filosofía en los últimos años*). — *Taenkt og Talt*, 1934 (*Pensado y hablado*). — *ET Gud Virkelighed?*, 1935 (*¿Es Dios una realidad?*). — *Traek af Deduktionsteoriens udvikling i den nyere tid*, 1937 (*Bosquejo del desarrollo de la teoría de la deducción en los últimos años*). — *Psykologi pa biologisk grundlag*, 2 vols., 1941-1946 (*Psicología con fundamento biológico*). — *Den logiske Empirismes udvikling*, 1948 (*El desarrollo del empirismo lógico*). — *Hvad er psykologi?*, 1955 [ed. revisada del Cap. VI de *Psykologi pa biologisk grundlag*]. — Además, colaboraciones en *Erkenntnis*; *The Journal of Unified Science*; *Theoria*; *Mind*.

JOSEPH ([HORACE] W[ILLIAM] B[RINDLEY]) (1867-1943) nac. en Rochester (condado de Kent, Inglaterra), fue "Tutorial Fellow" en New College (Oxford). Al principio se acercó a las posiciones filosóficas y especialmente epistemológicas adoptadas por dos maestros coetáneos en Oxford — John Cook Wilson (v.) y H. A. Prichard (v.). Joseph se opuso, así, al idealismo y defendió una especie de realismo moderado en la teoría del conocimiento. Coincidió también con Cook Wilson en los ataques contra la lógica simbólica que florecía a la sazón en Cambridge, escribiendo al efecto contra Bertrand Russell y L. Susan Stebbing. Jara Joseph, lo mismo que para Cook Wilson, el fundamento de la lógica se halla en la inferencia y no en la implicación. Sin embargo, en muchos respectos Joseph se alejó, o fue paulatinamente alejan-

dose de Cook Wilson. Así, reconoció en la teoría del conocimiento la validez de algunas de las posiciones, o cuando menos de algunos de los argumentos, de los idealistas, adoptando una posición intermedia entre realismo e idealismo. En la lógica profundizó en el aristotelismo, intentando presentar en su máxima pureza y riqueza los descubrimientos lógicos de Aristóteles y tratando de ver sus implicaciones metafísicas.

Obras: *An Introduction to Logic*, 1906, 2ª ed., 1916. — *The Labour Theory of Value in Karl Marx*, 1923 [procedente de conferencias dadas en 1913 con el título "Justice and Wages"]. — *The Concept of Evolution*, 1924 [The H. Spencer Lecture 1924]. — *A Comparison of Kant's Idealism with that of Berkeley*, 1929 [The Henriette Herz Lecture 1929]. — *Some Problems in Ethics*, 1931, 2ª ed., 1933. — *Essays in Ancient and Modern Philosophy*, 1935. — *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, 1948. — *Lectures on the Philosophy of Leibniz*, 1949.

JOUFFROY (THÉODORE) (1792-1842) nac. en Pontets (Jura), fue profesor de filosofía en el "Collège Bourbon" y en la Escuela Normal de París (1817-1822). Privado de su cátedra durante los dos últimos años del reinado de Luis XVIII y durante la restauración (de Carlos X), reingresó en 1828 en la Escuela Normal y fue asimismo profesor en la Sorbona y en el Collège de France.

El pensamiento filosófico de Jouffroy está dominado por la idea de que los viejos dogmas han perecido y de que es necesario encontrar una salida a esta situación. El "espíritu de examen" es necesario, pero cuando se detiene en una fase meramente nihilista resulta perjudicial e infecundo; el escepticismo ocupa un lugar en la evolución de las ideas, pero no puede mantenerse por sí solo largo tiempo. Es, pues, necesario que algunos espíritus, "verdaderos representantes de la humanidad (ya que el resto no tiene más que la forma de la humanidad)" se retiren para "descubrir las grandes verdades morales, políticas, religiosas que habían sido enfocadas por las formas del antiguo dogma y que están destinadas a gobernar el mundo bajo una forma u otra" ("Comment les dogmes finissent", *Globe*, 21, mayo, 1825, en *Mélanges philosophiques*, 5ª ed., 1875,

pág. 17). Para descubrir tales verdades hay que revisar a fondo todos los conocimientos: la psicología, la lógica, la moral, la estética, el Derecho, la Historia, etc. Particularmente importantes son las meditaciones de Jouffroy en lo que toca a la psicología y a la moral. La psicología debe organizarse, a su entender, científicamente, según el modelo de las otras ciencias naturales, pero admitiendo la introspección como fuente de conocimiento. Pero la psicología no es solamente una ciencia de lo que es, sino de toda la marcha de la evolución, desde el instinto a la libertad (que debe entenderse como libertad racional). En cuanto a la moral, conduce de inmediato a la metafísica, sobre todo cuando se examina la idea del destino. Según Jouffroy, todos los seres poseen su destino especial, "que les es impuesto por su naturaleza" y hacia el cual todos tienden con la máxima energía. Pero mientras hay seres que ignoran su propio destino al realizarlo, hay otros seres —las naturalezas racionales— que tienen conciencia del mismo (*op. cit.*, pág. 301). El destino se explica, por lo demás, mediante el imperio del principio de finalidad, el cual puede tender un puente entre las creencias perdidas y las nuevas creencias.

Obras: *Les sentiments du beau et du sublime* (tesis), 1816. — *Mélanges philosophiques*, 1833, 5ª ed., 1875. — *Cours de Droit naturel*, 2 vols., 1834-1835, 5ª ed., 1876. — Además, prefacios a la traducción de *Esquisses de philosophie morale de Dugald Stewart* (1826) y de las obras de Reid (1835). — Después de su muerte aparecieron, editados por Damiron, el *Cours d'Esthétique*, 1845, 3ª ed., 1875, y los *Nouveaux mélanges philosophiques*, 1842, 4ª ed., 1882. — Correspondencia ed. por A. Lair, 1901. — Trad. al esp. de *Sobre la organización de las ciencias filosóficas*, 1952. — Véase Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, 1828. — L. Ollé-Laprune, *Th. Jouffroy*, 1899. — L. Lambert, *Der Begriff des Schönen in der Aesthetik Jouffroys*, 1909 (Dis). — M. Salomón, *Th. Jouffroy*, 1910. — J. Pommier, *Deux études sur Jouffroy et son temps*, 1930.

JU. Véase CONFUCIONISMO.

JUAN BURIDÁN (t. ca. 1366), nac. en Béthune, en el Artois, fue maestro y luego por dos veces (1328 y 1340) rector en la Universidad de

París, de cuyos registros desapareció luego su nombre, posiblemente a consecuencia de las prohibiciones contra el occamismo.

Juan Buridán ejerció, dentro del llamado movimiento occamista y, en general, dentro del pensamiento filosófico, y especialmente lógico, de su tiempo, una influencia considerable, aun cuando las célebres invenciones que se le han atribuido (el problema del "asno de Buridán" en lo que toca a la cuestión del libre albedrío y el *pons asinorum* para el descubrimiento del término medio, del "puente", entre los términos extremos en la conclusión silogística) no figuren en sus escritos. Buridán elaboró la doctrina de las *suppositiones terminorum* en el sentido de Occam, a que nos hemos referido en el artículo sobre la suposición (VÍASE). Ahora bien, la elaboración de Buridán, aunque dirigida a la eliminación de la multiplicación innecesaria de las formas, no significa la reducción de todo concepto a un término denotativo. Dentro del nominalismo, Juan Buridán admite nombres comunes como términos de primera intención que designan "realidades"; sólo cuando hay indiferencia pierde el término su intención directamente designativa y desaparece su posibilidad de ser objeto de ciencia, pero no es tampoco un término vacío: es objeto de la lógica como ciencia de las relaciones exhibidas por las cosas mismas. Este tipo de análisis es aproximadamente el mismo que caracteriza sus investigaciones físicas. En este aspecto es la cuestión del movimiento de los cuerpos —cuestión central para la comprensión del origen de la nueva física— lo que lo ocupó principalmente. En sus *Cuestiones* sobre los ocho libros de la Física de Aristóteles, Buridán discute (Libro VIII, Cuestión 12) "si un proyectil, tras haber dejado la mano del que lo proyecta, es movido por el aire, o por qué es movido". Nos hemos referido a esta cuestión con más detalle en el artículo ÍMPETU; indiquemos aquí solamente que Buridán fue uno de los principales exponentes de la doctrina del ímpetu, ya bosquejada por Juan Filopón y Avicena. Buridán insistió en el carácter "permanente" del *impetus* y dio una definición de tal *impetus* en un sentido muy próximo al cuantitativo, por

cuanto indicó que el *impetus* varía en función de la velocidad inicial del proyectil y de la cantidad de materia del móvil. Esta teoría fue aplicada por Buridán a la explicación del movimiento de los cuerpos celestes, estimando que Dios había dado un "ímpetu" inicial a estos cuerpos que los mantiene en movimiento (a menos que esta concepción por así decirlo teológica del *Impetus* no fuese lo que determinara la concepción propiamente física). En todo caso, el *impetus* es *res nature permanentis* distinta del movimiento local en que el proyectil es movido.

Juan Buridán se convirtió en uno de los principales adalides de la llamada "Escuela de París" (véase), la cual constituyó, junto a la "escuela" de los mertonianos (v.), uno de los principales "antecedentes" de la nueva ciencia de la Naturaleza.

Los principales escritos de Juan Buridán son las *Summulae o Compendium logicae* (publicado por vez primera en París, 1487), las ya indicadas *Quaestiones super octo phisicorum libros Aristotelis* (París, 1509), las *Quaestiones super libris quattuor de cáelo et mundi* (publicadas por E. A. Moody, 1942 [The Medieval Academy of America. Publication N° 40. Studies and Documents, 6]), las *Quaestiones in libros de anima* (París, 1516), las *Quaestiones super decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicom.* (París, 1489), las *Quaestiones in libros politicorum Aristotelis* (París, 1500), y las *Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum* (París, 1516 [incluyen asimismo escritos de Alberto de Sajonia]). — Buridán escribió también una *Expositio phisicorum* (ms. en BN, París). — Las obras de Pierre Duhem, C. Michalski, S. Pines, L. Thorndike, A. Koyré, Anneliese Maier, Marshall Clagett y E. A. Moody a que nos hemos referido en la bibliografía de varios artículos (véanse especialmente PARÍS [ESCUELA DE] y MERTONIANOS, contienen importante información sobre Juan Buridán, especialmente en lo que toca a la teoría del ímpetu. — Véase, además: E. Faral, "Jean Buridán. Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. XV (1946), 1-53. — *Íd.*, *Íd.*, "J. B., maître ès arts de l'Université de Paris", *Histoire littéraire de la France*, XXXVIII, 1949. — E. A. Moody, "Ockham, Buridán, and Nicholas of Autrecourt", *Franciscan Studies*, VII (1947), 113-46 [y la edición de las

Quaestiones super libris quattuor de cáelo et mundo por E. A. Moody citada *supra*]. — Maria Elena Reina, *Note sulla psicologia di J. B.*, 1959.

JUAN CAPREOLO, Ioannes Capreolus (ca. 1380-1444) nac. en Rodez (Languedoc), profesó desde 1408 hasta 1411 en París y de 1412 a 1426 en el *Studium* dominico de Toulouse, Miembro de la Orden de los Predicadores, Juan Capreolo se distinguió por su labor de comentario y aclaración de las doctrinas de Santo Tomás, con el fin de restablecerlas en su pureza y responder a las objeciones de sus adversarios, tanto nominalistas, escotistas y agustinianos como algunos que, llamándose tomistas, no eran fieles, a su entender, a las enseñanzas del Aquinate. Esta labor mereció que le fuera otorgado el título de "el primero de los tomistas", *Thomistarum princeps*, siendo considerado el primero de los grandes comentaristas fieles al maestro en la línea que conduce al Cardenal Cayetano y a Juan de Santo Tomás. Un *Epitome Capreoli* fue escrito por B. P. Soncinas (t 1494).

Obra capital: *Libri quatuor Defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino* [*Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis*], publicados en 1483, 1514, 1519, 1589 en 4 vols. Edición moderna por C. Paban y T. Pegues, 7 vols., 1899-1908. — Véase T. Pegues, artículos en *Revue thomiste* (1899-1900). — J. Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanee secundum principia Thomismi et Molinismi*, 1905. — J. Kraus, *Utrum Capreolus sit thomista. Inquisitio brevis in Dr. Joannis Ude doctrinam Capreoli*, 1931. — M. Grabmann, "Johannes Capreolus, O. P., der Princeps Thomistarum (d. 7 April 1444) und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule", *Divus Thomas* [Friburgol], XXII (1944), 85-109, 145-70 (reimp. en la obra del autor, *Mittelalterliches Geistesleben*, tomo III, 1956, págs. 370-410). — U. Degl'Innocenti, "Il principio d'individuazione e Giovanni Capreolo nel V Centenario della sua morte", *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*. Romae, X (1945), 147-96. — *Íd.*, *Íd.*, "Capreolo e santo Tommaso nella dottrina sulla persona" en *Euntes docete* (1949), 31-48, 191-204. — K. Forster, *Die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas von der Gottesschau durch J. Capreolus*, 1955 [Münchener theologische Studien II, 9].

JUAN DAMASCENO (SAN) o

San Juan de Damasco (ca. 674/675-749) nac. en Siria, fue educado en la Corte del Califa, de Damasco, recibió las enseñanzas de un monje siciliano y entró (ca. 726) en un monasterio. Defensor de la ortodoxia contra varias herejías —entre ellas el monotelismo—, influyó considerablemente en el pensamiento medieval, especialmente por la sistematización teológica y filosófica contenida en su obra Πηγὴ γνῶσεως, *La fuente del conocimiento*. Se trata fundamentalmente de una obra apologetica en la cual la filosofía está claramente subordinada a la teología, pero con uso frecuente de conceptos lógicos y metafísicos aristotélicos, procedentes de Porfirio y Ammonio. Estos conceptos están desarrollados en la parte primera de dicha obra, que es una introducción filosófica, κεφάλαια φιλοσοφικά. La parte más influyente fue, sin embargo, la última, conocida bajo el nombre de *De fide orthodoxa*. Fue traducida al latín en 1151 por Burgundio de Pisa, constituyó el modelo de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y fue citada con frecuencia, entre otros autores, por Santo Tomás de Aquino. Muchas de las definiciones usadas por autores escolásticos de los siglos XII y XIII, especialmente las referencias a la naturaleza de Dios, proceden de San Juan Damasceno, quien, por otro lado, se valió con frecuencia de los análisis de conceptos que, a la luz de los Padres griegos, había efectuado ya Leoncio de Bizancio. Como Leoncio, en efecto, San Juan Damasceno desarrolló largamente nociones que, aunque principalmente aplicables a cuestiones teológicas, tenían asimismo gran alcance filosófico: ser, substancia y accidente, naturaleza e hipóstasis, esencia y existencia, persona, individuo, etc. En ello mostró San Juan Damasceno ser no solamente, como declara Grahmann, un "genio compilador", sino también un analista sutil.

Ediciones de obras: 1712, 1748, y Migne, P. G. XCIV-XCVI. — Ed. de *Dialéctica*, versión latina de Roberto Grosseteste, por O. A. Colligan, 1953. — Ed. de *De fide orthodoxa*, versión latina de Burgundio y Cerbano, por E. M. Buytaert, 1955. — Véase K. Bornhäuser, *Die Vergottungslehre des Athanasius und I. Damascenus*, 1903. — V. Ermoni, *S. Jean Damascène*, 1904. — J. Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. J. Damascenus*,

1909. — J. Graf, *Die Psychologie des Johannes Damascenus*, 1923. — D. Stiefenhofer, *Des Heiliges Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens mit Einleitung und Erläuterungen*, 1923. — O. Lotin, "La psychologie de l'acte humain chez Saint Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental", *Revue Thomiste*, XXXVI (1931), 636-61. — J. Nasrallah, *S. l. de D. Son époque, sa vie, son oeuvre*, 1950. — K. Rozemond, *La christologie de S. J. D.*, 1959 [Studia patristica et byzantina, 8].

JUAN DE DACIA nac. en Dinamarca (siglo XIII), fue uno de los llamados *modisti* — "modistas" o autores que se ocuparon de los "modos de significación" y escribieron tratados *De modis significandi*. Juan de Dacia contribuyó, pues, a los trabajos de gramática especulativa a que nos hemos referido en el artículo sobre esta disciplina. Hasta hace poco Juan de Dacia era apenas un nombre en las historias de la filosofía medieval, pero su obra comienza a despertar interés desde que empezó a ser publicada por Alfredo Otto: *Johannis Dad Opera, nunc primum edidit Alfredus Otto*, I, partes i-ii, 1955 [Corpus philosophorum Danicorum Maedii Aevi, 1]. Puede esperarse que la publicación completa y los estudios subsiguientes arrojen nueva luz sobre los trabajos lógicos y semánticos medievales.

JUAN DE JANDÚN († 1328), maestro en la Facultad de Artes de París y colaborador de Marsilio de Padua —con quien se refugió en la Corte de Luis de Baviera— en la obra *Defensor Pacis*, fue uno de los más destacados averroístas latinos. Siguiendo fielmente los comentarios de Averroes a Aristóteles, Juan de Jandún declara que la afirmación de la unidad del entendimiento agente y de la eternidad del mundo y del movimiento constituyen verdades de razón. Dichas verdades se contraponen a las verdades enseñadas por la fe, tales como las de la inmortalidad de las almas individuales y de la creación del mundo a partir de la nada. Esta contraposición no significa, sin embargo, que las verdades reveladas deban ser rechazadas; hay que creerlas justamente porque son incomprendibles y porque es uno de los rasgos fundamentales de la fe el creer lo indemostrable. Una y otra vez manifiesta Juan de Jandún, en

efecto, la separación entre las dos verdades, la imposibilidad de demostrar las verdades de fe y la necesidad de aceptarlas junto a las de razón. Algunos autores suponen que esto constituía una manifestación típica de incredulidad que se complacía en destacar la irracionalidad de la fe; otros, que con ello Juan de Jandún llevaba a extremos últimos la llamada teoría de la doble verdad; otros, finalmente, que aspiraba a mostrar a los teólogos cuán vanas son las "demostraciones racionales" de los artículos de fe.

Además de la colaboración en el *Defensor Pacis*, Juan de Jandún escribió: *Quaestiones in XII libros metaphysicae*, publicado en Venecia, 1525. — *In libros Physicorum*, Venetiis, 1488 y Parisiis, 1506. — *De cáelo et mundo*, Venetiis, 1501. — *De anima*, Venetiis, 1473. — *Super partís naturalibus*, Venetiis, 1505. — *In Averroem de substantia orbis*, Venetiis, 1481. — *De laudibus Parisius* (ed. por Roux, Paris, 1867). — Véase N. Valois, "Jean ds Jandún et Marsile de Padoue, auteurs du *Defensor Pacis*", *Histoire littéraire de la France*, XXXIII (1906), 528-623. — É. Gilson, "La doctrine de la double vérité", *Études de philosophie médiévale*, 1921, 51-75. — C. Michalski, *Dysputa między Janem i Jandúnem († 1328) a Bartolomejem i Bruges († 1356)*, 1936 [Collectanea theologica, 17]. — S. MacClintock, *Perversity and Error. Studies on the "Averroist" John of Jandun*, 1956. — Véase también bibliografía de AVERROÍSMO.

JUAN DE KASTL (Johannes de Castello [Castellensis], monje en el monasterio benedictino de Kastl (Eichstätt), escribió, hacia 1410, un tratado titulado *De adhaerendo Deo* (o *De perfectione et fine vitae religiosae et modo fruenti Deo in praesenti vita*) que durante mucho tiempo fue atribuido a San Alberto Magno. Este escrito, de "mística especulativa" y de tendencia "místico-ascética", sigue la línea de Eckhart y Tauler; se trata de inducir al lector a ponerse en el estado de ánimo de la "vida religiosa" con el fin de "gozar a Dios ya en la vida presente". Juan de Kastl escribió, además, una *Spiritualis philosophia de sui ipsius vera et humili cognitione*, en la que el autor recuerda la doctrina bonaventuriana de la iluminación (VÉASE), así como un tratado *De lumine increato* sobre Dios como luz de todas las criaturas. Otros

escritos de Juan de Kastl (según M. Grabmann, Cfr. *infra*) son: *De natura, gratia, gloria ac beatitudine in patria*, una *Expositio psalmorum in generali*, una *Expositio in regulam S. Benedicti*, y varios breves escritos y fragmentos sobre la contemplación, la hora de la muerte y la Trinidad.

Edición de *De adhaerendo Deo*, por D. J. Huyben, O. S. B., 1935 [Scripta monástica a monachis Benedictinis abbatiae Pratalaensis edita. Series ascetico-mystica, N. IV]. Quedan, sin embargo, siete capítulos de dicho tratado (caps. 18 a 24) inéditos. — Véase Martin Grabmann, "Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins *De adhaerendo Deo*", *Theologisches Quartalschrift* (1920), 186-235, reelaborado en la obra de Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, tomo I (1926), págs. 389-524.

JUAN DE LA CRUZ (SAN) (Juan de Yepes) (1542-1591), nació en Fontiveros (Ávila) e ingresó en el Orden carmelitana en 1563, con el nombre de Juan de Santo Matía. De 1564 a 1568 estudió en la Universidad de Salamanca. Asociado a las tareas reformadoras y fundacionales de Santa Teresa, fundó el convento descalzo de Duruelo. Detenido en 1577, se evadió a los pocos meses, fundando luego el convento de Baeza y luego el nuevo convento de la Orden en Ávila.

Lo que pueden llamarse "los elementos filosóficos y metafísicos" en la mística de San Juan de la Cruz son más complejos de lo que parece. En efecto, no son ni completamente accidentales a su experiencia mística o, mejor dicho, al modo, o modos, como ésta fue expresada, ni son tampoco residuos de su mística. En rigor, uno de los problemas que plantea para el filósofo lo que puede llamarse "pensamiento de San Juan de la Cruz" es justamente el de ver qué relación hay, por lo pronto en su obra, entre metafísica y mística sin por ello considerársele que una se deriva de la otra ni tampoco que las dos se hallan de alguna manera conjugadas — lo cual significaría que están originariamente "separadas". Jean Baruzi ha hablado de una "síntesis doctrinal" en San Juan de la Cruz que se compone de una "negación inicial", es decir, negación de todos los velos que lo separan de Dios y que tendrán que irse desgarrando en grados sucesivos de

éxtasis, al modo de Abenarabi (que ha sido citado a veces en relación con la mística de San Juan de la Cruz). Esta negación inicial no es, sin embargo, un puro y simple apartamiento: primero, de los sentidos y luego del entendimiento y la razón hasta llegar a la "noche oscura" que es, claro está, el mediodía, o el comienzo del mediodía, de la experiencia mística. Sin duda que hay en San Juan de la Cruz insistencia en la "noche oscura", pero en esta noche hay una "seguridad", la cual ha sido posible justamente porque los sentidos y el entendimiento y la razón ha quedado, por así decirlo, "suspendidos", más bien que completamente eliminados. Por este motivo Georges Morel ha indicado que no se puede contraponer de continuo, como hace Baruzi, el camino filosófico al camino místico. En la experiencia mística, hecha posible por la previa desnudez y apartamiento de todo, se reencuentran las cosas en Dios, pero no son ya las mismas cosas, porque han estado "transfiguradas". Problemas análogos de "relación" se plantean cuando se trata de la cuestión del modo como se conjugan en San Juan de la Cruz la teología y la mística. Por un lado, lo que hay de teología en San Juan de la Cruz tiene raíces escriturarias. Por otro lado, San Juan de la Cruz no ignoraba elementos importantes de la escolástica (sea de Santo Tomás, sea de Juan Baconthorp) así como ingredientes esenciales de la tradición teológica agustiniana. Finalmente, debe tenerse en cuenta que, fueran cuales fuesen los sentidos que tenían en la mística de San Juan de la Cruz términos como 'todo' y 'nada', 'amor vivo', 'toda ciencia trascendiendo', 'amor', etc., estos sentidos pueden darse también metafísicamente, cuando menos en cierto tipo de metafísicas en las cuales es importante tanto la noción de "Absoluto" como la de "realidad existencial". Es posible, pues, examinar temas metafísicos en San Juan de la Cruz sin concluir que ello constituyen una supuesta metafísica de San Juan de la Cruz.

Obras: *Subida del monte Carmelo*, escrito en 1578-1583 [comentario a las dos primeras estrofas del poema "En una noche oscura"]. — *Noche oscura*, escrita en 1579 y siguientes [continuación, incompleta, del comentario anterior]. — *Cántico Espiritual*, escrito en 1584. — *Llama de amor*

viva, escrito en 1584 [comentario al poema que empieza con el verso "¡Oh llama de amor viva!"]. — Ediciones de obras. La primera edición es de 1618 (Alcalá de Henares). Hay numerosas ediciones de las obras de San Juan de la Cruz (1619, 1630, 1635, 1649, etc.); la de 1853 es la de la Biblioteca de Autores Españoles (Rivadeneira), tomo XXVII, y es reproducción de una edición de 1703. — La edición hasta ahora más completa es la edición crítica preparada por el P. Silverio de Santa Teresa, 3 vols. (I, 1929; II, 1930; III, 1931).

Entre las numerosas obras sobre San Juan de la Cruz, destacamos: Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1924, 2^a ed., 1931. — P. Crisógono de Jesús Sacramento, *San J. de la C., su obra científicay su obra literaria*, 2 vols., 1929. — Juan Domínguez Berrueta, *Un cántico a lo divino. Vida y pensamiento de San J. de la C.*, 1930. — Id., id., *Vida de San J. de la C.*, 1946. — H. Bordeaux, *Saint J. de la C.*, 1946. — Edith Stein, *Kreuzwissenschaft. Studie über I. a. Cruce*, 1950 [Werke, I]. — J. A. de Sobrino, *La soledad mística y existencialista de San J. de la C.*, 1952. — Georges Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, 3 vols. (I: *Problématique*, 1960; II: *Logique*, 1960; III: *Symbolique*, 1961).

JUAN DE LA ROCHELA, Ioannes de Rupella (ca. 1200-1245), de la Orden de los Franciscanos, fue discípulo de Alejandro de Hales, a quien sustituyó como *magister regens* en la Universidad de París. Su principal contribución filosófica radica en sus ideas acerca de la naturaleza del alma, de sus facultades y de los grados del proceso (que es a la vez un ascenso) cognoscitivo. Influida de un lado por San Agustín, y el neoplatonismo, y de otro por Avicena y el aristotelismo, Juan de la Rochela defendió a la vez la simplicidad del alma y la variedad de sus operaciones. El examen de estas últimas lo condujo a una doctrina de las facultades que va desde la facultad sensible hasta la inteligencia pasando por la imaginación, la razón y el intelecto. Esta gradación de facultades permite admitir la teoría aristotélica de la abstracción que se confirma en las diferentes especies de abstracción sensible, imaginativa, racional o cogitativa e intelectual, y la teoría agustiniana de la iluminación interior, que se manifiesta en la in-

teligencia. La iluminación interior divina opera, por lo demás, en la forma de un entendimiento activo. Siguiendo a Alejandro de Hales, Juan de la Rochela sostuvo, además, la doctrina de la distinción real entre la esencia y existencia en las entidades creadas.

El escrito de Juan de la Rochela *Summa de anima* ha sido editado por Teófilo Domenichelli: *La "Summa de anima" di Frate Giovanni délia Rochela*, 1882 (se considera esta edición todavía imperfecta). — Véase H. Luguet, *Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du Traité de l'âme de Jean de la Rochelle*, 1875. — G. Manser, "Johann von Rupella. Ein Beitrag zur seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre", *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, XXVI (1912), 290-314. — P. Minges, "Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes von Rupella", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, XXVII (1914), 461-77. — Id., id., "Die psychologische Summa des Johann von Rupella und Alexander von Haies", *Franziskanische Studien*, III (1916), 365-78. — C. Fabro, "La distinzione tra 'quod est' e 'quo es?' nella Summa di Anima di Giovanni délia Rochela", *Divus Thomas* [Piacenza], XLI (1938), 508-22.

JUAN DE MIRECOURT, Ioannes de Mirecuria, de la Orden de los Cistercienses, comentó las Sentencias de Pedro Lombardo en el Colegio Cisterciense de San Bernardo, en París, de 1344 a 1345. En defensa de los ataques lanzados contra algunas de sus proposiciones Juan de Mirecourt escribió una apología. En 1347 fueron condenadas por el Canciller y la Facultad de teología de la Universidad de París 40 proposiciones de Juan de Mirecourt; para defenderse contra esta segunda y más formal acusación escribió una segunda apología. Estas dos apologías constituyen la base de nuestro conocimiento de las doctrinas del filósofo. Todas ellas están situadas dentro del marco del occamismo, pero con ciertas precisiones que no se encuentran en la doctrina de Guillermo de Occam. Fundamental es la división de todas las proposiciones en dos tipos, cada uno de ellos basado en una forma de asentimiento. Un tipo de proposiciones requieren nuestro asentimiento completo: son proposiciones eviden-

tes. Otro tipo de proposiciones no dan lugar a un asentimiento completo: son proposiciones no evidentes. Las proposiciones evidentes son a su vez de dos clases: completamente evidentes, como las que expresan el principio de contradicción o son derivables de tal principio, y naturalmente evidentes, como las que se basan en la experiencia. Cuando esta experiencia es interna y tiene como objeto el propio yo, la evidencia es tan grande que puede ser comparada con la que se tiene del principio de contradicción, pues es contradictorio que un sujeto niegue su propia existencia. Cuando la experiencia es externa, la evidencia es considerable, pero no segura, pues, como ya pensó Occam, Dios podría retirar los objetos de la percepción y seguir manteniendo, por milagro, nuestras percepciones. Sin embargo, damos nuestro asentimiento a las proposiciones de la experiencia externa sin temor de errar, pues hay una intuición directa e inmediata del objeto externo sin el intermedio de especies o imágenes, las cuales no pueden existir por no ser ni substancias ni accidentes. La principal objeción que suscitaron estas doctrinas se refiere a la demostración de la existencia de Dios, la cual no puede poseer, según ellas, evidencia completa. Ello no significa, empero, que Juan de Mirecourt niegue tal existencia, sino la posibilidad de su demostración completa; la existencia de Dios nos es dada por revelación. Siguiendo a Occam, Juan de Mirecourt subrayó la omnipotencia de Dios y la "arbitrariedad" de su voluntad, la cual determina la bondad de lo ordenado y no a la inversa. El problema que ello suscita —el de si Dios es la causa del pecado— es afrontado por Juan de Mirecourt declarando que Dios no es causa inmediata y única del pecado, pero sí que el pecado es cometido por su voluntad eficaz; sin adherirse por entero al determinismo teológico de Tomás Bradwardine, Juan de Mirecourt admite que puesto que nada puede suceder sin la voluntad de Dios, el mal tiene lugar por su voluntad si bien no por su voluntad mala.

A. Birkenmajer, *Ein Rechtfertigungsschreiben Johanns von Mirecourt*, 1922 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, X,

5] [justificación de las proposiciones condenadas en 1347]. — F. Stegmüller, "Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1933), 40-79, 192-204.

JUAN DE PARÍS, Juan Quidort ("el que duerme", *dormiens*) o también Juan Lesourd ("el sordo", *sordus*) († 1306), ingresó en la Orden de los Predicadores y comentó, hacia 1284, las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En 1304 fue maestro de teología en París, pero en 1305 se le revocó la licencia, apelando al Papa Clemente V para la anulación de tal revocación. Seguidor de Santo Tomás de Aquino, Juan de París corrigió el *Correctorium* de Guillermo de la Mare (véase), pero mientras en algunos casos se adhiere a Santo Tomás, en otros (aun en el curso de la defensa de este último) se aparta de él. Nuestro autor trató cuestiones teológicas y filosóficas, ocupándose del problema de la transubstanciación, del conocimiento por Dios de los futuros contingentes, de la naturaleza de las almas y de los ángeles, así como de los problemas de la relación entre materia y forma, y esencia y existencia. En lo que toca a los últimos, Juan de París consideró que la materia no puede existir sin la forma, que las almas no tienen composición hilemórfica, que los ángeles son formas sin mezcla de materia, y que hay distinción entre esencia y existencia en los entes creados. La afirmación de esta última distinción lo llevó a sostener que Dios podría crear materia, bien que materia no especificada, sin forma, pues de lo contrario no podría seguir manteniéndose la separación antedicha. Se ha estimado por ello que Juan de París ha interpretado de un modo *sui generis* la distinción real, hasta el punto de que no es propiamente "real". Juan de París se opuso a la doctrina de la pluralidad de formas.

Edición de las correcciones al *Correctorium* de Guillermo de la Mare: J. P. Müller, *Le Correctorium Corruptorii "Circo" de Jean Quidort*, 1941 [Studia Anselmiana, 12-3]. También por J. P. Müller, *Commentaire sur les Sentences (Reportation)*, Libro I, 1961 [Studia Anselmiana, 47]. — J. de P. escribió dos *Quolibeti*; véase M. Grabmann, *Studien* (Cfr. *infra*), págs. 35-41. — Transcripción de las cuestiones quodlibéticas por A. J. Heiman en *The Esse of Creatures in the Doctrine of Jean*

Quidort, 1949 (tesis). — El tratado de J. de P. sobre la transubstanciación (*De transubstantione panis et vini in sacramento altaris*) fue publicado ya en 1686 por Petrus Alix en *Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia*. — Para el tratado sobre las formas: J. P. Müller, "Der Tractatus de formis des J. Q. von Paris", *Divus Thomas* [Friburgo, Suiza], XIX (1941), 195-210. — F. Pelster, "Ein anonymes Traktat des Johannes von Paris O. P., über das Formenproblem in Cod. Vat. lat. 862", *Divus Thomas* [Friburgo, Suiza], XXIV (1946), 3-21. — J. de P. escribió un tratado *De protéstate regia et papali* (ed. J. Leclercq O. S. B., *l. de P. et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, 1942, págs. 173-260). — De los numerosos escritos sobre J. de P. destacamos: M. Grabman, "Le Correctorium Corruptorii du dominicain Jean Quidort", *Revue Néoscholastique de Philosophie*, XIX (1912), 404-18. — Id., id., *Studien zu Johannes Quidort von Paris*, O. P., en *Sitzungsberichte der Ak.* (Munich), 1922, 3. — J. Leclercq, *op. cit. supra*. — J. P. Müller, "La thèse de J. Q. sur la béatitude formelle", *Mélanges A. Pelzer*, 1947, págs. 493-511. — Id., id., "Les critiques de la thèse de J. Q. sur la béatitude formelle", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XV (1948), 152-70. — A. J. Heiman, *op. cit. supra*. — P. Glorieux, "J. Q. et la distinction réelle de l'essence et de l'existence", *Recherches*, etc. XVIII (1951), 151-57. — J. P. Müller, "A prop du mémoire justificatif de J. Q.", *Recherches*, etc. XIX (1952), 343-51. — A. J. Heiman, "Essence et Esse According to J. Q.", *Mediaeval Studies*, XV (1953), 137-46. — Además: O. Lottin, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, IV, 1954.

JUAN DE RIPA, de Ripis, de Ripa, de Ripatransone (Monasterio de Ripatransone) o también Juan de Marchia (*fl.* 1355), llamado *doctor supersubtilis*, maestro franciscano en París, ha sido considerado con frecuencia como uno de los autores escotistas, y a él nos hemos referido en el artículo Escotismo (v.). Sin embargo, la influencia escotista no determina por entero el pensamiento de nuestro autor. A ella hay que agregar la de Guillermo de Occam. Pero tampoco puede considerarse a Juan de Ripa simplemente como un producto de la mezcla del escotismo con el occamismo. Nuestro autor, que fue uno de los más destacados *formali-*

zantes del siglo XIV, dio muestras de no escasa originalidad en el tratamiento de la cuestión de las ideas divinas, especialmente como conocimiento por Dios de los llamados "futuros contingentes" (véase FUTURIBLES). Juan de Ripa distinguió en Dios entre su ser real y su ser formal. Distinguió asimismo entre Dios y sus ideas y voliciones, y entre las ideas y las voliciones en Dios. En lo que toca a los futuros contingentes, Juan de Ripa mantuvo que Dios conoce los futuros contingentes en cuanto tales, pero no por las formas ideales de ellos, sino por el conocimiento de la propia voluntad que transforma algunos de los futuros contingentes en realidades.

Las ideas de Juan de Ripa fueron discutidas por Pedro de Ailly y Juan Gerson. Cuatro de las proposiciones de Juan de Ripa fueron condenadas en 1362 como proposiciones de un (supuesto o real) discípulo suyo, Luis de Padua.

Juan de Ripa es autor de un comentario a las *Sentencias*; véase *Lectura superprimum sententiarum. Prologi. Quaestiones I et II*, 1961, ed. André Combes [Textes philosophiques du moyen âge, 7]; y de unas *Determinationes*, ed. con introducción y notas por A. Combes [id., 4]. Véase asimismo *Conclusiones*, ed. A. Combes, 1957 [Études de philosophie médiévale, 44] [parte del Comentario a las *Sentencias* indicado *supra*]. — Véase F. Ehrle, *Sentenzenkommentar Peters von Candia*, 1925. — H. Schwamm, *Magistri joannis de Ripa OFM doctrina de praescientia divina. Inquisitio histórica*, 1930. — F. Elie, *Le complexe significabile*, 1937. — A. Combes, "Jean de Vippra, Jean de Rupa ou Jean de Ripa?", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XIV (1939), 253-90. — Id., id., *Jean Gerson, commentateur dyonisien. Poul l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIVe siècle*, 1930, págs. 608-87. — id., id., *Un inédit de saint Anselme? Le traité De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum d'après Jean de Ripa*, 1944. — Id., id., "Présentation de Jean de Ripa, *doctor supersubtilis* [claruit 1355-1370?]", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XXXI (1957), 145-242.

JUAN DE SALISBURY, o Ioannes Saresberiensis, nac. en Old Sarum entre 1115 y 1120, salió de Inglaterra en 1136 y estudió durante varios

Años en el continente (principalmente en Chartres), siendo alumno de Abelardo, de Guillermo de Conches y de Guillermo de la Porree. Empleado en la Cancillería papal entre 1147 y 1153, regresó a Inglaterra al servicio del arzobispo Teobaldo de Canterbury y luego de su sucesor, Tomás Becket. Pasó de nuevo a Italia en tres ocasiones (entre 1155 y 1159) y ocupó desde 1176 hasta su muerte, sobrevenida en 1180, la sede obispal de Chartres. Juan de Salisbury es considerado como uno de los principales representantes de la Escuela de Chartres (VÉASE), cuyas tendencias humanistas acentuó considerablemente, en particular según el modelo de Cicerón. Éste no es para Juan de Salisbury un simple modelo literario, sino también filosófico; ni el completo dogmatismo ni el absoluto escepticismo responden a la situación real del conocimiento humano, compuesto de certidumbre, de probabilidades y de ignorancias. No se trata, pues, ni de saberlo todo, ni de ignorarlo todo. De ahí que una pretensión de penetrar racionalmente todo lo real conduce, dice Juan de Salisbury, a logomaquias y aun a teomaquias. Un saber armónico y razonable: he aquí lo que, sin poner en duda las verdades de la fe, pretende Juan de Salisbury. De ahí su idea de la lógica como instrumento del pensar, como un órgano que nos auxilia, pero que no puede revelarnos evidencias reales. De ahí también su intento de conciliar el destino con la Providencia. De ahí su imagen de Dios como principio de lo creado, pero a la vez como cimiento de la justicia. Y de ahí su tendencia a unir la teoría con la práctica y a considerar que el amor a Dios y las buenas obras forman parte integrante e indispensable del verdadero filosofar.

Las obras filosóficas principales de Juan de Salisbury son el *Metalogicon*, el *Policriticus sive de nugis curialium et vestigijs philosophorum* y el *Estheticus*. El *Policriticus* fue impreso por vez primera en Bruselas (hacia 1476), luego en Lyon (1613). Cartas editadas por Masón y publicadas (1611), con el *Policriticus*, en la *Biblioteca maximum patrum*, Lyon, 1677, t. XXIII. Edición del *Metalogicon*, París, 1610. Edición del *Estheticus* por C. Petersen, Hamburg, 1843. La edición de obras completas por J. A. Giles, Oxford, 5 vols., 1848,

fue reproducida en la *PL* de Migne, CXCIX. — Edición crítica y comentario del *Policriticus* y del *Metalogicon* por C. C. J. Webb: *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policritici...*, Oxford, 2 vols., 1909, y *Ioannis Saresberiensis...* *Metalogicon*, Oxford, 1929. — Trad al inglés del *Metalogicon* con introducción y notas por D. D. McGarry, 1955. — Edición de: *The Letters of John of Salisbury. I: The Early Letters (1153-1161)*, ed. W. J. Millor y H. W. Butler, 1955. — Véase H. Reuter, *Johannes von Salisbury. Zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im 12. Jahrhundert*, 1842. — K. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, 1862. — P. Genrich, *Die Staats- und Kirchenlehre Johns von Salisbury*, 1894. — C. C. J. Webb, *John of Salisbury*, 1932. — J. Huizinga, "Een praegotische Geest: Johannes von Salisbury", *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 96 (1933), 225-44. — H. Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, 1950. — M. del Pra, *Giovanni di Salisbury*, 1951. — Carlo Mazzantini, *Il pensiero filosofico di G. di S.*, 1957 [lecciones recogidas por Cazzola Palazzo]. — Importante material se halla en Eduard Norden, *Geschichte der antiken Kunstprosa*, 1898. Abundantes referencias en A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XIVe siècles*, 1895.

JUAN DE SANTO TOMAS (Juan de Santo Tomás Poinat) (1589-1647) nac. en Lisboa, estudió en Lovaina, tomó en 1612 o 1613 el hábito de la Orden de los Predicadores en Madrid y profesó de 1630 a 1643 en la Universidad de Alcalá. Es considerado como uno de los grandes tomistas de la época y como el más importante comentarista en su tiempo del pensamiento de Aquinate. En calidad de tal, ha influido no solamente sobre el desarrollo del tomismo en la época moderna, sino también en la contemporánea; algunos neotomistas —por ejemplo, Maritain— consideran, en efecto, a Juan de Santo Tomás como el más completo y profundo comentarista de las doctrinas teológicas y filosóficas del Aquinate. Sus dos *Cursos* (véase bibliografía) constituyen en este sentido una "nueva síntesis tomista". Además de ella hay que destacar la obra lógica —lógica formal y lógica material— de Juan de Santo Tomás; en la misma se incorporan a la tra-

dición aristotélica otras tradiciones, tal como la estoica. Recientes investigaciones han mostrado, por ejemplo, el notable desarrollo dado por nuestro autor a la lógica proposicional.

Las dos obras más influyentes de Juan de Santo Tomás son: *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* (edición en 3 vols., por B. Reiser, Torino, 1930-1937), y *Cursus theologicus* (ed. por los Benedictinos de la Abadía de Solesme en 9 vols.: I, 1931; II, 1934; III, 1938; IV [fasc. 2], 1936; IV [fasc. 1 y 3], 1953 [en la cubierta del IV, 1938]; otra ed. por A. Mathieu y H. Gagné: *In Iam Iae*, 4 vols., 1948-1954; *In Iam Iae*, 3 vols., 1948-1954). — Entre otras obras de Juan de Santo Tomás figuran: *Explicación de la doctrina cristiana* (Valencia, 1644). — *Tractatus de approbatione, auctoritate et puritate doctrinae DM Thomae Aquinatis* (1658). — *De certitudine principiorum theologiae. De auctoritate summi Pontificis. Theologiae dogmaticae communia*, ed. A. Mathieu y H. Gagné, 1949. — Véase edición por I. G. Menéndez-Reigada. O. P. de *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid, 1949).

JUAN DUMBLETON. Véase DUMBLETON (JUAN).

JUAN DUNS ESCOTO. Véase DUNS ESCOTO (JUAN).

JUAN ECKHART. Véase ECKHART (MAESTRO JUAN).

JUAN ESCOTO ERIGENA (ca. 810-877) nacido en Irlanda, profesó en París y redactó en la Corte de Carlos el Calvo diversas obras, entre ellas una versión de los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita que incorporaron al pensamiento filosófico medieval los elementos fundamentales del neoplatonismo. La obra de Escoto constituye el primer gran ensayo medieval de un sistema filosófico que explique los dogmas teológicos y concuerde con ellos. Su neoplatonismo debe considerarse, por lo tanto, como la adopción de una tradición que encajaba perfectamente en el dogma: más que el empleo del neoplatonismo como un instrumento, Escoto Erigena aspiraba a la constitución de una filosofía que fuera la expresión de una religión verdadera, que se fundiera de tal manera con esta religión que no pudiera haber ya separación entre ambas. Pero el neoplatonismo ha perdido ya en

Escoto Erigena su carácter estático: la jerarquía de los seres tiene, por el contrario, un carácter dinámico, pues hay algo en su pensamiento que es siempre, no obstante las desviaciones de la ortodoxia, profundamente cristiano: la consideración de la historia como una peripecia única, la estimación de la evolución entera de la creación como un drama. De ahí su imagen grandiosa del Creador y de lo creado, su concepción del mundo como jerarquía de seres procedentes de la divinidad en una serie de creaciones de ésta. Dios es la naturaleza creadora e increada; de Él procede, como segunda hipóstasis, por así decirlo, la naturaleza creadora y creada, esto es, las ideas, lo inteligible. Le sigue la naturaleza increada e incapaz de creación, representada por el mundo sensible. El último elemento de esta serie es la naturaleza que no ha sido creada ni es tampoco creadora; esta naturaleza es nuevamente Dios como punto final de un desenvolvimiento del cual fue principio y que se cumple por la aspiración que todo ser posee a identificarse de nuevo con la naturaleza divina. La naturaleza, en un sentido amplio y que se reduce, en última instancia, a la omnitud de la naturaleza divina, constituye, por lo tanto, una unidad donde la separación no es más que el alejamiento del primer principio y en donde la temporalidad del mundo es manifestación de la eternidad. La creación del hombre, que en su estado anterior al pecado original poseía un conocimiento puro de Dios, representa el comienzo de la vuelta a la divinidad después de realizada la última división de la naturaleza, pues en el hombre, afincado en el mundo, está formada la imagen de Dios. Su caída en el pecado equivale a su máxima inmersión en la materia, pero su redención, efectuada por el Hijo de Dios, permite que el gran desenvolvimiento de la vuelta a Dios no quede detenido, sino que prosiga hasta la destrucción final de lo sensible y la espiritualización y divinización de todo ser. La creación de la Naturaleza y la historia del hombre son, por lo tanto, un inmenso drama cuyo principio y fin son idénticos y cuyo dinamismo diferencia el sistema de Escoto, en donde el concepto de creación desempeña el papel fundamental, del emanatismo neopla-

tónico, que presupone un orden eterno y que no implica ninguna modificación de la jerarquía existente.

Ciertos autores han concluido que hay en nuestro filósofo no sólo una tendencia constante a afirmar que todo queda inmerso en Dios, sino también una continua inclinación a deificar la Naturaleza y el hombre. Otros, en cambio, ponen de relieve que la mencionada *deificatio* no suprime totalmente en Escoto Erigena la subsistencia ontológica del ser "deificado". Según Paul Vignaux (*Le pensee au moyen âge*, 1938, pág. 16), la absorción completa en el Creador es sólo una apariencia, pues tal como en la fusión el hierro parece fuego y no transparece el aire iluminado, así también permanece la integridad de las naturalezas. En otros términos, la unidad ontológica de las cosas queda, según esta interpretación, salvada y no aniquilada en el proceso de la deificación. I

La traducción del Pseudo-Dionisio apareció impresa en Colonia (1556). El escrito *De divina praedestinatione* fue editado primeramente en París (1650) en el tomo I de *Guilberti Mauguini veterum auct. qui nono saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta*. El *De divisione naturae* fue editado por Thomas Gale en Oxford, 1681, y luego por C. B. Schlüter, Münster, 1838. Las obras de Escoto Erigena (incluyendo la traducción del Pseudo-Dionisio) figuran en el tomo CXXII de la colección de J. P. Migne, 1853. Desde entonces se han editado separadamente varios escritos de Juan Escoto Erigena: así, las *Glosas* a los *Opuscula sacra* de Boecio han sido editadas por E. K. Rand en el tomo *Johannes Scotus*, 1906 [Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, ed. L. Traube, I, 2]; los poemas han sido editados por L. Traube en *Poetae lat. aevi Carol. III*, 1896; las *Soluciones Prisciani Lydi* han sido editadas por J. Bywater, 1886. Véase, para la crítica de textos y las fuentes, los comentarios de Traube en la edición citada antes. — Sobre J. E. E.: Johannes Huber, *J. S. E. Ein Beitrag zur Geschichte der Théologie una Philosophie Mittelalter*, 1861; reim., 1960. — A. Stöckl, *De Ioh. Scoti Erigena*, 1867. — Osear Hermans, *Das Leben des Erigenas*, 1868 (Dis. in.). — H. Rähse, *Des Johannes Scotus Stellung zur mittelalterlichen Scholastik und Mystik*, 1874. — F. H. Hoffmann, *Der Gottes- und Schöpfungsbegriffes Johannes Sco-*

tus Erigenas, 1876 (Dis. in.). — A. Brilliantoff, *La influencia de la teología oriental sobre la teología occidental en las obras de J. Escoto Erigena* (en ruso: San Petersburgo, 1898). — Art. Erigène, por F. Vermet, en el *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant-Mangénot-Amann. — A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des J. S. Erigenas im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen*, I, 1921; II, 1923. — V. H. Bett, *Johannes Scottus Erigena, a Study in Mediaeval Philosophy*, 1925. — Dom Maieul Cappuyns, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 1933. — M. del Pra, *Scoto Erigena ed il neoplatonismo médiévale*, 1941 (en *Storia universale della filosofia*, 21). — P. Mazzarella, *Il pensiero di G. S. E.*, 1957. — T. Gregory, "Mediacione e incarnazione nella filosofia dell'Erigena", *Giornale critico della filosofia italiana*, XXXIX, terza serie, XIV (1960).

JUAN ESTOBEO. Véase ESTOBEO.

JUAN FILOPÓN, Juan de Alejandría (*fl.* 530), fue uno de los Padres griegos y uno de los representantes de la llamada Escuela de Alejandría (VÍASE) dentro del neoplatonismo (v.). Como otros miembros de la Escuela, se convirtió al cristianismo e intentó realizar una síntesis cristiano-neoplatónica. Ésta se expresa especialmente en dos escritos, todavía conservados: el tratado *Κατὰ τῶν Πρώκλου Περὶ αἰδιότητος κόσμου ἐπιχειρημάτων* *De aeternitate mundi*, y el tratado *Τῶν εἰς τὴν Μωυσέως κοσμογονίαν ἐξηγητικῶν λόγων*, *De opificio mundi*. En el primero combatió, contra Proclo, la idea aristotélico-platónica de que el mundo es eterno, idea incompatible con la noción cristiana de creación, la cual Juan Filopón creyó descubrir (al revés de otros intérpretes) en el *Timeo*. Correspondiendo a esta concepción, Juan Filopón defendió la tesis —nada infrecuente en Alejandría durante largo tiempo— de que Platón fué un pensador cristiano sin saberlo y de que hay entre el filósofo y la revelación de la Sagrada Escritura relaciones innegables. En el segundo escrito confirmó sus tendencias platónico-cristianas, pero apoyándose más en las Escrituras que en las ideas filosóficas. Se deben a Juan Filopón, además, comentarios a Aristóteles que ejercieron, como hemos dicho en otra parte (véase ARISTOTELISMO), influencia considerable

sobre la evolución de varias ideas desarrolladas especialmente en el siglo XIV por los filósofos de la llamada escuela de París (v.).

Edición de los comentarios aristotélicos de Juan Filopón en los tomos XIII-XVII de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* mencionados en la bibliografía de ARISTOTELISMO: *m phys.* I-VIII, ed. H. Vitelli (1888); *in phys.*, IV-VIII, ed. H. Vitelli (1887); *in de gen. et. corr.*, ed. H. Vitelli (1897); *in de an.*, ed. M. Hayduck (1897); *in cat.*, ed. A. Busse (1898); *in meteor.*, ed. A. Hayduck (1901); *in de gen. an.*, ed. M. Hayduck (1903); *in an. pr.*, ed. M. Wallies (1905); *in an. post.*, ed. M. Wallies (1909). — Los comentarios a la *Metafísica* habían sido ya editados por F. Patricius (Ferrariae, 1583). — *De opificio mundi libri septem*, ed. W. Reichardt (Lipsiae, 1897). — *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe (Lipsiae, 1899). — *De paschate*, ed. C. Walter (Lipsiae, 1899).

Véase M. de Corte, *Le commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du Traité de l'âme d'Aristote*, 1934. — A. Mansión, "Le texte du 'De intellectu' de Philopon corrigé à l'aide de la collation de Monseigneur Pelzer", en *Mélanges Pelzer*, 1947, págs. 325-46 [hay sobretiro]. — E. Evrard, *Philopon: contre Aristote, livre I*, 1942-1943. — Véase también Pierre Duhem, *Le système du monde* (II y III) [detalles en bibliografía de DUHEM (PIERRE)]. — Artículos por varios autores (A. E. Haas, P. Tannery, L. Radermacher, K. Burkhard, W. Crönert). Artículo de A. Gudemann sobre Juan Filopón (Ioannes, 21) en Pauly-Wissowa.

JUAN GERSON, Juan Charlier (1363-1429), llamado el *doctor christianissimus*, nació en Gerson, en la diócesis de Reims, estudió en París con Pedro de Ailly y sucedió al mismo en 1395 como Canciller de la Universidad. En 1397 se trasladó a Brujas, en 1401 de nuevo a París y de 1414 a 1418 estuvo en Constanza, en cuyo Concilio tuvo señalada participación. Se suele considerar a Juan Gerson como uno de los partidarios del occamismo, pero hay que tener presente que la adhesión del filósofo al nominalismo y su lucha contra el realismo (y contra Ruysbroek) tienen motivos más bien religiosos que filosóficos — y motivos religiosos con frecuencia más concretos que los teológicos de Guillermo de Occam. En efecto, Juan Gerson consideraba que el realismo constituía

la base de las herejías de Wiclif y Huss. Ello no le impedía, ciertamente, ensalzar las doctrinas de San Buenaventura y recibir la influencia del Pseudo-Dionisio, a quien interpretó en forma muy distinta de la platónica. Una de las preocupaciones fundamentales de Juan Gerson era la revivificación de la fe y la experiencia religiosa contra su racionalización excesiva. La teología escolástica no debe en modo alguno ser eliminada, pero tiene que ser empleada en forma que propicie la firmeza del dogma y de la fe y evite las inútiles y vanas curiosidades y discusiones. Estas últimas son debidas en gran parte, según Juan Gerson, a que se confunden los problemas, a que se tratan las cuestiones lógicas metafísicamente y las cuestiones metafísicas lógicamente. El realismo es justamente una consecuencia de tal tendencia a la confusión. En cambio, tan pronto como se admite que lo que llamamos ideas y razón proceden de la voluntad y albedrío de Dios se evitan muchas de las anteriores dificultades y, además, se desarrolla el espíritu de humildad tan necesario, por no decir indispensable, en la teología. Humildad, fe y penitencia son los fundamentos de la teología. Olvidarlo es hipostasiar la lógica en metafísica y la metafísica en teología; en suma, introducir el espíritu de la confusión que pervierte la fe y el dogma. El occamismo y nominalismo de Juan Gerson están, pues, fundados en la preocupación por desarrollar una teología verdaderamente religiosa y no en el deseo de cambiar la tradición teológico-filosófica para seguir una *via* moderna y revolucionaria.

Entre las obras de Juan Gerson mencionamos: *De concordia metaphysicae com lógica*. — *De modis significandi propositiones quinquaginta*. — *Contra vanam curiositatem in negotio fidei* (dos lecciones). — *Centilogium de conceptibus*. — *Centilogium de causa finali*. — *Considerationes de theologia mystica speculativa*. — *De theologia mystica practica*. — *De perfectione cordis*. — *De elucidatione scholastica theologiae mysticae*. — *Consolatio theologiae*. — Edición de obras: *Opera omnia*, M. L. Elues du Pin, 5 vols., Amberes, 1706. — Ed. de seis sermones inéditos por L. Mourin, con comentario, 1946 [Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 8]. — Ed. de *De mystica theologia*, por A. Combes,

JUA

1958 [Thesaurus mundi, 8]. — Ed. de Obras (*Oeuvres*) con notas por P. Glorieux, 6 vols., de los cuales han aparecido: I, 1901 [*Introduction générale*]; II, 1961 [*L'oeuvre épistolaire*]; Los vols. anunciados son: III [*L'oeuvre magistrale*]; IV [*L'oeuvre poétique*]; V [*L'oeuvre oratoire*]; VI [*L'oeuvre ecclésiologique*]. — Véase J. B. Schwab, *J. Gerson*, 1858. — A. J. Masson, *J. Gerson, sa vie, son temps, ses oeuvres*, 1894. — A. Lafontaine, *J. Gerson*, 1906. — J. Seltzenberger, *Die Mystik des J. Gerson*, 1928. — J. L. Connolly, *J. Gerson, Reformer and Mystic*, 1928. — W. Dress, *Die Théologie Gerson. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter*, 1931. — C. Schäfer, *Die Staatslehre des J. Gerson*, 1935 (Dis.). — A. Combes, *J. Gerson, commentateur dionysien*, 1940 [Études de philosophie médiévale, 30] [texto de las *Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia*, abundantes notas y estudio del pensamiento de Gerson]. — Id., id., *Jean de Montreuil et le Chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XV^e siècle*, 1942. — Id., id., *Essai sur la critique de Ruysbroek par Gerson*, 3 vols. (I, 1945; II, 1948; III, 1959).

JUAN HISPALENSE, Juan Hispano, Ioannes Hispalensis, Ioannes Hispanensis, Ioannes Hispanus, es considerado como uno de los colaboradores de Domingo Gundisalvo en la Escuela de Traductores de Toledo (VÉASE). Su personalidad y su obra están todavía, sin embargo, envueltas en oscuridad y, como señala Gilson, hay que esperar que se completen investigaciones hoy en curso para dar sobre el asunto suficientes precisiones. Algunos autores han identificado a Juan Hispalense con Abendaud (Abraham ibn Daud), también traductor con Gundisalvo, pero hoy se estima tal identificación como incorrecta. Por otro lado, parece que hubo más de un colaborador de Gundisalvo cuyo nombre era Juan. Así, mientras antes se mantenía que Juan Hispalense colaboró con Gundisalvo en la traducción de Algazel y de la *Fons Vitae*, de Avicibrón, así como en la de varios tratados científicos (entre ellos una obra sobre el espíritu y el alma, de Costa ben Luca), hoy día se tiende a considerar que la traducción de estas obras científicas es obra de otro Juan.

JUA

M. Alonso, "Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano", *Al-Andalus*, VII (1943), 155-88. Además, bibliografía en TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE).

JUAN ÍTALO, Juan Itálico, Juan de Italia, así llamado por haber nacido en Calabria (fl.ca. 1060), se trasladó muy joven a Constantinopla, donde fue discípulo de Miguel Psellos (VÉASE) y sucesor suyo en la Universidad. Como el propio Psellos, Juan ítalo fue llamado "cónsul de los filósofos", ὑπάτος τῶν φιλοσόφων. Sus enseñanzas versaron sobre Aristóteles, Platón y algunos autores neoplatónicos (Porfirio, Proclo, etc.). Se deben a Juan ítalo comentarios a algunos libros de los *Tópicos* y al *De interpretatione*, de Aristóteles; un tratado sobre la dialéctica; diversos escritos lógicos, especialmente sobre los silogismos y sobre los universales; respuestas a 93 distintas cuestiones filosóficas y teológicas; y algunos escritos de carácter teológico (sobre la resurrección de la carne y sobre la inmortalidad del alma).

Se ha discutido si Juan Ítalo defendió el aristotelismo o el platonismo; hay razones para sostener que fue principalmente un aristotélico, pero las hay también para afirmar que siguió las enseñanzas platónicas y especialmente neoplatónicas. Es posible que fuera un filósofo ecléctico con fuerte tendencia platónica y con constante interés por el modo aristotélico de tratar los problemas lógicos. Por lo demás, en la teoría de los universales, presentó una posición nominalista.

Las enseñanzas teológicas de Juan ítalo suscitaban grandes controversias. Se le acusó de heterodoxia por su insistencia en demostrar filosóficamente algunos dogmas, por defender la eternidad de la materia y de las ideas, y, en general, por anteponer la autoridad de los filósofos —en este caso neoplatónicos— a la de los Padres griegos. En 1802 fueron condenadas 11 proposiciones de Juan Ítalo, condenándose al autor a suspender sus enseñanzas y a residir en un monasterio fuera de todo contacto con el público.

Itali opuscula selecta, ed. G. Careteli, 2 vols., 1924-1926. — *Quaestiones quodlibetales* (Ἐπιτομὴ καὶ Ἀύσεις ed. Perikles Joannou, 1956 [Studia

JUA

patristica et byzantina]. — Véase E. Stéphanou, "Jean ítalos, l'immortalité de l'âme et la résurrection", *Échos d'Orient*, XXXIII (1932), 413-28. — Id., id., *l. I., philosophe et humaniste*, 1949. — Basile Tatakis, *La philosophie byzantine*, 1949, págs. 210-14, 227 [Fascículo suplementario N° 2 a Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*] (trad. esp.: *La filosofía bizantina*, 1951; luego incorporada a trad. esp. de E. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1942, 4^a ed., rev. y puesta al día, 3 vols., 1956).

JUAN MARLINI, Véase MARLINI (JUAN).

JUAN PECHAM o PECKHAM (t 1292), uno de los maestros franciscanos de la llamada escuela de Oxford (VÉASE) del siglo XIII, sucedió a Roberto Kilwardby en la sede del Arzobispado de Canterbury, después de haber sido maestro en París, donde se opuso a Santo Tomás de Aquino en el problema de la pluralidad de las formas en el hombre. Siguiendo la vía de Adán Marsh y de Roberto Grosseteste (VÉASE), basado en las enseñanzas, o, mejor aun, en el sentido de las enseñanzas de San Buenaventura, Juan Pecham se opuso a la transformación que experimentaban contemporáneamente los estudios teológicos y filosóficos bajo la influencia de la asimilación del aristotelismo. En lo que toca a la doctrina de la materia, Juan Pecham sostenía inclusive que ésta puede existir aparte de la forma o, mejor dicho, que Dios puede producir la materia inmediatamente sin necesidad de la forma, aun cuando de hecho la conserve mediante ella. Cierto es que, como en Tomás de York, la materia no tiene, según Juan Pecham, un sentido unívoco, de modo que no puede definirse del mismo modo cuando se refiere a la materia inmediatamente producida o a la materia que es sede de la transmutación en los objetos de la Naturaleza. Por otro lado, Juan Pecham defendía enérgicamente la necesidad de la intervención de Dios para el conocimiento de las verdades, por lo menos de las supremas. Esta intervención no anula la existencia de un entendimiento agente en el hombre, pero lo subordina en todo caso al agente superior divino, sin el cual el conocimiento interior en el sentido agustiniano carecería de significación.

JUA

Entre las principales obras filosóficas y teológicas de Juan Pecham figuran: *Quaestiones quodlibeticae, Super Magistrum Sententiarum*. — Entre las obras científicas se cuentan la *Perspectiva communis*, el *Tractatus sphaerae*, la *Theoria planetarum* y los *Mathematica rudimenta*. — Ediciones: *Collectaneum Bibliorum Fr. Ioannis Peckham*, París, 1514, Colonia, 1541; *Perspectiva communis*, Venecia, 1504, 1593. — *Registrum epistolarum Fr. Ioannis Peckham*, 3 vols., Londres, 1882-1885, ed. C. T. Martin. — La *Quaestio disputata* sobre la luz eterna como razón de conocimiento se publicó en *De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi, 1883. — Edición del *Canticum pauperis* por los Padres del Colegio de San Buenaventura, Quaracchi, 1905 [Bibliotheca Franciscana ascética medii aevi, 4]. — *Tractatus tres de paupertate*, con biografía, editado por Ch. L. Kingsford, A. G. Little y F. Tocco, Aberdeen, 1910 (se trata del *Tractatus pauperis contra insipientem novellarum haeresum confictorem*; el *Tractatus* contra Roberto Kilwardby y la *Defensio fratrum mendicantium*). Publicación de los *Himnos* por G. M. Dreves, *Analecta hymn*, 50, Leipzig, 1907. — Ed. de *Quodlibet romanum*, por F. Delorme, Roma, 1938. — Edición del *Tractatus de anima*, por Gaudentius Melani, 1949 [Pontificium Athenaeum Antonianum. Fac. Philosophica. Thesis ad Lau., 11]. — Véase F. Ehrle, "J. Peckham über den Kampf des Augustinismus und des Aristotelianismus", *Zeitschrift für katholische Theologie*, XII (1889), 172-93. — A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, 1892. — H. Spettmann, *Die Psychologie de Johannes Pecham*, 1917 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 20]. (Edición por el mismo Spettmann de las *Cuestiones* de Pecham sobre el alma: *Johannis Pechami Quaestiones tractantes de anima*, 1918.) — A. Callebaut, "Jean Pecham, O. F. M. et l'augustinisme", *Archivum Franciscanum Historicum* (1925). — D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, 1930, págs. 175-207. — D. L. Douie, *Archbishop Pecham*, 1952. — A. Teetaert escribió el art. Pecham en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann.

JUAN RUYSBROECK, Jan van Ruysbroeck (1293-1381) nac. en Ruysbroeck, en las cercanías de Bruselas, fue prior en el Convento de los agustinos de Groenendael, tam-

JUA

bién próximo a dicha ciudad. Conocido con el nombre de *el admirable* (*doctor admirabilis*), siguió en gran parte las huellas del maestro Eckhart, aunque sin la base filosófica de éste, con la excepción de algunos rasgos neoplatónicos. Todas las obras de Juan Ruysbroeck —*El ornamento del matrimonio espiritual*, *El libro de la verdad suprema*, *El reino de los amantes de Dios*, *El espejo de la salvación eterna* y otros— son de índole mística. Pero se trata de una mística que suscitó algunos importantes debates filosóficos; Juan Gerson, por ejemplo, combatió con energía lo que consideraba las erróneas doctrinas panteístas del místico flamenco. La más importante doctrina de Juan Ruysbroeck es para nosotros la de las unidades del hombre; según Juan Ruysbroeck, en efecto, hay en el hombre tres unidades: una, la más elevada, que está en Dios; otra, inferior a ella, que consiste en las actividades del espíritu; una tercera, que es la de los sentidos y actividades corpóreas. Estas tres unidades deben concentrarse, mediante la gracia divina, en la unidad suprema, lo que se consigue por medio del doble movimiento del acercamiento del alma a Dios y del descenso de Dios hacia el alma. Algunas de las doctrinas de Juan Ruysbroeck fueron elaboradas por otro místico: Dionisio el Cartujo, llamado el *doctor ecstaticus* (1402-1471), nacido en Rychel y de tendencia mucho más filosófica que su maestro. En efecto, Dionisio escribió no solamente obras ascéticas y místicas, sino también comentarios a las Sentencias y a Boecio, así como una *Elementatio philosophica et theologica* en el espíritu de Santo Tomás, a quien siguió durante un tiempo para seguir luego las doctrinas de algunos de los miembros de la llamada "segunda escuela albertiana", tales como Ulrico de Estrasburgo (t 1277).

Edición de obras de Juan Ruysbroeck: *Opera omnia*, Colonia, 1552. — Trad. francesa del flamenco: *Oeuvres de Ruysbroeck, l'admirable*, por los Benedictinos de Saint-Paul de Wisques, 6 vols., I, 1915; II, 1917; III, 1920; IV, 1928; V, 1930; VI, 1938. — Véase A. Wautier d'Aygaliers, *Ruysbroeck l'admirable*, 1923. — G. Dolezich, *Die Mystik Jan van Ruysbroecks*, 1926. — M. d'Asbeck,

JUE

La mystique de Ruysbroeck, l'admirable, 1930. — T. Kückhoff, *Johannes von Ruysbroeck, der Wunderbare 1293-1381*, 1938. — A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroek par Gerson*, 3 vols. (I, 1945; II, 1948; III, 1959).

JUDAISMO. V. FILOSOFÍA JUDÍA.

JUEGO. La noción de juego desempeña un papel importante en varias teorías estéticas, psicológicas y antropológico-filosóficas. Schiller llega inclusive, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (Carta 15), a considerar el impulso lúdico —*Spieltrieb*— como el fundamento del impulso artístico. Tal impulso lúdico no es, sin embargo, para Schiller, un instinto particular: es una síntesis del instinto de la forma y del instinto sensible. En sus *Principios de psicología* Spencer ha mantenido que el instinto del juego se explica como una energía biológica sobrante que puede verse en dos formas: una inferior, que es el deporte, y otra superior, que es el arte. El impulso lúdico puede, pues, llegar a satisfacerse con actividades no directamente destinadas a cumplir finalidades biológicas. La teoría del impulso lúdico como una energía psíquica —o biopsíquica— sobrante ha estado muy difundida a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX; prácticamente todas las concepciones naturalistas se han adherido a ella. Mientras para unos, sin embargo, el juego cumple una finalidad estrictamente biológica, para otros se realiza en el proceso de la actividad lúdica lo que Wundt llamaba la heterogénesis de los fines: el término final de la actividad puede divorciarse de su origen. La estrecha relación entre la actividad lúdica y la artística ha sido defendida por K. Groos; a diferencia de Spencer, sin embargo, Groos estima que la actividad lúdica no es una descarga, sino una preparación para la vida. Otras teorías propuestas sobre el juego son: el juego es una consecuencia del impulso de imitación; el juego es la expresión de un deseo de dominio o competencia; el juego es una actividad enteramente desinteresada. Todas estas teorías han sido rechazadas por J. Huizinga al sostener que el juego es una función del ser vivo —no sólo, pues, del hombre—, dotada de independencia con respecto a otras acti-

vidades. Se trata de algo libre, superfluo (pero por ello tanto más deseable), separado de la vida corriente (de la cual quiere escaparse), creador de orden (tendiente por ello a la belleza), surgido de la tensión (y, por tanto, de la incertidumbre). En sus formas superiores el juego tiende a la representación de algo, es decir, a la figuración (y, podría añadirse, a la transfiguración) de la realidad. El juego es por ello un fenómeno cultural (en un sentido amplio de esta expresión) y puede estudiarse, como lo ha hecho dicho autor, como función creadora de cultura que se manifiesta en el Derecho, en la guerra, en el saber, en el arte y hasta en la filosofía. La tendencia a destacar el papel del juego en distintas culturas hace posible, según Huizinga, que pueda hablarse de culturas —o de épocas en una cultura— colocadas bajo la égida del juego y de culturas en las cuales queda reducido, aunque jamás enteramente aniquilado, el elemento lúdico. Así, por ejemplo, mientras crece la importancia de lo lúdico en la vida medieval y en la contemporánea, se desvanece casi por entero en ciertas manifestaciones culturales del siglo XIX, que Huizinga considera como un siglo esencialmente "serio".

Un punto de vista "ontológico" sobre el juego ha sido adoptado y desarrollado por Eugen Fink (Cfr. *op. cit. infra*). Fink (VÍASE) elabora la ontología del juego a la luz de su idea de "ser y mundo" y como uno de los preludios a su "fenomenología del fenómeno". El concepto de juego desempeña asimismo un papel importante en las obras del "último Heidegger". En *Was ist Denken?* (1954), pág. 84, Heidegger se plantea el problema del "juego del lenguaje" (*Spiel der Sprache*), el cual no es un mero "jugar con el lenguaje" (*Wortspiele-rei*), sino un modo de ver lo que el lenguaje propiamente dice cuando "habla". En su ensayo sobre "La cosa" (*Das Ding*) en *Vorträge und Aufsätze* (1954), Heidegger se refiere también al juego: al "dejar ser" la cosa en su "reunión" pensamos la cosa como cosa, y al pensarla de este modo nos dejamos aproximar por el ser de la cosa — un ser que "juega el juego del mundo". Y en *Der Satz vom Grund* (1957), págs. 171-88, Heidegger habla de un modo de

entender el "principio de razón" por el cual damos un salto (*Sprung*) que lleva el pensar a un juego con aquello en que "descansa" el ser como ser. Por medio de tal salto el pensamiento mide la magnitud del juego en que se juega nuestro ser humano. Pero con ello no sabemos todavía de qué juego se trata; sólo sabemos que el pensar hasta ahora no ha alcanzado la altura que requiere el salto indicado. Barruntamos que el ser de este juego es una *ratio*, regla del juego, de modo que la frase de Leibniz *Cum Deus calculat fit mundus*, podría traducirse mejor como sigue: "Mientras Dios juega, se hace el mundo" (*Während Gott spielt, wird Welt*). Werner Marx (*Heidegger und die Tradition* [1961], pág. 80) hace observar a este respecto que para Hegel el ser "juega" como concepto en tanto que se pone en relación consigo mismo en el "ser otro". Ello es como un "reflejo" del ser en otro y tiene algún parecido con la idea heideggeriana del juego (*Spiel*) como un reflejarse (*Spiegeln*). En todo caso, la idea del juego en Heidegger pertenece, según Werner Marx, a la "metafísica de la luz", en la cual está incluida la "apertura", "la verdad", etc.

El juego ha sido investigado asimismo desde el punto de vista lógico y matemático. Ha habido *grosso modo* dos fases en el estudio del juego —y de los juegos— desde los citados puntos de vista. Por un lado, se han investigado, ya desde Pascal, los llamados "juegos de azar". Por otro lado, desde fecha relativamente reciente, se han comenzado a investigar los llamados "juegos de estrategia".

El estudio de los juegos de azar ha sido llevado a cabo sobre todo dentro de la teoría de la probabilidad (véase **PROBABILIDAD**). En este caso se considera el azar únicamente en los datos del juego. Tal ocurre con la ruleta y con los dados — los dos juegos que han dado más que hablar en este respecto.

El estudio de los juegos de estrategia ha sido grandemente impulsado en los últimos tiempos, a partir de la resonante obra de John von Neumann y Oskar Morgenstern sobre "La teoría de los juegos y el comportamiento económico". La teoría de los juegos estratégicos es llamada asimismo "ciencia de conflictos". Se trata no de luchas, sino de oposición entre dos o

más contendientes. Entre los juegos de estrategia los hay cuyas reglas están previamente determinadas, y los hay cuyas reglas son impuestas en cada caso por la situación. Estos últimos juegos son los más interesantes — y también los de más difícil análisis. Debe tenerse en cuenta que lo que interesa en la teoría de los juegos estratégicos son los llamados "aspectos lógicos de la estrategia". Se trata, pues, de un análisis lógico de los datos, circunstancias, decisiones, etc. que van envueltos en el juego. Ello incluye asimismo las situaciones psicológicas, pero siempre que tales situaciones sean traducibles a aspectos lógicos. El análisis de los juegos de estrategia equivale, pues, a una formalización de los mismos. Por eso la teoría de los juegos de estrategia equivale a una lógica de juegos formalizados.

Entre los juegos de estrategia los hay cuyo información es completa; son, por lo general, los juegos cuyas reglas están determinadas de antemano y en los que se tiene en cuenta únicamente los factores formalizables. Ejemplo de tales juegos es el ajedrez. Por otro lado, hay juegos de estrategia de información no completa; son, e lo general, los juegos en los cua-

dados los contendientes, ninguno de ellos conoce, o conoce suficientemente, ni la "mano" de su oponente, ni los factores que harán al oponente decidirse en favor de tal o cual "jugada". Ejemplos de tales juegos son el póker, los conflictos militares, los conflictos económicos y cierto número de conflictos psicológicos en principio formalizables (por ejemplo, conflictos en los que interviene el engaño, el doble engaño, el engaño al doble engaño, etc.). Cada uno de los oponentes elige estrategias. El modo de analizar tales juegos consiste en dar valores numéricos a las situaciones. El cálculo usado no es ni el cálculo ordinario ni el cálculo de probabilidades; es un cálculo situado entre lo determinado y lo aleatorio. Puede llamarse a las diversas "situaciones" que se van presentando "situaciones condicionales".

Una teoría de las "intenciones subjetivas" a base de la teoría de los juegos de von Neumann y Morgenstern ha sido desarrollada por Richard M. Martin (*Intension and Decision*, 1963).

JUI

Las obras de Schiller y Spencer han sido mencionadas en el texto. Para Groos, véase la bibliografía sobre este filósofo. La obra de Huizinga es: *Homo Ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur*, 1940. En 1939 apareció la trad. alemana del manuscrito original: *Homo Ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur*. Hay trad. esp.: *Homo Ludens*, 1943; otra trad., 1944. El primer desarrollo de las ideas de Huizinga se encuentra en su discurso rectoral de Leyden, en 1933, sobre los límites del juego y de la seriedad en la cultura: *Over de grenzen van spel en ernst in de cultuur*. — Véase también F. Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels*, 1933 (trad. esp.: *El juego y su significación*, 1960). — Id., id., *Das Spiel von Mensch und Tier*, 1934. — G. von Kujawa, *Ursprung und Sinn des Spiels*, 2ª ed., 1949. — Para E. Fink, véase su *Oase des Glücks. Gedanken zur Ontologie des Spiels*, 1957, y *Menschenspiel als Weltssymbol*, 1960. — Véase asimismo Gerd Heinz-Mohr, *Spiel mit dem Spiel. Eine kleine Spielphilosophie*, 1959. — Sobre el concepto de juego en Platón: G. J. de Vries, *Speelbij Plato*, 1949. — La obra de von Neumann y Morgenstern es: *Theory of Games and Economie Behavior*, 1944. — Véase también R. B. Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, 1954 (conferencia inaugural en Cambridge). — C. Berge, *Théorie générale des jeux à n personnes*, 1957 [Mémorial des Sciences mathématiques, 137]. — R. Duncan Luce y Howard Raiffa, *Games and Decisions. Introduction and Critical Survey*, 1958.

JUICIO. Varios son los significados dados al término 'juicio'. He aquí algunos (1) Juicio es el acto mental por medio del cual nos formamos una opinión de algo. (2) Juicio es el proceso mental por medio del cual decidimos conscientemente que algo es de un modo o de otro. (3) Juicio es la afirmación o la negación de algo (de un predicado) con respecto a algo (un sujeto). (4) Juicio es un acto mental por medio del cual se une (o sintetiza) afirmando, o se separa negando. (5) Juicio es una operación de nuestro espíritu en la que se contiene una proposición que es o no conforme a la verdad y según la cual se dice que el juicio es o no correcto. (6) Juicio es un producto mental enunciativo. (7) Juicio es un acto mental por medio del cual pen-

JUI

samos un enunciado. (8) Juicio es un acto del entendimiento basado en la fuerza de convicción. (9) Juicio es el conocimiento mediato de un objeto. (10) Juicio es la facultad de juzgar o también el resultado de la facultad de juzgar. Estas definiciones han sido propuestas por distintos autores y tendencias filosóficas. (1) es frecuente en moralistas, empiristas (como Locke) y filósofos del sentido común; (2) es la propia de muchos psicólogos; (3) es propiamente la definición de la proposición, pero se da también del juicio en tanto que correlato mental de la proposición; (4) es una definición frecuente en textos escolásticos y neoescolásticos; (5) es una definición propuesta —entre otras— por Bolzano; (6) es una definición propuesta por Pfänder en su lógica fenomenológica; (7) es una definición que puede encontrarse en varios lógicos actuales, los cuales toman pie en ella para evitar precisamente emplear en la lógica el término 'juicio' como poseyendo un sentido demasiado psicológico o teniendo una significación demasiado ambigua; (8) es una definición común a varios autores de los siglos xvii y xviii; (9) es una definición que da Kant; (10) es una definición propia de la antropología filosófica o de la crítica del juicio en sentido kantiano.

En el presente artículo eliminaremos la definición (1) por ser más bien de naturaleza moral; la (2) por ser predominantemente psicológica; la (8), por ser excesivamente ambigua; la (9) por ser insuficiente y la (10) por ser dilucidada en el artículo Juicio (Facultad del). El resto de las definiciones puede ser reducida a un común denominador: consiste en la tendencia a situar el juicio en la esfera lógica, aun cuando es difícil evitar ciertas implicaciones psicológicas. Dicho sea de paso, esto es lo que nos inclina personalmente a aceptar la definición (7) y las consecuencias que, como hemos indicado, se sacan de ella. Pero como el término 'juicio' sigue siendo empleado en multitud de textos lógicos (de orientación neoescolástica, de orientación fenomenológica, de orientación normativista y metodológica, etc.), consideramos necesario dar una serie de precisiones que corresponden a tal uso. Advertiremos que como las definiciones (3), (4), (5), (6) y (8)

JUI

principalmente destacan en el juicio su calidad de producto mental u objeto ideal, el juicio se presenta como algo distinto de la proposición (la cual se concibe como una oración enunciativa) no menos que del proceso psicológico correspondiente, de modo que los autores que admiten en la lógica la doctrina del juicio suelen estimar infundada toda acusación de psicologismo. Esto los lleva con frecuencia a decir acerca del juicio muchas de las cosas que se dicen acerca de la proposición (VÉASE) cuando ésta es definida como el contenido del acto mental del juzgar. Es lo que comprobaremos en el presente artículo.

Es común considerar que el juicio se compone de conceptos y que éstos están dispuestos en tal forma que no constituyen una mera sucesión. Por eso conceptos tales como *los hombres buenos* no son juicios. En cambio la serie de conceptos *los hombres buenos son recompensados* es un juicio. De ahí que deba haber en el juicio afirmación o negación y que el juicio tenga que ser verdadero o falso. Una imprecación, un ruego, una exclamación, una interrogación no son juicios. Los escolásticos dicen por ello que los juicios constituyen segundas operaciones del espíritu, superpuestas a las primeras operaciones, que son aprehensiones de conceptos. Lo que expresan los juicios son enunciados (proposiciones u oraciones enunciativas). Cuando se quiere eliminar hasta lo máximo las implicaciones psicológicas se afirma (como lo hace Pfänder) que aunque el juicio sea afirmación o negación, éstas no se determinan simplemente por el asentimiento o no asentimiento, sino que son resultado de la estructura lógica del juicio.

Los juicios se componen de tres elementos. Uno es el sujeto, el cual, siendo un concepto, puede calificarse de concepto-sujeto. El concepto sujeto, que se simboliza mediante la letra 'S', se distingue del término que desempeña la función de sujeto en la oración, así como del objeto al cual se refiere. Otro elemento es el predicado, el cual, siendo un concepto, puede calificarse de concepto-predicado. El concepto-predicado, que se simboliza mediante la letra 'P', se distingue del término que desempeña la función de predicado en

la oración, así como del objeto al cual se refiere. Otro elemento, finalmente, es la cópula, la cual enlaza el concepto-sujeto con el concepto-predicado. La cópula afirma ('es') o niega ('no es') el predicado del sujeto. Así, en el juicio 'Todos los hombres son mortales', 'Todos los hombres' es la expresión que designa el concepto-sujeto, 'mortales' es la expresión que designa el concepto-predicado, y 'son' es la cópula que los enlaza. Se ha discutido a veces si los juicios existenciales o juicios de la forma 'x existe' son propiamente juicios o no. Lo usual es contestar en sentido afirmativo, de acuerdo con la tesis de que hay juicio siempre que se pueda traducir una expresión a la forma 'S es P' o 'S no es P'. Como 'x existe' puede traducirse —se indica— a la forma 'x es algo existente', 'x existe' es considerado como ejemplo de juicio. La misma solución se da a expresiones tales como 'x fuma' que se traduce por 'x es fumador', y así sucesivamente.

Hay varias clasificaciones posibles de los juicios. Nos referiremos aquí a las más usadas.

Desde el punto de vista de la inclusión o no inclusión del predicado en el sujeto, los juicios se dividen en analíticos y sintéticos (v. ANALÍTICO Y SINTÉTICO). Desde el punto de vista de su independencia o dependencia de la experiencia, los juicios se dividen en *a priori* (v.) y *a posteriori*. Desde el punto de vista del objeto considerado por el concepto-sujeto, los juicios se dividen en juicios reales, ideales, de existencia, de valor, etc. Desde el punto de vista de la intención predicativa (v. PREDICADO), los juicios se dividen en determinativos, atributivos, de ser, de comparación, de pertenencia, de dependencia y de intención. Junto a estas clasificaciones, hay una que ocupa un lugar central en la doctrina "tradicional" del juicio, por lo cual nos referiremos a ella más detalladamente: es la que distingue en el juicio la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad (VÉANSE).

Según la cualidad, los juicios se dividen en afirmativos y negativos. Ejemplo de juicio afirmativo es 'Juan es bueno'. Ejemplo de juicio negativo es 'Juan no es bueno'. Según algunos autores, se puede hablar también, desde el punto de vista de la

cualidad, de juicios indefinidos. Así lo admite Kant cuando distingue en la lógica trascendental entre juicios indefinidos (o también limitativos, por cuanto establecen límites "en relación con la materia del conocimiento en general") y juicios afirmativos. El juicio indefinido consiste en excluir un sujeto de la clase de los predicados a que el juicio se refiere. Ejemplo de juicio indefinido es 'el alma es no mortal'. Muchos autores, empero, rechazan los juicios indefinidos, pues consideran que desde el punto de vista de la forma el juicio 'El alma es no mortal' es (como ya reconocía Kant) un juicio afirmativo. La cualidad del juicio se refiere a la función primaria de la cópula: la de referencia.

Según la cantidad, los juicios se dividen en universales y particulares. Ejemplo de juicio universal es 'Todos los hombres son mortales'. Ejemplo de juicio particular es 'Algunos hombres son mortales'. Algunos autores indican que hay también juicios singulares; ejemplo de los mismos es 'Juan es mortal'. La cantidad se refiere habitualmente al concepto-sujeto.

Según la relación, los juicios se dividen en categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Ejemplo de juicio categórico es 'Los suecos son flemáticos'. Ejemplo del juicio hipotético es 'Si se suelta una piedra, cae al suelo'. Ejemplo de juicio disyuntivo es 'Horrero ha escrito la *Odisea* o no ha escrito la *Odisea*. La relación se refiere a la función secundaria de la cópula, es decir, a la función enunciativa.

Según la modalidad, los juicios se dividen en asertóricos, problemáticos y apodícticos. Ejemplo de juicio asertórico es 'Antonio es un estudiante ejemplar'. Ejemplo de juicio problemático es 'Los turcos son probablemente bebedores de café'. Ejemplo de juicio apodíctico es 'Los juicios son necesariamente series de conceptos formados de tres elementos'. Se ha discutido mucho acerca del sentido de la modalidad y acerca de si ésta es de carácter psicológico, lógico u ontológico. El sentido lógico ha sido corrientemente el más acentuado, pero algunos autores piensan que la modalidad lógica depende de la ontológica.

Las combinaciones de la cualidad

con la cantidad en los juicios dan lugar a cuatro clases de juicios: universales afirmativos (A), universales negativos (E), particulares afirmativos (I) y particulares negativos (O). Las relaciones entre estas clases de juicios son de cuatro tipos: contraria, subcontraria, subalterna y contradictoria. Lo que hemos dicho a este respecto en los artículos sobre los citados conceptos, así como en artículos tales como Oposición y Proposición (VÉANSE) puede valer también para los juicios, por lo que nos remitimos a aquéllos. Observemos que en muchos tratados de lógica del tipo que se califica de tradicional las clases de juicios según cualidad, cantidad, relación y modalidad, así como el estudio de los juicios según las combinaciones de cualidad y cantidad se incluyen no en un capítulo sobre los juicios, sino en el capítulo, o capítulos, sobre la proposición o el enunciado. Así ocurre en los tratados neoescolásticos. En cambio, los manuales de lógica que siguen las orientaciones del siglo XIX, los que se apoyan en Kant y los que, como Pfänder, se orientan en la fenomenología, tratan de tales divisiones en la doctrina del juicio.

Según apuntamos al principio, nos hemos limitado en este artículo a considerar el juicio desde el punto de vista lógico o, mejor dicho, desde el punto de vista adoptado por la mayor parte de los lógicos que siguen usando este término. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que en ciertos casos, aun en algunos autores que han sido harto cuidadosos en la materia, el concepto lógico de juicio ha arrasado ciertas implicaciones psicológicas. Además, en casos todavía más numerosos el concepto lógico de juicio ha estado ligado a su concepto gnoseológico. En rigor, mucho de lo que se ha dicho antes acerca del juicio desde el punto de vista lógico resulta más comprensible cuando se ponen de relieve los aspectos gnoseológicos. Tal ocurre, por ejemplo, cuando se habla de juicios *a priori* y *a posteriori*. No hemos tocado aquí este punto, porque nos hemos extendido sobre él en varios otros artículos de la presente obra (por ejemplo: A PRIORI; Cfr. también ANALÍTICO Y SINTÉTICO).

No nos hemos referido tampoco a otras cuestiones con frecuencia liga-

das al problema de la naturaleza del juicio, porque han sido asimismo tocadas en otros artículos. Así, por ejemplo, la cuestión de la relación entre impresiones y juicios, experiencia pre-predicativa (o antepredicativa) y juicio (véase Juicio [FACULTAD DEL]); la cuestión de la distinción entre juicios de existencia y juicios de valor (véase Juicio [FACULTAD DEL] y VALOR), etc. En lo que toca a la diferencia entre juicio y proposición, hemos debatido este punto en el artículo PROPOSICIÓN.

Sobre la naturaleza del juicio: Wilhelm Jérusalem, *Die Urteilsfunktion*, 1893. — E. Eberhard, *Beiträge zur Lehre vom Urteil*, 1895. — L. Strümpell, *Die Vieldeutigkeit des Urteils*, 1895. — Walther Kinkel, *Beiträge zur Theorie des Urteils und des Schlusses*, 1898. — G. E. Moore, "The Nature of Judgment", *Mind*, N. S., VIII (1899), 176-93. — G. Stammler, *Begriff, Urteil, Schluss*, 1928. — A. Grothe, *Ueber die Funktion der Copula. Eine Untersuchung der logischen und sprachlichen Grundlage des Urteils*, 1935. — Al. Posescu, *Teoria Logica a judecatii*, 1946. — Sobre el juicio en sentido psicológico y sobre la operación de juzgar: Karl Marbe, *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil*, 1901. — Théodore Ruysen, *L'évolution psychologique du jugement*, 1908. — J. Serra Hunter, *Ensayo de una teoría psicológica del juicio*, 1910 (tesis). — G. Störing, *Das urteilende und das schliessende Denken*, 1926. — Walther Blumenfeld, *Urteil und Beurteilung*, 1931. Sobre el juicio en sentido fenomenológico y la crítica del psicologismo: Martin Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (tesis), 1914. — Xavier Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, 1923 (tesis). — A. Pfänder, "Logik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921) (trad. esp.: *Lógica*, 1928; reed., 1938, Cap. X). — F. Romero, E. Pucciarelli, *Lógica*, 17ª ed., 1961, Cap. IV. — Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 1939, ed. L. Landgrebe. — J. Buchler, *Toward a General Theory of Judgment*, 1951. — Id., *id.*, *Nature and Judgment*, 1955. — Sobre el juicio existencial: Hans Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*, 1894. — G. Rabeau, *Le jugement d'existence*, 1938. — Suzanne Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, 1946. — Sobre juicio modal: véase bibliografía de MODALIDAD. — Sobre juicio hipotético:

Ch. Sigwart, *Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urteil*, 1879. — Sobre juicio disyuntivo: S. Lourié, *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, eine logische Untersuchung des disjunktiven Urteils*, 1910. — Sobre juicio probable: J. L. Gendre, *Introduction à l'étude du jugement probable*, 1947. — Sobre juicio reflexivo: M. Souriau, *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, 1926. — Sobre juicio indefinido: J. Gordin, *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*, 1929. — Sobre juicio de valor: H. Ludemann, *Das Erkennen und die Werturteile*, 1910. — E. Durkheim, "Jugements de valeur et jugements de réalité", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XIXe année (1911), 437-53; incluido en el libro del autor *Sociologie et philosophie*, 1924 [trad. esp.: *Sociología y filosofía*, 1951]. — G. Vaucher, *Le langage affectif et les jugements de valeur*, 1925. — E. Goblot, *La logique des jugements de valeur*, 1927. — A. Lalande, *La psychologie des jugements de valeur*, 1929. — Sobre el ser como manifestado en el juicio: Johannes Baptist Lotz, S. J., *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, 1957, 2ª ed. de la obra: *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms ens et unum convertuntur im Rahne der scholastischen Transzendentalienlehre*, I, 1938. — Sobre juicio y proposición: L. Kramp, *Das Verhältnis von Urteil und Satz*, 1916. — Sobre verdad del juicio: Ferdinand Weinhandl, *Ueber Urteilsrichtigkeit und Urteils Wahrheit*, 1923. — Sobre implicación en el juicio: Maximilian Beck, *In wiefern können in einem Urteil andere Urteile impliziert sein?*, 1916 (tesis). — Sobre la teoría del juicio en diversos autores, véanse las obras antes citadas de S. Mansion (sobre Aristóteles), M. Souriau (sobre Kant), y, además, Pierre Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin*, 1946. — J. Fisch, F. Brentanos *Lehre vom Urteil*, 1941. — M. Ahmed, *The Theories of Judgment in the Philosophies of F. H. Bradley and J. C. Wilson*, 1955. — Sobre juicios analíticos y sintéticos, véase el artículo ANALÍTICO Y SINTÉTICO y su bibliografía. — Sobre el juicio como constitutivo del ser del hombre véase Francisco Romero, *Teoría del hombre*, 1952.

JUICIO (FACULTAD DEL). En el artículo Juicio (VÉASE) nos hemos referido a la definición del juicio como facultad de juzgar. Esta definición forma parte usualmente de la

antropología filosófica, especialmente cuando se define el hombre como el animal capaz de formular juicios en vez de limitarse a tener impresiones. Es muy común por ello el estudio de la relación entre el juicio y la llamada experiencia antepredicativa, relación a la cual se refiere con detalle Husserl en su libro *Erfahrung und Urteil*. Algunos autores toman al respecto una posición metafísica: es el caso de Emil Lask cuando define la facultad del juicio como una especie de síntesis armónica entre la subjetividad y la objetividad, de suerte que la verdad del juicio depende, en última instancia, de la objetividad absoluta, del objeto puro, que se encuentra más allá de todo juzgar y que, por lo tanto, no necesita propiamente del juicio. Éste surge en virtud de la oposición mencionada, por la cual puede haber verdad o falsedad en mayor o menor grado según la mayor o menor distancia a que se halla el que juzga, de la "objetividad". Una base metafísica —aunque distinta de la de Lask— tiene también la concepción tradicional según la cual en el juicio afirmamos, ponemos o proponemos la existencia, de tal modo que el juicio es propiamente "juicio de existencia". Así, el juicio se distingue de la abstracción; como dice Gilson (siguiendo a Santo Tomás), mientras ésta aprehende la esencia (o naturaleza) de las cosas, el juicio aprehende las cosas mismas (esto es, su existir).

La expresión 'facultad del juicio' —a veces traducida simplemente por 'juicio'— es empleada sobre todo en relación con la filosofía de Kant. Según este autor, la facultad del juicio (*Urteilkraft*) designa la facultad de pensar lo particular como subsumido en lo general. Si lo general está dado, la facultad del juicio que subsume en él lo particular se llama *juicio determinante* o *determinativo*; si está dado lo especial que hay que subsumir en lo general la facultad que busca lo general en lo cual subsumir lo especial se llama *juicio reflexivo*. El juicio reflexivo es el tema central de la *Crítica del juicio*, que se propone adecuar o subordinar o subsumir algo en un fin. La cuestión fundamental de tal crítica —"¿Es posible juzgar que la Naturaleza está adecuada a un fin?"— representa, así, como indica Windelband, la más

alta síntesis de la filosofía crítica — "la aplicación de la categoría de la razón práctica a la razón teórica".

Véase especialmente sobre el juicio reflexivo y sobre la facultad del juicio en sentido kantiano: W. Frost, *Der Begriff der Urteilskraft bei Kant*, 1906. — M. Souriau, *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, 1926. — La teoría del juicio de Emil Lask se halla en *Die Lehre vom Urteil*, 1913 [Gesammelte Schriften, I]. — Véase también la bibliografía de JUICIO, especialmente para las obras de Husserl y F. Romero.

JUNG (CARL GUSTAV) (1875-1961) nac. en Kesswil (Cantón de Thurgau, en Suiza), trabajó como psiquiatra en la Clínica psiquiátrica de la Universidad de Zurich (1900-1902), estudió con Pierre Janet en la Salpêtrière de París (1902) y luego trabajó bajo la dirección de E. Bleuler en Zurich. Desde 1905 trabajó en la Clínica psiquiátrica de Burghölzli, en Zurich y comenzó a enseñar psiquiatría en la Universidad de la misma ciudad. Su primer encuentro con Freud tuvo lugar en 1907. A partir de 1907 dirigió el *Jahrbuch für psychologische und psychopathologische Forschungen*, fundado por Freud y Bleuler, y en 1911 presidió la "Sociedad Psicoanalítica Internacional" fundada por el propio Jung. Las críticas de Jung a Freud terminaron con el abandono por el primero de la escuela psicoanalítica (1913). A partir de 1913 Jung se consagró casi enteramente a la investigación psicológica. Influyentes en sus ideas fueron sus viajes por África del Norte, EE. UU. (entre los indios de Arizona y Nuevo México) y Kenya, así como su relación con el sinólogo Richard Wilhelm, el indólogo Heinrich Zimmer y el filólogo y mitólogo Karl Kerényi. En 1948 se fundó en Zurich el "Instituto C. G. Jung", cuyas publicaciones aparecen bajo el nombre de "Estudios del Instituto C. G. Jung".

El tema principal de investigación de Jung es la psique, o lo psíquico, como totalidad, sin tratar de reducirlo a lo orgánico o a uno de los aspectos de lo psíquico (como la libido). Las distintas "regiones" de la psique no son partes, sino funciones de ésta. La psique comprende la conciencia y lo inconsciente; este último es como un océano infinito e insondable en el cual flota, como una pequeña isla, la

conciencia. Centro de la conciencia es el "yo", el cual se halla por así decirlo "rodeado" por la conciencia y por lo inconsciente. Este último es o personal o colectivo. El "inconsciente colectivo" es, en rigor, el fondo "oceánico" dentro del cual se hallan los "yos". El "inconsciente colectivo" es el inconsciente de la humanidad entera, y es la "parte" de la psique que hinc sus raíces en lo orgánico.

Jung ha estudiado las diversas funciones psíquicas desde el punto de vista de su actividad más bien que de su contenido. Así, por ejemplo, el pensamiento es una función que tiene una determinada finalidad; "pensar" no es tanto, o no es necesariamente, "razonar", sino adaptarse cognoscitivamente al mundo. Las cuatro "funciones" capitales de la psique son: sensación, sentimiento, intuición, pensamiento. El predominio de una de estas funciones da origen a un determinado tipo psicológico. Como cada uno de los cuatro tipos resultantes puede ser, a su vez, introvertido —vuelto "hacia adentro"— o extrovertido —vuelto "hacia afuera"—, se tienen ocho distintos tipos psicológicos: cuatro introvertidos y cuatro extrovertidos. Los tipos en cuestión son "ideales", pues en la realidad no se dan "tipos puros", sino sólo numerosas combinaciones.

Importante es el modo como la psique se enfrenta con el mundo. El comportamiento de la psique respecto al mundo es llamado por Jung "persona". La "persona" no es propiamente hablando una "realidad", sino una "función" o, como Jung la llama, un "complejo funcional". Éste no debe confundirse con la individualidad; en rigor, la "persona" es como un compromiso entre lo individual y lo social. La "persona" puede ser un conjunto de comportamientos flexibles o un conjunto de comportamientos mecanizados. La "persona" puede a veces representar todo lo que el "individuo" es; en este caso la "persona" es, en el sentido etimológico del vocablo, como una "máscara".

En la psique tienen lugar, según Jung, numerosas "compensaciones"; ciertas funciones psíquicas son especialmente activas justamente porque otras son pasivas. Además, ciertas funciones en un mismo individuo pueden tener distintas direcciones; así, por ejemplo, la extroversión en la con-

ciencia es compensada por la introversión en lo inconsciente y viceversa. A ello se agrega la posibilidad de que la dirección cambie: ciertas fases en una vida humana (y hasta en una colectividad entera) pueden ser introvertidas y otras extrovertidas. Debe notarse que Jung ha llamado también "persona" a la dirección extrovertida, y "alma" a la dirección introvertida. Junto a ello, ha tendido a equiparar la extroversión con el yo en tanto que yo consciente que se adapta al mundo, y la introversión con lo inconsciente, el cual es indiferente a la adaptación individual y consiste en una sumersión en el proceso psíquico.

La mayor parte de las ideas antes reseñadas son consecuencia de la reflexión de Jung sobre la experiencia psicológica y psiquiátrica. En algunos aspectos de dichas ideas se rastrea ya el creciente interés que Jung mostró por el estudio de la simbólica y de la mitología de diversos países o de ciertas épocas de la historia. Nos limitaremos a mencionar a este respecto su idea de los arquetipos o conjunto de motivos y símbolos que revelan la respuesta del inconsciente (especialmente del "inconsciente colectivo") a ciertas situaciones fundamentales. Los arquetipos representan las capas básicas de la psique en tanto que "potencialidades heredadas". Aquí lo psíquico y lo biológico se confunden, o son acaso dos caras de la misma realidad. No hay que pensar, sin embargo, que los arquetipos son siempre el "aspecto oscuro" de lo psíquico; el arquetipo es "bipolar" y muestra, por tanto, dos aspectos: el oscuro y el luminoso. Los arquetipos aparecen en forma simbolizada tal como se manifiesta, por ejemplo, en los mitos.

Todas las anteriores ideas tratan de describir lo psíquico como es. Pero, según Jung, lo psíquico no es una realidad estática, sino una realidad que se constituye dinámicamente. Ello es posible por lo que Jung llama la "libido", entendiéndola ésta principalmente (y a diferencia de Freud) como "energía psíquica". Jung se ha interesado especialmente por examinar las varias direcciones de la energía psíquica, los obstáculos que encuentra, los conflictos en que, al parecer, inevitablemente se enzarza, los movimientos progresivos y regresivos que sigue, y sus diversos grados de inten-

sidad. Naturalmente, Jung se ha interesado asimismo, y grandemente, por los problemas psicoterapéuticos, pero tanto estos problemas, como los métodos forjados por el autor y otros aspectos de su doctrina son más ajenos que los tratados a las cuestiones filosóficas o psicológico-filosóficas y antropológico-filosóficas, por lo que los dejamos aquí de lado. Indicamos sólo que en el curso de sus trabajos psicoterapéuticos Jung ha estudiado el desarrollo de la individuación psíquica y que al examinar el segundo estadio en el proceso de individuación ha introducido la idea de la "imagen anímica", la cual se desdobra en dos aspectos: el *anima* (en el hombre) y el *animus* (en la mujer). Por lo demás, *anima* y *animus* no se hallan claramente diferenciados, sino que se interpenetran en un complejo juego de compensaciones psíquicas.

Las obras de J. son numerosas. Mencionamos la mayor parte de los trabajos publicados en volumen: *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene. Eine psychiatrische Studie*, 1902 (Disc.) (Para la psic. y past. de los llamados "fenómenos ocultos". Estudio psiquiátrico). *Diagnostische Assoziationsstudien*, 2 vols., 1906-1910, 3ª ed., 1915. — *Ueber die Psychologie der Dementia praecox*, 1907. — *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen*, 1909, 3ª ed., 1949 (La significación del padre para el destino del individuo). — *Ueber Konflikte der kindlichen Seele*, 1910, 3ª ed., 1939 [incluido luego en *Psychologie und Erziehung*] (trad. esp.: *Conflictos del alma infantil*, 1945). — *Wandlungen und Symbole der Libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, 1912, 4ª ed. con el título: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, 1951 [trad. esp.: *Transformaciones y símbolos de la libido*, 1953]. — *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*, 1913, 2ª ed., 1955 (Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica). — *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*, 1917 [ampliación del trabajo anterior: "Neue Bahnen der Psychologie", 1912], 3ª ed., con el título: *Dos Unbewusste normal und kranken Seelenleben*, 1926, nueva ed. con el título: *Ueber die Psychologie des Unbewussten*, 1943 [cada una de las ed. contiene ampliaciones y cambios, algunos considerables] (trad. esp. de *Das Unbewusste...: Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, 1927).

— *Analytische Psychologie und Erziehung*, 1926 [incluido luego en *Psychologie und Erziehung*] (*Psic. analítica y educación*; trad. esp. en *Psicología y educación* [Cfr. *infra*]). — *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1928, 4ª ed., 1945 (trad. esp.: *El Yo y el Inconsciente*, 1936, 2ª ed., 1950). — *Ueber die Energetik der Seele (Psychologische Abhandlungen, II)*, 1928 [incluido luego en *Ueber psychische Energetik* (Cfr. *infra*)]. — *Das Geheimnis der goldenen Blüte* [trad. del chino por R. Wilhelm]. Comentario "europeo" por C. G. Jung, 1929, 3ª ed., 1944 (trad. esp.: *El secreto de la flor de oro. Un libro de la vida chino*, 1955). — *Seelenprobleme der Gegenwart (Psychologische Abhandlungen, III)*, 1931, 4ª ed., 1950 (trad. esp.: *La psique y sus problemas actuales*, 1944). — *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*, 1932, 2ª ed., 1948 (La relación entre la psicoterapia y la cura de las almas). — *Wirklichkeit der Seele (Psychologische Abhandlungen, IV)*, 1934, 3ª ed., 1947 (trad. esp.: *Realidad del alma*, 1940). — *Psychologischer Kommentar zu "Das Tibetische Totenbuch"* [ed. por W. Y. Evans-Wentz, trad. por L. Göpfer-March], 1935, 5ª ed., 1948 (Comentario psicológico al "Libro de los muertos" tibetano). — *Psychology and Religion*, 1938 [The Terry Lectures, Yale University] (trad. esp.: *Psicología y religión*, 1949). — *Paracelsica*, 1942. — *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941 [en col. con K. Kerényi (incluye "Das göttliche Kind" y "Das göttliche Mädchen")]. — *Psychologie und Alchemie (Psychologische Abhandlungen, V)*, 1944 [incluye dos trabajos de 1936]. — *Psychologie und Erziehung*, 1946 [incluye *Ueber Konflikte...* (Cfr. *supra*) y *Analytische Psychologie...* (Cfr. *supra*)] (trad. esp.: *Psicología y educación*, 1958). — *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, 1946 (*Ensayos para la historia de la época*). — *Die Psychologie der Uebertragung*, 1946 (trad. esp.: *La psicología de la transferencia*, 1958). — *Symbolik des Geistes (Psychologische Abhandlungen, VI)*, 1948 (trad. esp.: *Simbología del espíritu*, 1962). — *Ueber psychische Energetik und das Wesen der Träume (Psychologische Abhandlungen, II)*, 1948 [incluye *Ueber psychische Energetik* (Cfr. *supra*)] (trad. esp.: *Energetica psíquica y esencia del sueño*, 1954). — *Gestaltungen des Unbewussten (Psychologische Abhandlungen, VII)*, 1950 (*Formas del Inconsciente*). — *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte (Psychologische Abhandlungen, VIII)*,

1951 (*Eon* ["Eterno"]. *Investigaciones para la historia de los símbolos*). — *Naturerklärung und Psyche*, 1952 [en col. con W. Pauli]. — *Von den Wurzeln des Bewusstseins (Psychologische Abhandlungen, IX)*, 1954 (*De las raíces de la conciencia*). — *Mysterium coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, 3 vols. (*Psychologische Abhandlungen, X, XI, XII*), 1955-1957 [en colaboración con M.-L. von Franz (Vol. I: *Die Symbolik der Polarität und Einheit*, caps. I-III; Vol. II: *ibid.*, caps. IV-VI; Vol. III: *Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument d. alch. Gegensatzproblematik*)] (*M.c. Investigaciones sobre la separación y composición de los opuestos anímicos en la alquimia*). — *Bewusstes und Unbewusstes*, 1957 (*Consciente e inconsciente*). — *Gegenwart und Zukunft*, 1957 (*Presente y futuro*). — *Ein moderner Mythos. Von Dingen die am Himmel gesehen werden*, 1958 (trad. esp.: *Sobre cosas que se ven en el cielo*, 1961). — Ed. de obras completas: *Gesammelte Werke*, ed. M. Niehus-Jung, 18 vols., en curso de publicación. — Véase J. Jacobi, *Die Psychologie C. G. Jungs*, 1942, 3ª ed., 1949 (trad. esp.: *La psicología de C. G. J.*, 1947). — *Id., id., Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs*, 1957). — H. Schaer, *Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs*, 1946. — J. Goldbrunner, *Individuation. Tiefenpsychologie von C. G. J.*, 1949. — F. Fordham, *An Introduction to Jung's Psychology*, 1953. — I. Progoff, *Jung's Psychology and Its Social Meaning*, 1953. — R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. J.*, 1955. — A. Gemelli, *Psicologia e religione nella concezione analitica di C. G. J.*, 1955. — B. Wingefeld, *Die Archetypen der Selbstwerdung bei C. G. J.*, 1955. — A. M. Dry, *The Psychology of J.*, 1962.

JUNGIUS (JOACHIM) (1587-1657) nac. en Lübeck, fue profesor de matemáticas en Giessen (1609-1614). En 1615 empezó a estudiar medicina en Rostock, recibiendo en 1618 el título de *Doctor medicinae* de la Universidad de Padua. Profesó luego durante un tiempo en Rostock y desde 1636 en Hamburgo. Jungius se distinguió en diversas investigaciones científicas (principalmente en física y botánica). Desde el punto de vista filosófico son importantes especialmente las contribuciones de Jun-

gius a la "filosofía natural" (física) y a la lógica. La teoría corpuscular que Jungius elaboró siguiendo los precedentes de su maestro, el profesor de Wittenberg, Daniel Sennert (1572-1637), lo llevó a una concepción cuantitativa y mecanicista de los procesos naturales. Jungius se opuso a este respecto a los escolásticos, y en particular a las doctrinas dualistas de carácter espiritualista. En cuanto a las investigaciones lógicas de Jungius (que fueron altamente apreciadas por Leibniz), se concentran en su llamada *Lógica Hambugensis* (vide infra). Jungius presentó la lógica como un *ars mentis nostrae* encaminado a estudiar las operaciones "mentales" por medio de las cuales se discierne entre lo verdadero y lo falso. Siendo las "operaciones de nuestra mente" tres —la noción o concepto, el enunciado y la "dianoea" o discurso—, la lógica (como lógica general) se divide en tres partes: la doctrina de las nociones que incluye el estudio de los predicables y postpredicamentos; la doctrina de los enunciados (estudio de los diversos tipos de enunciados); y la doctrina de los raciocinios (principalmente, los silogismos). La lógica especial se divide en apodíctica (o estudio de la demostración), dialéctica (estudio de los argumentos probables) y sofística (estudio de las falacias). Según Heinrich Scholz (op. cit. infra), las más importantes novedades en la lógica de Jungius son la introducción de las *aequipollentiae per inversionem relationis* (1. EQUIPOLENCIA); la introducción de las *consequentiae a compositis ad divisa* (de un predicado compuesto puede inferirse cualquiera de los componentes) y *a divisis ad composita* (de varios componentes de un predicado puede inferirse el predicado compuesto); la introducción de las *consequentiae simplices a rectis ad obliqua procedentes* (de enunciados con términos en nominativo a enunciados con términos en otros casos); y la elaboración de los llamados "silogismos oblicuos".

La primera edición (1638) de la *Lógica Hambugensis* lleva por título *Lógica Hambugensis, hoc est, Institutiones logicae In usum Schol. Hambug. conscriptae, & sex libris comprehensae autore Joachimo Jungio*. En 1641 apareció, sin nombre de autor, un *Compendium logicae Hambugensis*; de este compendio se hizo una

segunda edición en 1657. La segunda edición de la *Lógica Hambugensis* (llamada *Lógica Major* para distinguirla del citado *Compendium*) apareció en 1861 y fue preparada por el discípulo de Jungius, Johann Vagetius. Vagetius agregó un apéndice y unas "tablas de consecuencias" a su edición. Edición crítica de todos estos textos (la *editio princeps* de 1638; la *editio secunda* de 1681, y el *Compendium* de 1657), con trad. alemana e índices, por Rudolf W. Meyer, 1957 (como una de las publicaciones de la "Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften", de Hamburgo). — Se deben a Jungius otros numerosos escritos matemáticos, científicos y filosóficos; muchos de estos escritos fueron destruidos por un incendio y otros fueron publicados postumamente por su discípulo Martin Vogel. De los escritos conocidos citamos: *Theses miscellae ex universa philosophia, organica, theor etica, practica*, 1608. — *De matheseos dignitate, praestantia et usu* (lección inaugural de 1609 en Giessen). — *De mathematicarum disciplinarum praestantia* (ibid., 1624 en Rostock). — *De propaedia Philosophica sive Propaedeutico Mathematicum usu* (ibid., 1626, también en Rostock). — *Auctarium Epitomes Physicae clarissimi atque experientissimi viri Dr. D. Sennerti et alius ejusdem libris excerptum*, 1635. — *Doxoscopiae physicae minores, seu isagogae physicae doxoscopica*, 1662. — *Harmonica theoretica*, 1678-1679. — *Isagoge phytoscopica*, 1678. — *Gecmetria empirica*, 1681. — *Mineralia*, 1689. — *Phoronomica*, 1689. — *Historia vermium*, 1691, ed. J. Harmer. — *Opuscula physica botanica*, 1747, ed. J. P. Albrecht. — La primera biografía de J. fue: M. Vogel, *Historia vitae et mortis J. Jungii*, 1879. — Véase también G. E. Guhrauer, *J. J. und sein Zeitalter*, 1850. — Avellemant, *Das Leben der Dr. med. J. J.*, 1882. — Sobre la obra de J. véase: Emil Wohlwill, *J. J. und die Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jahrhundert*, 1887 (con textos de J. hasta entonces inéditos). — Ernst Cassirer, Erich von Lehe et al., *Beiträgen zur Jungius-Forschung, Prolegomena zu der von der Hamburgischen Universität beschlossenen Ausgabe der Werke von J. J.*, 1929. — H. Scholz, *Geschichte der Logik*, 1931. — K. Heyns, R. W. Meyer, K. Vogel et al., *Die Entfaltung der Wissenschaft. Zum Gedenken an J. J. (1587-1657)*, 1958.

JUSNATURALISMO. Entre las divisiones establecidas del Derecho (VÉASE) conviene aquí mencionar la

siguiente: Derecho natural y Derecho positivo. Este último puede ser a la vez dividido en Derecho divino y Derecho histórico. Ha habido numerosos debates en torno a la naturaleza de estas especies de Derecho; algunos han manifestado que el Derecho natural y el divino coinciden; otros, que son muy distintos entre sí y hasta se contraponen; otros han indicado que la diferencia más importante radica entre el Derecho natural, que se supone universal y, por tanto, "justo", y el Derecho positivo, que se supone predominantemente, si no exclusivamente, histórico, y, de consiguiente, no "justo" o "menos justo". No podemos entrar aquí en estos debates; nuestro propósito es reseñar brevemente una tendencia muy influyente dentro del Derecho natural.

La idea y elaboración del Derecho natural son antiguos; su universalidad y unidad han sido subrayadas por varios autores (por ejemplo, por Cicerón en *De legibus*, I, 15). Los juristas y filósofos del Derecho cristianos han elaborado asimismo el Derecho natural, pero han tendido a considerar que este último se funda en el Derecho divino, esto es, que la ley natural se basa en la ley eterna establecida por Dios.

Dentro del Derecho natural se ha distinguido entre el Derecho puramente natural (*merum tus naturale* o simplemente *ius naturale*) y el Derecho natural correspondiente a ciertas circunstancias (*praeepta quae pro certo stato sunt naturalia*). Este último no es necesariamente incompatible con el primero; puede ser, en rigor, una aplicación del primero.

La tendencia llamada *jusnaturalismo* es un aspecto en la evolución de la doctrina del Derecho natural. Desde el momento en que se admitió que el Derecho natural no depende del Derecho divino o ley eterna, se abrió paso el moderno "jusnaturalismo". Ello no significa que el "contenido" del Derecho natural subrayado por el jusnaturalismo sea forzosamente distinto del "contenido" del Derecho natural tradicional. Por ejemplo, Suárez (entre otros) dedicó gran atención a la *lex naturalis*, pero en el marco del "Dios legislador", *Deus legislator*. Lo característico del jusnaturalismo moderno es el modo como se fundamenta el Derecho natural. Ello puede verse en Hugo Grocio (v.), el

JUS

cual acepta muchas de las ideas de Suárez (y de Bodín [v.]), pero las funda en la idea de que hay un estado de naturaleza anterior a todo estado social — estado de naturaleza, además, que es posible determinar racionalmente. En la misma dirección elaboraron el jusnaturalismo moderno Hobbes (v.) y Pufendorf (v.). Las doctrinas jusnaturalistas se hallan en la base de muchas de las teorías del Contrato social (VÉASE).

La mayor parte de las obras sobre Grocio, Hobbes, Pufendorf y otros filósofos modernos del Derecho tratan la cuestión del jusnaturalismo. También se refieren al asunto las obras sobre la idea de contrato social (véase la bibliografía de este artículo). De la abundante literatura sobre el jusnaturalismo, mencionamos sólo: G. Solari, *La scuola del diritto naturale nelle dottrine etico-giuridiche dei secoli XVII e XVIII*, 1904. — F. Flücker, *Geschichte des Naturrechts*, 1954. — Para los antecedentes del jusnaturalismo moderno véase A. Sánchez de la Torre, *Los griegos y el Derecho natural*, 1962. — O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 1931.

JUSTICIA. Si en un intercambio una de las partes recibe de la otra menos de lo que corresponde por lo que ha entregado a ésta, se dice que el intercambio no es justo. Si se supone que pertenecen a una persona o a una cosa ciertas propiedades que se le niegan o retiran, se dice que tal negación o tal sustracción no son justas. He aquí dos de las fuentes que suelen dar origen a la idea de la justicia: una es la igualdad (en determinados respectos) entre dos partes; la otra es la posesión por una persona o cosa de lo que le corresponde y la restitución a una u otra de semejante posesión.

Los primeros pensadores griegos manejaron ambas fuentes en sus especulaciones sobre la noción de justicia, pero destacaron el concepto de compensación. Aunque no olvidaron los problemas morales y sociales que plantea la justicia, prefirieron ocuparse de los aspectos "cósmicos". La justicia fue considerada, pues, con frecuencia, como una ley universal —a veces personalizada— que restituye a cada cosa y a cada persona lo que se le debe y a la vez aniquila lo que no se debe. Por este motivo la justicia se encargaba no sólo de regular las relaciones entre los hom-

JUS

bres, las clases y las comunidades, sino también las relaciones entre los hombres y la Naturaleza y, en último término, las relaciones entre cada ser y el ser del universo. Toda "desmesura", ὑβρις, debe ser castigada y compensada por la justicia, tanto la desmesura de la tragedia (VÉASE) como la de la individualidad.

Precedidos por los sofistas, Platón y Aristóteles se ocuparon, en cambio, sobre todo del problema de la naturaleza de la justicia, en particular en relación con la constitución del Estado-Ciudad. Platón dedicó al análisis de dicho problema varios de sus diálogos. Ya en el *Gorgias* se defiende la justicia como condición de la felicidad: el hombre injusto, arguye Sócrates contra el sofista Polo y el ciudadano Calicles, no puede ser feliz. El argumento en favor de la justicia es perfilado con todo detalle en la *República*. La noción común de la justicia como restablecimiento por cualesquiera medios (inclusive de índole violenta) de una situación anterior desequilibrada por el exceso, no puede ser aceptada; se trata, en efecto, de una noción propia de los poetas y que ha sido expresada "oscuramente" por Simónides. Tampoco puede aceptarse que la justicia consista en hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos. Si llevamos a sus últimas consecuencias la interpretación meramente práctica de la justicia podremos desembocar en la concepción tan tajantemente expresada por Trasímaco: la justicia es simplemente algo útil para servir los propios intereses (sean los intereses individuales o los del Estado). En rigor, se habla de justicia, según Trasímaco, cuando se quiere injuriar a los enemigos: la justicia "es el interés del más fuerte". Platón se opone, por boca de Sócrates, a todas estas concepciones, y especialmente a la última. La justicia es, según el filósofo, algo que debe ser deseado por sí mismo y no por sus resultados. Por eso hay que ser justo inclusive si el practicar la justicia causa la infelicidad, inclusive si no hay dioses que puedan recompensar en otra vida los supuestos males causados por la práctica inflexible de la justicia. Pues la justicia no es solamente una alta virtud; es la virtud esencial y suprema del Estado, que debe organizarse enteramente según ella: el Estado

JUS

ideal es el Estado donde domina la justicia. En cuanto a Aristóteles, aceptó en su *Política* gran parte de las ideas de Platón al respecto, especialmente en lo que toca a la función primordial de la justicia dentro del Estado. Pero introdujo, además, ciertas nociones que ejercieron considerable influencia. Entre ellas mencionamos la famosa división de la justicia en justicia distributiva, que consiste "en distribución de honores, de fortuna y de todas las ventajas que puedan alcanzar los miembros de un Estado", esto es, que se entiende en función de la repartición a cada uno de los ciudadanos del Estado de lo que le corresponde según sus méritos, y justicia conmutativa, que "regula las relaciones de unos ciudadanos con otros, tanto voluntarias como involuntarias" (Cfr. especialmente *Eth. Nic.*, V). La justicia distributiva es adjudicación por un tercero; la conmutativa, mero intercambio. Sólo la primera puede ser considerada como una de las más altas virtudes.

La noción de justicia fue analizada también con detalle por los filósofos cristianos medievales. Sin embargo, hay que tener en cuenta que mientras en las concepciones griegas clásicas la justicia constituye el elemento fundamental en la organización de la sociedad, en las concepciones cristianas la justicia es desbordada por la caridad y la misericordia. Para San Agustín, por ejemplo, lo esencial es amar. Después de amar se puede hacer "lo que se quiera", pues no hay peligro de que tal hacer sea injusto. En la justicia se otorga a cada ser lo que se le debe; en la caridad, más de lo que se le debe. Hay que advertir, empero, que este desbordamiento de la justicia por la caridad (o, cuando menos, por una especie de sentimiento fraternal [φιλία]) había sido "anticipado" por algunos filósofos griegos, entre ellos Aristóteles: "cuando los hombres son amigos no han menester de justicia, en tanto que cuando son justos han menester también de amistad" (*Eth. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 27).

Pero el antes mencionado "primado de la caridad" no significa que los autores medievales prescindieran de la noción de justicia, como si ésta quedara enteramente absorbida en la misericordia. Santo Tomás, por ejemplo, consideró la justicia como un

modo de regulación fundamental de las relaciones humanas. Siguiendo a Aristóteles (Cfr. *supra*), Santo Tomás habla de tres clases de justicia: la *commutativa*, basada en el cambio o trueque y reguladora de las relaciones entre miembros de una comunidad; la *distributiva*, que establece la participación de los miembros de una comunidad en ésta y regula las relaciones entre la comunidad y sus miembros y la *legal o general*, que establece las leyes que tienen que obedecerse y regula las relaciones entre los miembros y la comunidad. (Véase especialmente S. *theol.*, IIa Ha q. LVIII.) Esta división tomista ha sido admitida por muchos autores, por lo menos en cuanto toca a las relaciones humanas. Según Josef Pieper, la justicia (en ks formas propuestas por Santo Tomás) puede regular la mayor parte de tales relaciones. Pero no puede regular las relaciones entre Dios y el hombre. Hay ciertas formas de culpabilidad, responsabilidad, etc., cuya naturaleza impide que sean reguladas mediante justicia. Se ha distinguido asimismo entre justicia particular y justicia universal. Así opina Leibniz (*apud* Grua; Cfr. *infra*) al indicar que hay tres formas de justicia: dos que pertenecen a la justicia particular, que son la justicia como respeto al derecho estricto y la justicia como equidad en bien de la comunidad; y una que pertenece a la justicia universal, que es la justicia como piedad.

El problema de lo que significa propiamente la justicia, referida sobre todo a su aplicación a cada individuo dentro de la sociedad humana, ha sido muy debatido en el curso de la época moderna. Una referencia a cada una de las situaciones históricas de las cuales han surgido las diferentes concepciones de la justicia en el sentido arriba apuntado sería, desde luego, indispensable para una cabal comprensión de ellas. Una dilucidación formal del concepto de justicia en tanto que marco funcional dentro del cual pudiesen insertarse las diversas concepciones no es, sin embargo, inútil, cuando menos para los efectos de una orientación en la significación del término. Chaïm Perelman ha intentado realizar tal dilucidación formal y ha encontrado que justicia, por lo menos en el sentido de lo que puede ser justo para

cada individuo respecto a la sociedad y prescindiendo de algunas de las dimensiones de lo justo aludidas anteriormente, puede significar seis tipos de afirmación: (1) A cada uno lo mismo. (2) A cada uno según sus méritos. (3) A cada uno según sus obras. (4) A cada uno según sus necesidades. (5) A cada uno según su rango. (6) A cada uno según lo atribuido por la ley — que puede ser entendida o formalmente o como algo que tiene primariamente un contenido. Según el mencionado autor, todas estas concepciones son incompatibles entre sí, pero hay en ellas algo de común si nos decidimos precisamente a practicar sobre ellas una formalización suficiente. Entonces nos aparece el concepto de justicia como "un principio de acción según el cual los seres de una misma categoría esencial deben ser tratados del mismo modo" (Cfr. *De la justice*, 1945; del mismo autor: *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, 1963). Sin embargo, ninguna de las definiciones citadas ni su común denominador formal hacen algo más que fijar unos límites dentro de los cuales puede discutirse conceptualmente el concepto de justicia, que requiere tanto una formalización como la constante referencia a ks bases históricas.

Además de las dos citadas obras de Perelman, véase: M. Rümmelin, *Die Gerechtigkeit*, 1920. — A. J. Faidherbe, *La justice distributive*, 1934. — Hugo Marcus, *Metaphysik der Gerechtigkeit. Die Aequivalenz als kosmisches, juristisches, aesthetisches und ethisches Prinzip*, 1947. — C. J. Despotopoulos, *Φιλοσοφία τοῦ Δίκαιου* 1953. — Hans Kelsen, *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*, 1957. — François Heidseck, *La vertu de justice*, 1959. — Werner Goldschmidt, *La ciencia de la justicia (Dikeología)*, 1958. — Raymond Jaffe, *The Pragmatic Conception of Justice*, 1960 [University of California Publications in Philosophy, 34]. — A. Gómez Robledo, *Meditaciones sobre la justicia*, 1953. — Giovanni Drago, *La giustizia e le giustizie; Letture del libro quinto dell'Etica a Nicomaco*, 1963. — También: Richard McKeon, Chaïm Perelman, G. Vlastos, L. Recasens Siches et al., artículos sobre el concepto de justicia en *Revue Internationale de Philosophie*, N° 41 (1957), 253-391.

Aunque varias de ks obras anteriores se refieren a diversos conceptos de justicia en el pasado, mencionamos algunos trabajos más directamente relacionados con el estudio de las ideas de justicia mantenidas por algunos filósofos: Pierre Guéron, *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs*, 1934. — Ernst Cassirer, "Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie", *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, XLVII (1941). — Domenico Caiazza, *L'idea di giustizia nel pensiero greco*, 1958. — Peter Fireman, *Justice in Plato's Republic*, 1957 [monog.]. — M. Salomón, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, 1937. — P. Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, 1955. — O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 1931. — Josef Pieper, *Über die Gerechtigkeit*, 1953 [especialmente a base de Santo Tomás]. — Jeremiah Newman, *Foundations of Justice*, 1954 [sobre Santo Tomás]. — Gaston Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, 1953. — *Id.*, *id.*, *La justice humaine selon Leibniz*, 1956.

JUSTINO (SAN) (ca. 105-ca. 165), nac. en Flavia Neapolis (Palestina). Después de seguir varias de ks escuelas filosóficas imperantes en su época se convirtió al cristianismo, recibiendo la palma del martirio en Roma, donde había establecido una escuela.

Después de su conversión San Justino no abandonó por ello la filosofía, antes bien quiso ponerla al servicio de las creencias cristianas, llegando a ser con ello uno de los primeros y principales apologistas (VÉASE). San Justino manifestó que Platón se había inspirado en Moisés y que el Génesis es la fuente del *Timeo*. Por este motivo, lejos de que los cristianos siguieran a los filósofos, San Justino proclama que los mejores filósofos habían seguido, sabiéndolo o no, los dogmas cristianos. Ahora bien, sólo los cristianos son capaces de conocer ks verdaderas enseñanzas por cuanto siguen la revelación de Cristo. Se puede decir, pues, que San Justino aspiró a una especie de "síntesis" del cristianismo con la filosofía siempre que se tenga en cuenta el papel subordinado que a su entender desempeña la última. En otras palabras, las ideas filosóficas —por lo menos las de algunos filósofos— son verdaderas no por sí

JUS

mismas, sino en cuanto siguen el contenido de la fe.

Desde el punto de vista filosófico interesan en San Justino especialmente las ideas filosóficas que empleó y el modo como las articuló con las creencias cristianas. Los filósofos a los que San Justino se refiere más insistentemente son Platón y los estoicos. De Platón tomó San Justino la doctrina del reino inteligible y la idea del Bien superior a todo. De los estoicos tocó, entre otras ideas, la noción del "logos germinal" (λόγος σπέρματικός) así como varias de las doctrinas morales. El modo como integró estas ideas en las creencias cristianas consiste especialmente en mostrar que ya con las ideas de los filósofos puede conocerse la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la naturaleza del bien. Pero, además, con estas ideas es posible ver la función del Logos como Hijo de Dios. Sin embargo, ello no elimina la necesidad de la revelación: muestra simplemente que la revelación y la "verdadera razón" coinciden.

Además de dos *Apologías* se han conservado el *Diálogo con Trifón* y diversos fragmentos. Hay otras obras apologéticas de la misma época que

JUS

se han atribuido a veces a San Justino, pero que son consideradas actualmente de otros autores: la *Oración a los griegos*, la *Exposición de la fe o sobre la Trinidad*, etc. — Ediciones de R. Stephanus (París, 1551), completada por II. Stephanus (París, 1592); de F. Sylburg (Heidelberg, 1593), incluyendo traducción latina de Lang aparecida anteriormente en Basilea (1565); de Morellus (Colonia, 1686); de Prudentius Maranus (París, 1742), reeditada en la *Bibliotheca veterum patrum*, I. 1765 y en las *Opera patrum graec.*, I-III. 1777-1779); de J. C. Theodor de Otto, en 3 vols. (Jena, 1842-43), incluida luego en el *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi* (I. *Justini Apologia*; II. *Justini cum Tryphone Judaeo dialogus*; III. *Justini opera addubitata cum fragmentis deperditorum actusque martyrii*; IV y V. *Opera Justini subditi*). En la *Patrologia graeca* de Migne las obras de San Justino figuran en el t. VI. — Hay varias ediciones de obras separadas: las *Apologías* han sido editadas por G. Krüger (1891), por G. Rauschen (1904), por L. Pautigny (1904). El *Diálogo con Trifón* ha sido editado por G. Archambault (1909). — Véase el *Index apologeticus Justini martyrii aliorumque sive clavis operum apologetarum pris-*

JUS

tinorum, de E. Goodspeed, 1912. — Sobre San Justino véase: Karl Semisch, *Justin der Märtyrer*. 2 vols., 1840-1842. — B. Aube, *Saint Justin, philosophe et martyr. Étude critique sur l'apologétique chrétienne au II^e siècle*, 1861. — M. von Engelhardt, *Das Christentum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre*, 1878. — A. Stählin, *Justin der Märtyr und sein neuester feiirteiler*, 1880 (contra la obra anterior). — G. T. Purves, *The Testimony of Justin Martyr to Early Christianity*, 1889. — W. Flammig, *Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers*, 1893. — J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du II^e siècle*, 1907. — P. Heinrich, *Der Einfluss Platons auf die älteste christliche Exegese*, 1908. — J. M. Pfäfersch, *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers*, 1910. — A. Béry, *Saint Justin*, 1911. — A. Puech, *Les apologistes urées du II^e siècle de notre ère*, 1912. — O. M.-J. Lagrange, *Saint Justin*, 1914. — E. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, 1923. — B. Seeberg, *Die Geschichtstheologie Justin des Märtyrers*, 1939. — H. Hagendahl, *Orosius und Iustinus*, 1941.

JUSTO MEDIO. Véase MEDIO, JUSTO MEDIO.